

Министерство образования Республики Беларусь
БЕЛОРУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Кафедра «Философские учения»

В.А. Семенюк

Европейская философия XVII-XVIII веков

Учебное пособие
для студентов, магистрантов и аспирантов

Учебное электронное издание

М и н с к 2 0 0 9

УДК 1(091)(075.8)

А в т о р :

В.А. Семенюк, профессор кафедры «Философские учения» БНТУ,
доктор философских наук

Р е ц е н з е н т ы :

С.В. Потапенко, зав. кафедрой «Политология, социология и социальное
управление» БНТУ, кандидат философских наук, доцент;
Т.Н. Буйко, зав. кафедрой «Философия и история» БГУФК, доктор философских
наук

В учебном пособии проанализировано развитие европейской философии в XVII-XVIII веках. В первой части пособия раскрывается суть научной революции XVII-XVIII вв., нашедшей свое воплощение в творчестве великих учений И. Кеплера, Г. Галилея, И. Ньютона и др.; анализируются философские и социально-политические учения Ф. Бекона, Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спинозы, Дж. Локка, Г. Лейбница. Во второй части пособия дается анализ эпохи Просвещения, ее философских достижений, нашедших свое отражение в творчестве крупнейших деятелей Просвещения. Пособие предназначено для углубленного изучения философии студентами, магистрантами и аспирантами.

Белорусский национальный технический университет
пр-т Независимости, 65, г. Минск, Республика Беларусь
Тел.(017) 293-91-97 факс (017) 292-91-37
Регистрационный № БНТУ/ФТУГ02 – 9.2009

© БНТУ, 2009
© Семенюк В.А., 2009

СОДЕРЖАНИЕ

1. НАУКА И ФИЛОСОФИЯ XVII ВЕКА	5
1.1. Научная революция: от Н. Коперника к И. Ньютону	5
1.2. Фрэнсис Бэкон – «отец» эмпиризма Нового времени, зачинатель логической систематизации научной деятельности	12
а) Жизнь и сочинения	12
б) «Новый Органон»: теория идолов	14
в) Эмпирический опыт и теория индукции	16
г) Социальная утопия: «Новая Атлантида».....	17
д) Историческое значение творчества Ф. Бэкона	18
1.3. Рене Декарт: рационалистический метод и картезианское сомнение	20
а) Жизнь Декарта.....	20
б) Новые задачи философии	21
в) Методическое сомнение, рационалистический метод и его правила ...	22
г) Проблемы Бога и бессмертия души	25
д) Картезианство и его исторические судьбы.....	26
1.4. Томас Гоббс: система механистического материализма и теория политического абсолютизма	31
а) Жизнь и сочинения Гоббса	31
б) Двойственный характер философской системы Гоббса.....	33
в) Политическое учение Гоббса: теория абсолютистского государства....	33
1.5. Бенедикт Спиноза: пантеизм, рационализм и политическое учение	37
а) Жизнь и творчество	37
б) Философская система Спинозы	39
в) Политико-нравовое учение Спинозы: свобода как гарантия «сохранения мира в государстве».....	42

1.6. Джон Локк: «новый эмпиризм» политическая доктрина либерализма и учение о веротерпимости	44
а) Жизнь и творчество	44
б) «Новый эмпиризм»: сенсуалистическая эпистемология и опытное познание	46
в) Политическое учение: доктрина народного суверенитета и теория разделения властей	47
г) Философия религии. «Послание о веротерпимости».....	49
Заключение	50
1.7. Рационалистическое учение Готфрида Лейбница	52
2. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ	58
2.1. Хронологические рамки Просвещения и общий очерк его философский течений	58
2.2. «Разум» и его деистическая интерпретация просветителями. Атака на «позитивные» религии	62
2.3. Жан-Жак Руссо: просветитель-«еретик»	64
ЛИТЕРАТУРА	67

1. НАУКА И ФИЛОСОФИЯ XVII ВЕКА

1.1. Научная революция: от Н. Коперника к И. Ньютону

После Возрождения в европейской истории наступает эпоха Нового времени, начальный этап которой принято определять как период становления современной науки. При всей сложности и противоречивости происходящих в данный период процессов XVII столетие чаще всего называют великим веком науки, первым этапом научной революции XVII - XVIII веков. Многим, чем XVII столетие отличается от предшествующего времени, оно в первую очередь обязано поразительным успехам научного знания, особенно в таких областях как астрономия, физика и математика. Здесь его итоги выглядят наиболее впечатляюще благодаря открытиям Кеплера, Галилея и Ньютона. Эти учёные, продолжая дело Н.Коперника, сделали изучение и анализ природы основополагающим моментом своей естественнонаучной методологии, которая существенным образом изменила мировоззрение образованных людей. С этого времени рационалистические представления о мире начинают брать верх над мистико-религиозными рассуждениями. И хотя последние ещё довольно сильны и влиятельны, всё же в них обнаруживается заметный надлом. В результате в философских и научных системах Бог понимается как творец мира и природы, уже никак не участвующий в их жизни и функционировании, а также как «совершенный разум, на который человек может ориентироваться в своём познании».

Поскольку мир, в котором жил тогдашний человек, представлялся философам и учёным царством неразумности и беспорядка, то вполне понятно их желание найти «исчезающую из эмпирического мира разумность в умопостигаемом царстве Порядка, Гармонии, Красоты, Справедливости, Закона, Логоса, а затем внести её в мир, тем самым преобразуя и усовершенствуя его... Чем явнее человек констатировал хаос, тем больше стремился обнаружить за ним порядок и закономерности, с тем чтобы преодолеть наблюдаемую неразумность бытия»¹.

Вряд ли случайным следует признать то, что термины «новый», «новая», «новые» встречаются в названиях десятков книг, выходящих в свет в XVII веке или сразу же после него. Приведём наиболее значимые из этих работ: «Новый Органон» Ф. Бэкона, «Новая астрономия» И. Кеплера, «Беседы и математические доказательства, касающихся двух новых отраслей науки, относящихся к механике и местному движению» Г. Галилея, «Новая система

¹ См.: Розин В.М. Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация: Учеб. пособие, М., 2008, с. 285.

природы», «Новые опыты о человеческом разуме» Г. Лейбница, «Основания новой науки об общей природе наций, благодаря которым обнаруживаются также новые основания естественного права народов» Дж. Вико.

Конечно, не всегда то, что тогда рекламировалось как принципиально новое, было всецело оригинальным. Очень часто в «новом» явно просматривались элементы «старого». Но всё же нельзя не отметить того, что с этих пор стремление проложить новые пути в науке и философии

становится доминирующей тенденцией. И здесь в первую очередь следует отметить характерную для науки XVII века ориентацию на практику и заодно понимание науки как неотъемлемой части нового опыта и нового эксперимента, в основание которых отныне должны быть положены практические запросы общества, стремление заставить природу работать на человека. Почти всё, чем отличается начало Нового времени от более ранних веков, оно обязано науке, которая достигла своих поразительных успехов именно в XVII веке.

Важнейшим вкладом в науку XVII века явилось создание экспериментально-математического естествознания. Посредством него в объяснении природы преодолевалось присущее предшествующим эпохам разделение математического и физического знания и тем самым создавались предпосылки для сближения их методов. «Новое естествознание, - отмечал в своём двухтомном труде по истории философии Нового времени немецкий философ В. Виндельбанд (1848 - 1915), - ставит на место случайного опыта систематическое наблюдение и в подходящих случаях эксперимент, а на место силлогических обобщений - математическое обоснование. Таким образом, его метод слагается из индуктивных элементов экспериментального исследования и из дедуктивных элементов математического исчисления»¹.

По этому пути, впервые проложенному гениями нового естествознания И.Кеплером и Г.Галилеем, вскоре пошла и философия в лице двух своих представителей Ф.Бэкона и Р.Декарта и их последователей. Прежде чем философия XVII века попыталась овладеть новыми методами естественнонаучного познания, они уже работали в самом естествознании. «Философскому мышлению оставалось только овладеть этими методами, обобщить их путём абстракции и таким образом выяснить с принципиальной точки зрения то, что было испытано в единичных случаях».²

¹ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 2000, т.1, с. 143.

² Там же, с. 142.

Мощный толчок этим переменам дала астрономическая научная революция, началом которой принято считать появление в 1543г. сочинения Николая Коперника «Об обращениях небесных сфер». Гелиоцентрическая идея, сформулированная польским учёным, со второй половины XVI века начинает прокладывать себе дорогу. Причём, теория гелиоцентризма в том виде, как она была изложена в труде Коперника, претерпевает существенные изменения в работах его последователей - датчанина Тихо Браге (1546 - 1601), немца Иоганна Кеплера (1571 - 1630), итальянца Галилео Галилея (1564 - 1642) и англичанина Исаака Ньютона (1643 - 1727). Творчество последнего завершает научную революцию XVI - XVII вв.

Ход научной революции и в первую очередь те изменения, которые она привнесла в мировоззрение людей, подробно проанализированы в книге Дж. Реале и Д. Антисери «Западная философия от истоков до наших дней»: «Всё началось с астрономической революции Коперника, Тихо Браге, Кеплера и Галилея - наиболее выдающихся её представителей. Значительное влияние их на «классическую физику» Ньютона очевидно. Шаг за шагом меняется образ мира, с трудом, но неуклонно разрушаются столпы космологии Аристотеля - Птолемея. Коперник помещает в центр мира вместо Земли Солнце; Тихо Браге - идейный противник Коперника - устраняет материальные сферы, которые, но старой космологии, вовлекали в своё движение планеты, а идею материального круга (или сферы) заменяет современной идеей орбиты; Кеплер предлагает математическую систематизацию открытий Коперника и завершает революционный переход от теории кругового движения планет («естественного» или «совершенного» в старой космологии) к теории эллиптического движения; Галилей показывает ошибочность различения физики земной и физики небесной, доказывая, что Луна имеет ту же природу, что и Земля, и формулирует принцип инерции; Ньютон в своей теории гравитации объединяет физику Галилея и физику Кеплера: действительно, с позиций механики можно сказать, что теории Галилея и Кеплера уже очень близки к отдельным результатам, полученным Ньютоном. Однако за те сто пятьдесят лет, которые отделяют Коперника от Ньютона, меняется не только образ мира. С этим изменением связано и изменение - также медленное, мучительное, но неуклонное - представлений о человеке, о науке, о человеке науки, о научном поиске и научных институтах, об отношениях между наукой и обществом, между наукой и философией и между научным знанием и религиозной верой».¹

¹ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Санкт-Петербург, 1996, т.3, с. 43-44.

Великие открытия, сделанные уже в самом начале научной революции, позволили передовым учёным того времени осознать, что познание процессов, связанных с движением планет, должно направляться на выявление их числовых величин и математических функций. Эти мысли получают наиболее чёткое и систематическое выражение в творчестве Галилея. Он закладывает основы нового рода науки - математического естествознания, базирующего на данных экспериментального метода, результаты которого должны проверяться на опыте.

Галилей не был первым учёным, проводившим эксперименты, по он первым сделал эксперимент и математический анализ интегральной частью своей научной деятельности, призвав учёных с их помощью "изучать великую книгу природы".

В качестве примера здесь можно сослаться на изобретение Галилеем подзорной трубы (телескопа). Это изобретение превращается в его руках в могучий инструмент познания звёздного неба. Одновременно оно позволяет ему накопить ряд доказательств, опровергающих картину мира Аристотеля - Птолемея, которая в то время лежала в основе поддерживаемой католической и протестантскими церквями концепции. Направив собранный им телескоп в небо, Галилей обнаруживает вулканические кратеры и горы на луне, невероятное число звёзд, образующих Млечный Путь. Из наблюдений, сделанных Галилеем с помощью телескопа, следовали выводы о том, что нет никакой разницы в природе Земли и природе небесного мира, что Вселенная гораздо больше, чем считалось до этого и, наконец, что прежняя геоцентрическая система Птолемея (с неподвижной Землёй в центре и вращающимся Солнцем) должна быть заменена гелиоцентрической системой Коперника (где Земля вращается вокруг Солнца).

Эти рассуждения в конце концов приводят Галилея к заключению: «в спорах о проблемах, связанных с природными явлениями, следует опираться не на авторитет Священного Писания, а на чувственный опыт и необходимые доказательства... Более того в Священном Писании... иногда говорятся вещи, буквально отличные от абсолютной истины, а природа, напротив, неумолима и неизменна и никогда не выходит за границы своих законов...; кажется, что природные явления, о которых мы узнаём благодаря ли чувственному опыту или на основании необходимых доказательств и заключений, не должны быть подвергнуты сомнению или осуждены из-за того, что в Писании говорится иное, поскольку не каждое высказывание Писания связано столь суровыми

законами, как каждое природное явление, и Бог не менее открывается нам в явлениях природы, нежели в речениях Священного Писания»¹.

Подобного рода рассуждения об автономности научного знания, опирающегося на «опыт и необходимые доказательства», об опасности приписывать «Священному Писанию какое-либо суждение, хотя бы один раз оспоренное опытом», постоянно повторяются в переписке Галилея со своими коллегами, а затем и в его «Диалоге о двух главнейших системах». Истинный смысл этих рассуждений сводится к тому, что Библия - это весть о спасении, авторитет которой он, Галилей, не собирается оспаривать, поскольку его цель иная: оставить в неприкосновенности независимость научного исследования от религиозной веры.

Разумеется, такая аргументация не могла ввести в заблуждение инквизицию, которая в 1632 году послала Галилею предписание явиться в Рим в распоряжение Священной канцелярии. В следующем году он предстал перед её судом, где ему было предъявлено обвинение в пропаганде «ложного и противоречащего божественному Священному Писанию» учения Коперника. В конце концов, Галилею пришлось «отречься от ереси».

После приговора Галилей был осуждён на заключение в тюрьме. Правда, в ней он пробыл недолго, и вскоре папа римский заменил ему тюрьму заключением в одной из вилл. Лишь через пять месяцев ему было разрешено возвратиться на родину. Но и здесь он оставался под неусыпным контролем инквизиции до конца своей жизни. Его главный труд «Диалог о двух главнейших системах» был занесён инквизицией в «Индекс запрещенных книг». После «процесса» Галилей прожил ещё восемь лет, в течение которых он продолжал заниматься астрономическими наблюдениями.

В 1984 году комиссия, назначенная папой Иоанном Павлом II для пересмотра дела Галилея, признала, что «церковные власти заблуждались, осудив Галилея». В 1992 году папа дал свою оценку решениям комиссии. Он заявил, что существуют «две области знания», и когда богословы не могут их разграничить, это приводит «к перемещению в сферу вероучения тех вопросов, которые, по сути, принадлежат к области научных исследований»².

Та же, что и у Галилея нацеленность на экспериментальные методы познания природы обнаруживается и в работах Исаака Ньютона, важнейшая из которых («Математические начала натуральной философии») была опубликована в 1687 году. К великим достижениям английского учёного

¹ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Санкт-Петербург, 1996, т. 3, с. 112.

² Бабур И. Религия и наука: история и современность. М., 2001, с. 17.

относятся: открытие и формулировка закона всемирного тяготения, основного закона «небесной механики», разработка трёх основных законов классической механики, изобретение дифференциального и интегрального исчисления. Благодаря им мировоззрение XVII века приобрело характер цельной научной теории, правда, с явным уклоном в сторону механистического истолкования мира. Кроме того, объявляя о своём желании «вывести из начал механики и остальные явления», Ньютон в то же время отдавал много сил мистике и алхимии, наивно надеясь, что ему удастся превратить эти лженауки в цельные и рациональные науки, доказать с их помощью «попечение о мире высшего существа». Конечно, не эти наивные изыскания в области религии, лежавшие, кстати, в русле повседневных забот многих людей того времени, принесли Ньютону всемирную славу. Самое ценное в его творческом наследии принадлежит его экспериментальному методу, о чём он сам же с гордостью признавался: «В самом деле, поскольку качества тел познаются нами из экспериментов, за всеобщее мы должны принимать только то, что всеобщим образом согласуется с экспериментами... Мы ни в коем случае не должны отказываться от экспериментальных данных в пользу грёз и фантазии нашего собственного изготовления»¹.

Отмечая эпохальную значимость открытий, сделанных творцами новой науки, нельзя тем не менее игнорировать того, что все они питали иллюзию о возможности с помощью одних только физико-математических методов дать исчерпывающее объяснение мира и всего того, что в нём происходит. «Методы, параметры и коэффициенты, позаимствованные из математики и физики, казались единственно приемлемыми и в области философии»². «В этой перспективе философия казалась исторически пройденным этапом, так как наука отныне располагала твёрдо установленными основаниями, и вопрошание насчёт принципов представлялось бессмысленным»³.

Однако в интеллектуальном развитии того времени данная тенденция всё же не смогла полностью восторжествовать. Против неё решительно выступили виднейшие философы XVII века Ф.Бэкон, Р.Декарт, Б.Спиноза и другие. При всей их увлечённости научными изысканиями они, тем не менее, решительно отстаивали мысль об автономности философского знания.

На передний план в философии XVII века выдвигается проблема поиска «истинного» метода познания, используя который наука может придти к достижению абсолютной истины. Основу этого метода философы, правда,

¹ Цит. по: Великие мыслители Запада, М., 1998, с. 334.

² Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Санкт-Петербург, т.3, с. 263.

³ Гурина М. Философия: Учебное пособие. М., 1998, с. 64.

видят по-разному: то в чувственном опыте, в несомненности эмпирического, индуктивного знания, то в логико-дедуктивном, рационалистическом знании. Эмпиризм, основоположником которого стал Фрэнсис Бэкон, укоренился главным образом на английской почве, где вслед за Бэконом его разрабатывали Томас Гоббс и Джон Локк. Рационализм, родоначальником которого был Рене Декарт, возникает на французской почве, охватывая затем своим влиянием Нидерланды (Бенедикт Спиноза) и Германию (Готфрид Лейбниц).

Вместе с тем целый ряд философов в XVII веке занят разработкой политико-правовых проблем (Томас Гоббс, Джон Локк). Интерес к этим проблемам подогревается и стимулируется зарождением в Голландии и Англии раннебуржуазных отношений, некоторых институтов парламентской демократии, острой политической борьбой за власть, разворачивающейся между приверженцами сословной монархии и сторонниками народившейся буржуазии.

1.2. Фрэнсис Бэкон – «отец» эмпиризма Нового времени, зачинатель логической систематизации научной деятельности

а) Жизнь и сочинения

Помимо философии и науки, где достижения Бэкона являются наиболее значительными, его сильно занимала и политическая жизнь, в которую он оказался вовлечён в годы правления короля Якова I Стюарта (1603 - 1625). Он стремительно поднимается вверх по служебной лестнице: в 1607 году его назначают генеральным адвокатом, с 1613 г. он - главный прокурор Королевского двора, с 1617 г. лорд-хранитель печати, с 1618 г. лорд-канцлер. В том же году он получает от короля титул барона Веруламского, а три года спустя виконта Сент-Албанского.

В 1621 г. в жизни этого, бесспорно, честолюбивого человека происходит событие, положившее конец его блестящей придворной карьере: палата лордов выдвигает против него обвинение во взяточничестве, Бэкон соглашается с обвинением, признав, правда, в письме к королю, что подарки и подношения не влияли на его решения и не преследовали цель «обмануть правосудие». Суд приговорил Бэкона к штрафу в 40 тысяч фунтов стерлингов, к заключению в Тауэр на срок, угодный королю, к постоянному удалению от двора и к запрету заниматься государственной деятельностью. Несмотря на строгость решения, тюремное заключение продлилось всего несколько дней, штраф также был прощён королём. После этого Бэкон мог вернуться на службу. Но, понимая, что его репутация окончательно подмочена, он принимает решение уйти и последние пять лет проводит в уединении, посвящая себя работе над трудами, которые он в большинстве так и не смог завершить до конца.

Рассуждая по поводу вынесенного Бэкону приговора, английский философ Б. Рассел счёл нужным заметить: «Этика юридической профессии в те дни (когда происходил суд над Бэконом - В.С.) была невысока. Почти каждый судья принимал приношения обычно от обеих сторон. В настоящее время мы считаем, что для судьи брать взятки ужасно, но ещё более ужасно, взяв их, вынести решение против того, кто их дал. Но в те дни приношения были делом обычным и судья показывал свою «добродетель», именно не поддаваясь их влиянию. Бэкон был осуждён случайно, в партийной ссоре, а не в силу его исключительной виновности. Он не был человеком высоких моральных достоинств, как его предшественник Томас Мор, но не был он также и

исключительно испорчен. С точки зрения морали он был обычным человеком, но не лучше и не хуже, чем масса его современников».¹

Хотя активная общественная и политическая деятельность постоянно отвлекала Бэкона от научных занятий, всё же он находил время для публичного оповещения общественного мнения относительно характера и целей той реформы науки, которая была им задумана и последовательно претворялась в жизнь. Как никто другой в его время Бэкон целеустремлённо изучал влияние научных открытий на человеческую жизнь, акцентируя внимание на последствиях, которые эти открытия способны принести практике. В своих «Опытах» (их первое издание вышло ещё в 1597 г., и при жизни автора они дважды перепечатывались в 1612 и 1625 гг.) Бэкон чётко обозначил социальные функции науки, теснейшим образом увязав их с опытными исследованиями: «Наука совершенствует природу, но сама совершенствуется опытом, ибо прирождённые дарования подобны диким растениям и нуждаются в выращивании с помощью учёных занятий, а учёность сама по себе даёт указания чересчур общие, если их не уточнить опытом... Ибо сама по себе учёность не научает, как применять её: на то есть мудрость особая, высшая, которую приобрести можно только опытом»².

Вслед за первым изданием «Опытов» из-под пера Бэкона в 1603 г. выходит работа «Введение к истолкованию природы», в которой он объявляет о своём желании доискаться до истины посредством «упорядочения наблюдений» и проверки реальности «опытным путём». Годом раньше появилось его «Мужественное дитя времени» - полемическое сочинение на латыни, направленное против философов античности, Средневековья и Возрождения. Все эти мыслители, по его мнению, несут моральную вину за недостаток почтения к природе. В 1605 г. в трактате «О значении и успехе знания, божественного и человеческого» Бэкон анализирует причины упадка наук. Эта работа положила начало воплощению его плана «Великого Восстановления Наук». В предисловии к этой работе говорилось: «состояние наук неблагоприятно», поэтому «необходимо открыть человеческому разуму новую дорогу, совершенно отличную от той, которая была известна нашим предшественникам, и дать ему новые средства помощи, чтобы дух мог пользоваться своими правами на природу».

Что представляет собой эта «новая дорога», Бэкон даёт ясно понять через несколько страниц: «... мы хотим предостеречь всех вообще, чтобы они помнили об истинных целях науки и устремлялись к ней не для развлечения и

¹ Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999, с. 505-506.

² Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1978, т.2, с.464.

не из соревнования, не для того, чтобы высокомерно смотреть на других, не ради славы или могущества или тому подобных низших целей, но ради пользы для жизни и практики... О самих же себе мы молчим; но в отношении предмета, о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, а делом и были уверены в том, что здесь закладываются основания не какой-то секты или теории, а пользы и достоинства человеческого»¹.

б) «Новый Органон»: теория идолов

В 1620г., незадолго до осуждения его парламентским судом, Бэкон публикует в Лондоне свой наиболее известный труд «Новый Органон». Эта работа, которую Бэкон начал ещё в 1608 г., по его замыслу должна была заменить «Органон» Аристотеля. Как известно, последователи этого античного философа собрали его логические сочинения в свод под общим названием «Органон». Хотя Бэкон напоминал, что в своём «Новом Органоне» он «излагает логику, а не философию»², тем не менее его трактовка аристотелевско-схоластической логики переросла в критику всей совокупности достигнутого на тот момент знания. «Логика, которой теперь пользуются, - писал он, - скорее служит укреплению и сохранению заблуждений, имеющих своё основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины», и в силу этого «она более вредна, чем полезна»³. Он же предлагает взамен явно устаревшего и бесплодного метода оторванного от практики познания свой метод (новый органон), действительно эффективный инструмент преобразования и обновления науки. Наука и полученные с её помощью знания должны приносить практические плоды, способствуя развитию техники и промышленности, облегчая человеческую жизнь.

Прежде чем приступить к реформированию наук, необходимо, по мнению Бэкона, удалить из познания «ложные понятия, которые уже пленили человеческий разум и глубоко в нём укоренились». Иначе они будут стоять на пути познания, если только люди не вооружатся против них. Называя эти ложные понятия идолами, Бэкон даёт их подробное описание и одновременно указывает, как, с помощью каких средств можно их «подавить и изгнать». Освобождение познания от идолов, с точки зрения философа, - важный и одновременно неизбежный способ обновления и реформирования познания, возвращения его на путь, свободный от всякого рода предрассудков и

¹ Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1977, т.1, с.60, 67-68.

² Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1978, т.2, с. 212.

³ Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1978, т.2, с.13.

предубеждений, накопленных наукой за многовековой «младенческий период» развития.

Бэкон называет и подробно анализирует четыре вида идолов. Давая им имена, он называет первый вид идолами рода, второй - идолами пещеры, третий - идолами площади и четвёртый - идолами театра. Идолы рода присущи всем людям: они находят основание в самой природе человека, в ограниченности человеческого ума и несовершенстве органов чувств. «Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривлённом и обезображенном виде». Идолы пещеры являются заблуждениями отдельного человека. Заимствуя образ-символ пещеры у Платона, из его диалога «Государство», Бэкон замечает: «у каждого помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы». Что касается идолов площади, то их Бэкон считает «тягостнее» всех других идолов. Они «навязываются разуму словами», одни из которых являются именами несуществующих вещей; другие же это имена существующих вещей, но «неясные, плохо определённые и необдуманно и необъективно отвлечённые от вещей». В результате «слова обращают свою силу против разума», что делает «науки и философию софистическими и бездейственными», а «громкие и торжественные диспуты учёных часто превращаются в споры относительно слов и имён».

Наконец, идолы театра — это «идолы, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств». Идолы театра подобны вымыслам поэтов, в которых из опыта выхватываются разнообразные и тривиальные факты, не изученные и не взвешенные прилежно. Отсюда троякий корень заблуждений этой ложной философии - софистика, эмпирика, базирующаяся «на узости и смутности немногих опытов», и суеверие.

В основе всех идолов, по Бэкону, лежат различные заблуждения человеческого ума, т.е. искажённые образы действительности. На развитие философского знания особенно пагубное воздействие оказывают два последних рода идолов. Изобличая их, Бэкон в критическом запале явно перегибает палку. Под огонь его уничижительной критики попадают как фанатичные теологи и догматики всех мастей, измышляющие оторванные от жизни или просто ложные «доказательства», так и вся предшествующая философская мысль. Почти все античные философы, в первую очередь Аристотель и Платон, а также их последователи из последующих эпох зачисляются Бэконом в разряд «схоластиков», нанёсших «огромный ущерб философии». Причём Аристотель, по его мнению, «заслуживает ещё большего осуждения, чем Платон». Его Бэкон

называет «Разбойником» и «первейшим софистом», человеком, который «своей логикой испортил естественную философию, построив мир из категорий». Аристотель, дескать, «много приписал Природе по своему произволу», больше заботясь о том, «чтобы иметь на всё ответы и словесные решения, чем о внутренней истине вещей».

Из античных философов похвальных оценок у Бэкона удостоиваются лишь близкие ему по духу древнегреческие материалисты и натурфилософы (Анаксагор, Демокрит и др.).

в) Эмпирический опыт и теория индукции

В 1623 г. Бэкон публикует свой самый объёмистый труд «О достоинстве и приумножении наук», который явился и наиболее систематическим из его философских произведений. Здесь Бэкон предпринимает попытку дать классификацию всего человеческого знания, оценить достигнутый уровень развития науки, указать перспективы и направления её дальнейшего развития. В этом же труде Бэкон излагает «учение о методе», решив «установить основополагающее и главное учение о методе». Он замечает, что как дисциплину это учение о методе «рассматривали всегда как служанку других наук» и это данное обстоятельство «явилось причиной того, что очень многое из того, что могло бы быть полезным для познания метода, оказалось упущенным».¹

В основу предлагаемого Бэконом метода закладывается приобретённое с помощью индукции знание, в результате чего применяемые наукой «правила и наставления оказываются полезными лишь после того, как они подверглись испытанию на практике». Причём, для каждой из наук должен устанавливаться свой критерий, позволяющий «решить, до какого предела, до какой степени подробности следует выводить положения данной науки. Вне всякого сомнения, следует что-то оставить и на долю испытания и практики». В то же время, Бэкон решительно критикует тех, кто практикует "метод обмана", посредством которого «любой, нахватавшийся верхушек знаний может производить впечатление на других некоей видимостью эрудиции»²

«Самое лучшее из всех доказательств, - заключает философ, - есть опыт, если только он коренится в эксперименте»³. По его мнению, основывать науку следует на опыте, эксперименте. Все опыты Бэкон подразделял на светоносные (дающие чистое знание) и плодоносные (приносящие непосредственную пользу), отдавая явное предпочтение последним.

¹ Бэкон Ф. Сочинения в двух томах, т.1, с. 326.

² Бэкон Ф. Сочинения в двух томах, т.1, с. 333.

³ Бэкон Ф. Сочинения в двух томах, т. 2, с. 34.

В своём учении о методе Бэкон выступил за органичное соединение эксперимента с индукцией. Он считал, что индукцией и экспериментом следует заменить дедукцию, в соответствии с которой новые истины должны добываться посредством логических выводов из общепринятых положений. Эксперимент и индукция - две опоры истинного метода: первый способствует установлению фактов, второй - их обобщению. Эксперимент является основой познания. Но сам по себе он недостаточен и требует обобщения. Научный труд не может быть одним лишь собиранием фактов, наподобие работы муравьев; разум также не должен ограничиваться самопознанием себя, как это имеет место у пауков, которые ткнут нить из самих себя. Научная работа должна быть похожа на работу пчёл, которые занимаются собиранием и упорядочиванием. Эта задача «переработки» опыта выпадает на долю индукции. В итоге Бэкон приходит к убеждению, что от индукции зависят судьбы науки. Он делает индукцию центральным пунктом своих исследований. И эта методологическая установка оказалась у Бэкона явно на первом месте, в значительной степени приведя его к недооценке дедукции, к отрицанию важности в научных исследованиях силлогизма и математики.

г) Социальная утопия: «Новая Атлантида»

Незадолго до смерти, в 1623 - 1624 гг., Бэкон занят написанием «Новой Атлантиды», которую он так и не успел завершить. Здесь он обнаружил новые грани своего таланта, избрав необычную для него, хотя и довольно распространённую в предшествующей литературе тему утопии. Задолго до Бэкона она разрабатывалась в труде «Утопия» его соотечественником Т. Мором (1478 - 1538), а итальянец Т. Кампанелла (1568 - 1635) развивал её в своём «Городе Солнца», вышедшем в том же 1623 г. Но ещё раньше утопические идеи пропагандировал древнегреческий философ Платон, о чём, кстати, Бэкон не забывает упомянуть. По ассоциации с его местами из диалога «Тимей», где говорится о «великой Атлантиде», Бэкон дал своей утопии название «Новая Атлантида». Правда, к традиционному жанру утопического произведения «Новую Атлантиду» можно причислить с большими натяжками. Здесь перед нами не столько утопия, сколько предвосхищение тех благ и достижений, которых способно достичь человечество, встав на путь научно-технического прогресса. Впервые в западно-европейской мысли в «Новой Атлантиде» изложен проект государственной организации науки. Разработкой внедрением научных открытий в практику здесь занимается некий научно-технический центр под названием «Дом Соломона». Последний в какой-то мере можно назвать прообразом будущих научных обществ и академий.

д) Историческое значение творчества Ф. Бэкона

В своей книге «Эстетика Возрождения» А.Ф. Лосев отмечал, что Бэкон, «этот пророк и предтеча индуктивных и эмпирических методов в науке, опирался не только на мифы, а и на всякого рода магию и астрологию... И

покамест у Бэкона речь идёт об установлении индуктивных закономерностей, тут как будто для него достаточно внеличного мировоззрения. Но когда Бэкон начинает строить свою систему мира в целом, то здесь опять выступают на первый план его учения об идеальных и субстанциальных формах вплоть до учения о творце мира и о бессмертии души».¹

Объясняя «основное противоречие» в системе Бэкона, Лосев пишет: «Бэкон мечтал не просто об индуктивном методе, не просто о человеческом прогрессе и не просто о могуществе человека, когда он сумеет научно-техническими средствами создавать и преобразовывать природу наподобие бога... Таким образом, это научно-техническая магия, т.е. достижение чудес научно-техническим путём... Индукция ему нужна для того, чтобы творить чудеса, и притом творить их научно-технически ... Несмотря на своё постоянное пристрастие к индуктивно-эмпирическим методам, Бэкон во многом рисует картину мира так, что она отвечает и его индуктивно-эмпирическим тенденциям, и его мифологической символике»².

Впрочем, эта тесная связь науки и научной методологии с мистикой, магией, алхимией и астрологией в XVII веке была свойственна не только Бэкону. Как уже отмечалось, от этого не была свободна и мысль Ньютона. И как будет показано в дальнейшем, от мистико-магических иллюзий не удалось освободиться и Декарту.

Но религиозные мотивы в творчестве Бэкона сегодня могут заинтересовать в основном лишь специалистов в области истории философии. А его научные достижения куда более значительны. И благодаря последним он по праву признаётся «отцом» эмпиризма Нового времени, мыслителем впервые задававшимся великой целью: осуществить логическую систематизацию научной деятельности, заложить под неё прочный фундамент, очистить естествознание от пут схоластического мышления.

И пусть Бэкону свойственна известного рода недооценка надлежащей роли гипотезы и вообще теоретических моментов в научном исследовании. Тем не

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 613-614, 482.

² Там же, с. 491-492, 494, 501.

менее, в области философии он, безусловно, многого достиг, став, по сути, основателем опытной методологии.

После смерти Бэкона первоначально о нём мало вспоминали. Даже близкие ему по духу мыслители Гоббс и Локк почти не упоминают его в своих трудах. Зато Просвещение XVIII века, как в Англии, так и на континенте, зачастую прославляет Бэкона как своего великого предшественника. Культ его продолжал сохраняться на родине и в XIX веке, зато на континенте в этом столетии преобладает негативное отношение к бэконовским идеям.

1.3. Рене Декарт: рационалистический метод и картезианское сомнение

а) Жизнь Декарта

Рене Декарт (латинизированное имя - Картезий) родился в 1596 г. в семье, принадлежащей к древнему французскому роду. С 1604 по 1612 гг. Декарт обучался в иезуитской коллегии Ла-Флеш, где настолько хорошо овладел латынью, что позже некоторые свои труды («Размышления о первой философии» и другие) сочинял и издавал на этом языке. Правда, когда у Декарта появлялась потребность ознакомить общество не только со своими идеями, но и с их практическим применением, он нередко писал по-французски (на этом языке написан важнейший его трактат «Рассуждение о методе»).

В Ла-Флеш Декарт изучал наряду с грамматикой, риторикой, богословием, схоластической философией математику и физические науки. Но в основном обучение в коллегии сводилось к постижению схоластических приемов и правил, главным образом посредством усвоения содержания трактатов Аристотеля и Фомы Аквинского. Неудивительно, что под конец учебы Декарт испытал глубокое разочарование в ценности всего того, чему его обучали иезуитские наставники.

Позже в «Рассуждении о методе», делясь впечатлениями от учебы в коллегии, он писал, что «так запутался в сомнениях и заблуждениях, что, казалось, своими стараниями в учении достиг лишь одного: все более и более убеждался в своем незнании».

После окончания учебы Декарт, «читая великую книгу жизни», поступает на военную службу и даже принимает участие в Тридцатилетней войне в качестве добровольца армии баварского герцога Максимилиана. Выйдя в отставку, он некоторое время живет во Франции, путешествует по разным странам, посещает, в частности, Швейцарию и Италию, стараясь, по его признанию, «быть везде скорее зрителем, чем актером в разыгрывающихся повсюду комедиях». В 1629 г. он перебрался в Голландию, где проживал практически в течение двух десятилетий до 1649 г. В этой стране с развитой техникой инженерного искусства, мировым размахом мореходства, торговли, ремесленничества и ростовщичества он, наконец-то, обрел атмосферу, как нельзя лучше благоприятствующую его философским и научным занятиям. С другой стороны, была еще одна причина, побудившая Декарта избрать именно эту страну для проживания: в тогдашней Европе, раздираемой межконфессиональными конфликтами, Голландия оставалась единственным «островком», где сохранялись свобода мысли и веротерпимость. В письме к

одному из своих друзей Декарт советовал тому «избрать своим убежищем Амстердам», где «так свободно и спокойно».

«Декарт, - отмечает В. Асмус, - был доволен своим пребыванием в Голландии уже потому, что жизнь здесь представляла наибольшие удобства для осуществления задуманных им чрезвычайно разнообразных работ. Здесь он нашел друзей, увлеченных, так же как и он сам, изучением математических и естественных наук, удобные и спокойные условия для работы, культурные университетские города, удобные и сравнительно быстрые пути сообщения, позволявшие ему часто менять местопребывание и в случае необходимости быстро находить нужных ему для работы, для совета или просто для беседы людей. Декарт во всей мере использовал эти преимущества. Он жил в Голландии то в городах, то в сельских местностях или на фермах неподалеку от университетских городов, нигде не пуская корней, слишком глубоких и прочных, которые стеснили бы возможность быстрой в случае нужды перемены обстановки и места, но в то же время всюду обставляя свою жизнь, свои занятия и опыты с наибольшим возможным удобством и комфортом»¹.

В 1649 г., поддавшись уговорам шведской королевы Кристины, Декарт выехал в Стокгольм. Эта великосветская особа решила брать у знаменитого ученого уроки по философии, но время для них ею было выбрано крайне неудачно: в пять часов утра. Столь ранний подъем в холодную скандинавскую зиму стал для Декарта роковым. Простудившись, он через девять дней после начала болезни скончался 11 февраля 1650 г.

б) Новые задачи философии

Среди мыслителей XVII века Декарт занимает особое место. Осознав настоящую необходимость перестройки всего здания тогдашней науки, он, как никто другой из его современников, сделал многое для реализации данной задачи. По его словам, «умозрительную философию, преподаваемую в школах», следует заменить философией практической, которая может сделать нас «как бы господами и владетелями природы». Эта задача, сформулированная Декартом в 1637 г. в «Рассуждении о методе», позже им была подтверждена в изданных незадолго до смерти «Началах философии» (1644 г.). Здесь он, отталкиваясь от «обычного» обозначения философии как занятия мудростью, счел необходимым дополнить его следующим уточнением: философия - это «не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего того, что может

¹ Асмус В. Декарт. М., 1956, с.77.

познать человек; это же знание, которое направляет самую жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех науках»¹.

Казалось бы, из подобного определения философии как «практического» знания, должен был вытекать неизбежный вывод в пользу опыта и индукции, другими словами, в пользу эмпиризма, который в то время самоотверженно отстаивал в Англии Ф. Бэкон, чьи труды Декарту были известны и им высоко оценивались. Но этот вывод Декартом не был сделан. Более того, в конечном итоге он склонялся к прямо противоположному выводу: в пользу преимущественно дедуктивного способа познания. В этом обнаруживаются определенного рода издержки декартовского рационалистического метода, в котором для человека достоверным является не мир, а он сам, в котором всякое знание и всякая истина восходят в конечном итоге к самодостоверности мыслящего субъекта. По мысли немецкого философа XX в. М. Хайдеггера, человек в учении Декарта заключает в себе парадоксальным образом два противоположных момента. С одной стороны, он в принципе распоряжается всем сущим, задает всему меру для существования. С другой стороны, субъект, чтобы иметь возможность удостоверить сущее, должен удостоверить, прежде всего в себе самом. В результате происходит то, что Хайдеггер называет «забвением бытия»: мы перестаем доверять непосредственности собственных чувств и интуиции, уповая на некие «объективные истины», открытые и обоснованные с помощью формализованных методов и процедур, гарантирующих ясность и отчетливость (но вместе с тем и безличную бесстрастность) научного мышления.

в) Методическое сомнение, рационалистический метод и его правила

Уже в «Правилах для руководства ума» Декарт приступает к реализации своего плана задуманной им реформы науки и философского метода. Он перечисляет те «четкие и легкие правила», которые, по его словам, «не позволят тому, кто ими будет пользоваться, принять ложное за истинное и (которые - В.С.) ... приведут его к истинному познанию всего того, что он в состоянии постичь». Этих правил оказывается слишком много — 21 правило. И, уже в вышедшем через десять лет «Рассуждении о методе» Декарт заявляет: «вместо большого количества правил, образующих логику, я счел достаточным твердое и непоколебимое соблюдение четырех следующих.

Первое - никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с очевидностью, иначе говоря, тщательно избегать опрометчивости и предвзятости и включить в свои суждения только то, что представляется моему

¹ Декарт Р. Сочинения. Санкт-Петербург, 2006, с. 462.

уму столь ясно и столь отчетливо, что не дает мне никакого повода подвергать его сомнению.

Второе - делить каждое из исследуемых мною затруднений на столько частей, сколько это возможно и нужно для лучшего их преодоления.

Третье - придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложного, предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи.

И последнее - составлять всегда перечни столь полные и обзоры столь общие, чтобы была уверенность в отсутствии упущений»¹.

Тот метод исследования, который предлагает Декарт, - это прежде всего средство для хорошего направления разума: « Ибо мало иметь хороший ум, главное - хорошо его применять. В самых великих душах заложена возможность как крупнейших пороков, так и величайших добродетелей, и тот, кто идет медленно, может всегда следуя прямым путем, продвинуться значительно дальше того, кто бежит и удаляется от этого пути».

В основу своей реформы познания Декарт закладывает принцип самопознания: «...употребив несколько лет на ... изучение книги мира, на приобретение некоторого опыта, я однажды, - заявил он, - принял решение изучить также самого себя и употребить все силы ума на выбор путей, коими я должен следовать... Что касается мнений, воспринятых мною до сих пор, то самое лучшее - раз навсегда отрешиться от них, чтобы впоследствии

водворить на их место лучшие либо те же, но согласованные с разумом»².

Декарт приходит к выводу, что сомневаться можно и должно во всем содержании человеческого знания. Так появляется знаменитое картезианское учение о сомнении и о его преодолении. Это учение позже исследователи назовут «методологическим» (методическим) сомнением. «Я, - объясняет ход своей мысли Декарт, - давно уже замечал, что в повседневной жизни необходимо иногда следовать мнениям, заведомо недостоверным, совершенно так, как если бы они не вызывали сомнений; но желая заниматься только поисками истины, я считал, что в данном случае надо делать противоположное и отбросить как абсолютно ложное всё, в чем я мог сколько-нибудь усомниться, чтобы видеть, не останется ли после этого в моем представлении чего-либо такого, что было бы совершенно несомненным». Таковым, по мнению Декарта, не может быть ни то, что выводится из чувственного познания, «так как чувства

¹ Декарт Р. Сочинения, с. 101-102.

² Там же, с. 93-94, 98-99.

нас иногда обманывают», ни то, что проистекает из рассуждений, которые могут быть ошибочными».

«Наконец, - продолжает Декарт, - принимая во внимание, что те мысли, которые мы имеем, когда бодрствуем, могут появиться у нас и во сне, причем ни одна из них не является в тот момент истинною, я решил вообразить, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем обманчивые сновидения. Но тотчас же вслед за тем я обратил внимание на то, что, в то время как я готов мыслить, что все ложно, необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь. Заметив, что истина: я мыслю, следовательно, я существую, столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков не способны ее поколебать, я рассудил, что могу без опасения принять ее за первый искомый мною принцип философии»¹.

Суждение «я мыслю, следовательно, я существую» (Cogito ergo sum) Декарт объявляет абсолютно очевидным и достоверным; оно - тот прочный фундамент, на котором следует воздвигать все здание философии. Таков исходный путь идеализма Декарта, согласно которому факт нашей мысли ценнее факта существования нашего тела и тем более внешних объектов. Но здесь перед Декартом встала проблема нахождения пути от признания достоверности собственного существования к признанию существования внешнего мира.

К ее решению он приходит не на прямую, а окольным путем. «По Декарту, - отмечал В. Асмус, - сначала надо убедиться в достоверности существования мысли, а уже затем через существование Бога - в достоверности существования вещей». И здесь на выручку мыслителю приходит сформированный им принцип сомнения. Сомнение, рассуждал Декарт, есть признак некоторого несовершенства. Поскольку я сомневаюсь, я не могу признать, что я - существо совершенное. Но признать нечто несовершенным можно лишь при условии, если имеется критерий совершенства, по отношению к которому всё, что не достигнет этого критерия, должно расцениваться как нечто несовершенное...

Но так как сам сомневающийся и мыслящий человек несовершенен, то отсюда Декарт выводит, что и идея совершенства заключает в себе больше мощи и бытия. Поэтому она не могла быть порождена самим человеком. Она могла быть вложена в него только самим Богом. Я мыслю сомневаясь, то есть самым актом мысли свидетельствую о своем несовершенстве и, стало быть, свидетельствую о существовании высшего, чем мое, совершенства, или совершенства Бога. Я существую в качестве мыслящего, и в этом своем качестве

¹ Декарт Р. Сочинения, с. 101-102.

я нахожу в своем мышлении идею совершенства, которая может иметь источником не самого меня (так как я не совершенен), но лишь самого Бога.

г) Проблемы Бога и бессмертия души

Декартовские аргументы для доказательства бытия Бога и бессмертия души не оригинальны. Он в основном повторяет те доводы, к которым в средние века прибегали известные теологи (Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский и др.). К тому же декартовская попытка придать этим доводам столь же очевидную достоверность, какой обладает геометрия, явно неубедительна и натянута. Таким же логически необоснованным у Декарта оказывается и его попытка вывести из факта существования Бога бытие физического мира. Бог, как совершенное существо, по мысли Картезия, не может быть обманщиком, и, следовательно, мир физических тел и вещей - не иллюзия, не наваждение: он существует в действительности. Бог сразу, раз навсегда создал мир, в котором мы живем, и одновременно создал вечные математические законы и начала, в соответствии с которыми всё в мире существует и развивается.

В этой аргументации проявляется желание автора обосновать наличие Бога и заодно акт божественного творения мира посредством использования математических принципов. Такое использование математики для подкрепления богословских положений приносило в систему Декарта целый ряд противоречий, важнейшим из которых являлась попытка примирить механическую картину мира с верой в Бога.

Наличие этих противоречий у Декарта признает американский ученый Иен Барбур, который важнейшей своей задачей объявляет «попытку дать такую интерпретацию христианства, которая могла бы соотноситься и с библейской верой, и современной наукой». «В системе Декарта, - считает Барбур, - крайний дуализм материи и сознания оставлял место и для Бога, и для человеческой души... Он придерживался крайнего рационализма, считая, что лишь непосредственно различимым, «ясным и отчетливым идеям можно доверять вполне, тогда как чувственные впечатления запутаны и ненадежны. Разум постигает априорные идеи, которые не нуждаются в экспериментах для доказательства своей истинности. Наше представление о Боге является врождённым, изначальным пониманием божественного. Поэтому Декарт полагал, что Бог познаваем посредством человеческого разума, функционирующего в области идей. Однако он действительно считал, что Бог не только сотворил мир, но и постоянно его обновляет. Декарт утверждал, что время прерывисто и если бы не это непрерывное обновление Богом, мир

превратился бы в ничто. Тем не менее последовательность событий в мире определяется механическими законами материи и движения»¹.

Приводимые Декартом аргументы в пользу существования Бога и бессмертия человеческой души объявляются им «равными по своей очевидности и достоверности геометрическим истинам или даже превосходящими их». Но как раз это намерение Декарта анализировать религиозные проблемы не с теологических позиций, а с позиции разума, в терминах математической науки казалось многим богословам признаком излишней самонадеянности и греховной гордыни. Учения, хоть немного отклоняющиеся от узко догматических взглядов, тогда одинаково предавались анафеме и католической церковью и борющимися с последней различными течениями протестантизма. В частности, при жизни Декарта был сожжен в 1600 г. инквизицией на костре Джордано Бруно; в 1619 г. та же участь постигла Лючилио Ванيني, а в 1633 г. инквизиция заставила Галилея отречься от своих научных взглядов. Кстати, судилище над итальянским ученым стало для Декарта уроком на всю его оставшуюся жизнь, побудив его с этих пор проявлять повышенную осторожность при обсуждении религиозных вопросов. Эта тактика в определенной мере помогла ему. Но вскоре после его смерти Ватикан все-таки внес в 1663 году сочинение Декарта в «индекс запрещенных книг». Через 7 лет указом Людвига XIV учение Декарта было запрещено преподавать в учебных заведениях Франции.

д) Картезианство и его исторические судьбы

Но все же, преодолев эти нападки, учение Декарта выстояло, а его создатель еще при жизни стал считаться самым влиятельным мыслителем Европы. С этих пор уже никто из философов не мог игнорировать наследие Декарта. Одни поддерживали и развивали дальше основные принципы декартовской теории, другие критиковали ее, находясь к ней в явной или скрытой оппозиции.

Распространению и популяризации декартовских идей способствовало картезианство, которое в своем историческом развитии выдало несколько вариантов интерпретации этих идей. Еще был жив Декарт, когда его философские идеи обрели сторонников в Лейденском и Утрехтском университетах Голландии. Во Франции картезианство нашло прибежище в кругах янсенистов – полупротестанского движения в католицизме, которое возрождало идеи Августина и боролось с иезуитами. Из идеологов янсенизма наиболее известными картезианцами были Антуан Арно и Пьер Николь,

¹ Барбур И. Религия и наука: история и современность. М., 2001, с. 18.

издавшие в 1662 году свою знаменитую «Логику Пор-Рояля», книгу, написанную под влиянием учения Декарта. С Пор-Роялем на какое-то время оказалась связана и жизнь великого французского ученого и мыслителя Блеза Паскаля. Став в 1655 году отшельником аббатства Пор-Рояль, он принял активное участие в ожесточенной борьбе янсенистов с иезуитским орденом, написав против него свой памфлет «Письма к провинциалу» (1657).

Из Голландии и Франции картезианские идеи расходятся по Западной Европе, обретая своих последователей в Германии, Англии и Италии. Став необычайно модным учением, картезианство распространяет идеи своего основоположника на те области знания, которых он или мало касался, или вообще не разрабатывал. В первую очередь оно пытается разрешить центральную проблему системы Декарта, которая у него осталась так и до конца не проясненной: о взаимодействии между душой и телом, между мыслящей субстанцией и субстанцией телесной. Попытки решения этой проблемы в свою очередь порождают массу других проблем, которые приводят к созданию нескольких оригинальных систем. В итоге в развитии картезианства обозначаются три противоположные тенденции – к материалистическому монизму (Спиноза, 1632-1677), к идеалистическому окказионализму (Мальбранш, 1638-1715) и к теории монад и предустановленной гармонии (Лейбниц, 1646-1716).

Голландский мыслитель Б. Спиноза первый пытался в своих работах дать близкое к пантеизму и материализму истолкование картезианской философии. Душа и тело им рассматривались не как две «субстанции», а лишь как два «атрибута» единой субстанции, бесконечной, никем не сотворенной и вечной природы. Тем самым преодолевался декартовский дуализм, т.е. резкое противопоставление и отделение души от тела, мышления от протяженности.

Напротив, второй из «великих картезианцев» французский философ Н. Мальбранш представлял такое течение в западноевропейской мысли, как окказионализм (от лат. *occasio* – случай, повод), идеалистически решавшее поставленный в философии Декарта вопрос о взаимоотношении души и тела. Мальбранш заявлял, что душа и тело не могут сами по себе воздействовать друг на друга в силу кардинального различия их природы, что их взаимодействие возможно лишь при участии божественной воли.

Наконец, третьего из «великих картезианцев» Г.В. Лейбница, с одной стороны, не устраивает теория Спинозы, приводящая к почти полному отождествлению души и тела, а, с другой стороны, и учение Мальбранша, поскольку его окказионализм предполагает ежесекундное вмешательство Бога в мировые процессы. Тот, кто допускает такое вмешательство, по словам

Лейбница, обращает Бога в неловкого часовщика, не сумевшего устроить совершенный механизм и вынужденного раз за разом подправлять то, что им сделано. Единственно же оправданная позиция состоит в том, что душа и тело, существуя параллельно, все же развиваются по законам «предустановленной гармонии». Роль Бога Лейбниц сводит только к творению мира. Бог раз и навсегда в процессе этого творения согласовал физическое с духовным, подчинив первое второму и в дальнейшем предоставив им развиваться по собственным законам. «Гармония, или соответствие между душой и телом, - подчеркивал философ в одном из своих писем, - является не беспрестанным чудом, а как все вещи природы, действием или следствием первоначального, происшедшего при сотворении вещей чуда»¹.

Еще при жизни Декарта наряду с картезианством набирает силу и оппозиционное ему движение. Причем, сам философ в какой-то мере способствовал его появлению. Написав свои «Размышления о философии», Декарт в ноябре 1640 года послал своему другу и помощнику Мерсенну несколько экземпляров рукописи с просьбой взять на неё отзывы у известных ученых и теологов. На просьбу в числе прочих откликнулись английский философ-номиналист Т. Гоббс, французский философ-сенсуалист П. Гассенди и член парижского ордена иезуитов Пьер Бурден.

Присланные Гоббсом замечания носили характер коротких заметок, в которых тем не менее были затронуты важнейшие аспекты декартовской системы. Соглашаясь с ее центральным тезисом «Я – мыслящая вещь», Гоббс считал, тем не менее, нужным заметить: «Вполне может статься, что мыслящая вещь – это субъект мысли, рассудка или интеллекта и в силу этого – нечто телесное: противоположное принято автором, но не доказано, а между тем именно это соображение является фундаментом того следствия, к которому хочет подвести нас г-н Декарт». В противовес дуализму Декарта Гоббс четко формирует свой пантеистический принцип: «мы не можем отделить мышление от мыслящей материи».

А отсюда, по его мнению, «представляется необходимый вывод, что мыслящая вещь (т.е. мозг – В.С.) должна считаться не имматериальной, но материальной»².

В то же время, стоя на позициях метафизического материализма, Гоббс в своей критике Декарта склонен был сводить мыслительную деятельность к физиологическим процессам в мозгу человека.

¹ Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. М., 1982-1983, т. 1, стр. 382.

² Декарт Р. Сочинения, стр. 236.

Куда более резкими, чем у Гоббса, оказались критические замечания П. Гассенди. С позиций сенсуализма этот современник Декарта, возобновивший эпикурейскую философию, как никто другой видел слабые стороны картезианского учения. Последнее Гассенди критиковал за врожденные идеи, за дуализм души и тела, за жесткое их размежевание. С другой стороны, Гассенди с ходу отвергал рационализм Декарта, что делало его критику столь же односторонней, какой была и критика Гоббса.

Оценивая критические замечания Гассенди по адресу Декарта, итальянские историки философии Дж. Реале и Д. Антисери замечают: «Не отрицая очевидных завоеваний Декарта, он (Гассенди – В.С.) отвергает все же сам тип картезианского знания – априористический и дедуктивный, где опыту нет места. Картезианское разделение человека на душу и тело, предпосланное его философии и недоказанное, погружает нас в пучину неразрешимых противоречий. Доказательства существования бога Декарта малоубедительны, если не неприемлемы. Идею наисовершеннейшего существа вряд ли можно считать врожденной – скорее, исторически сформировавшейся... В итоге Гассенди призывает отказаться от картезианства, как и от схоластики вообще, и, освободившись от догматической метафизики, заняться, наконец, экспериментальной наукой о феноменах.»¹

В историческом споре Гоббса и Гассенди с Декартом каждая из сторон в конечном итоге осталась при своем мнении. Причина тому – коренная противоположность их мировоззренческой ориентации. Ту критику, с какой оппоненты восприняли его выводы, Декарт склонен был «отнести за счет застарелой привычки к иному суждению». «Поэтому, - заявлял Декарт, - мне кажется, что мое сочинение не столько обесценивается авторитетом ученых мужей, кои, многократно перечтя его, не могут с ним согласиться, сколько, наоборот, подкрепляется их авторитетом потому, что после столь тщательного исследования они не сумели заметить в моих доказательствах ни одной ошибки или паралогизма»².

Впрочем, той же «застарелой привычкой» неприятия неудобных «выводов» страдал и сам Декарт. Правда, это не мешало ему предлагать своим оппонентам «искать истину, причем искать ее так, чтобы остались в сохранности и не были оскорблены законы дружбы и взаимного уважения между учеными мужами».³

Сформулированное им правило научной этики Декарт не считал нужным соблюдать, когда понимал, что кое-кто из оппонентов «не стремится к истине», а, напротив, пытается исказить ее, приписав ему, Декарту, то, чего он «никогда

¹ См.: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996, т.3, с. 402.

² Декарт Р. Сочинения, с. 388-389.

³ Там же, с. 389

не думал и не писал». В этом ключе составлен ответ Декарта иезуиту П. Бурдену. Возражая последнему, философ осознавал, что теолог высказывает не свою личную точку зрения, а говорит «от имени всего ордена». И не желая навлечь на себя гнев могущественной корпорации, Декарт делал вид, будто возражает лишь против частного мнения одного из членов ордена. Тот-де волен, заявляет Декарт, «приписать мне все, что ему угодно, изобразить меня как невежду и представить в столь смешном и нелепом виде, что должен был отпугнуть всех от чтения всего того, что когда-либо было мной опубликовано»¹.

¹ Декарт Р. Сочинения, с. 390, 391.

1.4. Томас Гоббс: система механистического материализма и теория политического абсолютизма

а) Жизнь и сочинения Гоббса

Томас Гоббс, сын приходского священника и крестьянки, родился в 1588 г. Уже в детские годы он настолько основательно выучил греческий и латинский языки, что в четырнадцатилетнем возрасте в стихах переводил с греческого на латинский «Медею» Еврипида, а впоследствии многие свои сочинения писал на латинском языке.

В 1608 г. Гоббс окончил один из колледжей Оксфордского университета, где в то время обучали студентов в духе схоластической философии. Еще будучи студентом, он разочаровался в аристотелизме. В дальнейшем это разочарование приведет Гоббса в лагерь противников Аристотеля и схоластических доктрин. На философское развитие Гоббса мощное влияние оказали его личные контакты с виднейшими представителями тогдашней науки и философии: Галилеем, Бэконом, Декартом, Гассенди, Мерсенном и др.

События английской политической истории, свидетелем которых и в некотором роде даже их прямым участником оказался Гоббс, существенно повлияли на его мировоззрение. Конфликт между парламентом и королем сильно обострился во время правления Карла I (1625 - 1649).

В конечном итоге этот конфликт вылился в буржуазную революцию 1640 - 1653 гг. В ходе последней в 1649 г. был казнен Карл I и впоследствии установилась диктатура Оливера Кромвеля (1653 - 1658). Напуганный размахом революционных событий, Гоббс в 1640 г. уезжает во Францию, где в 1651 г. публикует свой самый известный труд «Левиофан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского». Его появление вызвало протесты в лагере английских эмигрантов-роялистов, недовольных резкими нападками автора на католическую церковь и его близкими к атеизму воззрениями. Вскоре Гоббс возвращается на родину, где подчиняется Кромвелю, дав ему обещание воздерживаться от всякой политической деятельности. Сам диктатор одобрительно отнесся к возвращению Гоббса, чего нельзя сказать о его противниках из лагеря клерикалов, по настоянию которых папская курия внесла сочинения «О гражданине» и «Левиофан» в «Индекс запрещенных книг».

В последние годы жизни Гоббсу покровительствует сам король Карл II Стюарт (1660 - 1685). Однако, несмотря на это, в период реставрации монархии его положение осложняется. Против него выдвигают обвинение в атеизме и свободомыслии, что на то время было весьма опасно. Гоббсу запрещено

печатать книги, имеющие отношение к религии и политике. Умер Гоббс в декабре 1679 г. на 92-м году жизни.

В предисловии к своему труду «О теле», опубликованному в 1655 г. в Лондоне на латинском языке и в следующем году - на английском, Гоббс дает краткий очерк развития научных знаний в области астрономии, физики, медицины и политической мысли. Этот очерк считается одним из самых значительных манифестов философии Нового времени.

«Я знаю - писал Гоббс, - что гипотеза суточного вращения Земли впервые была высказана древними, а с ней родилась и астрономия, т.е. небесная физика, которую позднейшие философы задушили посредством сети из слов. Таким образом, начало астрономии следует, как мне кажется, отнести не далее как к Николаю Копернику, который в прошлом столетии вернулся к воззрениям Пифагора, Аристарха и Филолая. После него, когда уже стало известно о движении земли и возникла трудная проблема - объяснить падение тяжелых тел, наш современник Галилей, преодолевая эти трудности, первым открыл нам главные врата всей физики, а именно указал природу движения. Следовательно, как мне кажется, только с него и следует начинать летоисчисление физики... До них в физике не было ничего достоверного... И лишь после них в течение очень короткого времени астрономию и общую физику отлично продвинули вперед Иоганн Кеплер, Пьер Гассенди, Марен Мерсенн.

Следовательно, физика - новое явление. Но философия общества и государства является еще более новой, она не старше (и я бросаю вызов своим недоброжелателям и завистникам, дабы они увидели, сколь немного они добились), чем написанная мной книга «О гражданине»¹.

Как явствует из этого сочинения, Гоббс одним из первых среди мыслителей Нового времени по достоинству и довольно высоко оценил эпохальные достижения корифеев научной революции. В этой области достижения Гоббса, хотя и заслуживают внимания, все же явно уступают его философским и политическим теориям.

Сегодня Гоббс известен главным образом своими политическими взглядами, изложенными им в основном в «Левиофане», из-за чего его признают одним из влиятельнейших политических мыслителей Нового времени.

Политическая известность в известной мере заслонила значимость Гоббса как автора оригинальной концепции метафизического и механического материализма.

¹ Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. М., 1964, т.1, с. 45-46.

б) Двойственный характер философской системы Гоббса

В своих сочинениях Гоббс почти не упоминает Ф. Бэкона, этого, по словам К.Маркса, «настоящего родоначальника английского материализма». Причины данного обстоятельства следует усматривать в том, что система философии Гоббса исходит из иной по сравнению с Бэконом фундаментальной для XVII в. задачи размежевания философии и теологии. Гоббс не отрицает теологии, составляющей единый комплекс с религией и полностью оправдываемой социальной жизнью. Однако в отличие от Бэкона, он не признает «естественной теологии», да еще в качестве составной части философии. Теология для Гоббса – только богооткровенное «знание», не поддающееся никакому рациональному анализу и не нуждающееся в нем.¹

Изгнав из своей философии всякого рода ссылки на сверхъестественное откровение, магию и чудеса, которыми переполнены труды Бэкона, Гоббс придал своей системе последовательную и законченную форму механистического материализма. С одной стороны, это позволило Гоббсу теснейшим образом увязать науку с математикой, что в свою очередь привело его к отрицанию декартовских врожденных идей и в целом, к решительному отбрасыванию схоластической веры в магическую силу слов, «освященных авторитетом какого-нибудь Аристотеля, Цицерона или Фомы, или какого-нибудь другого ученого мужа»².

Но с другой стороны, сведение материи к бескачественным элементам – линии, фигуре, величине, плоскости, понимание движения материи чисто механистически, приводило Гоббса к тому, что у него, по словам К. Маркса, «физическое движение приносится в угоду механистическому, или математическому движению».

В итоге, предприняв плодотворную попытку увязать опытно-индуктивный метод с рационалистическим, Гоббс все же остался на позициях методологического дуализма. Неудача попытки совместить рационалистическую дедукцию с материалистическим эмпиризмом обусловила известную двойственность и непоследовательность философской системы Гоббса.

в) Политическое учение Гоббса: теория абсолютистского государства

Наиболее существенную часть философской системы Гоббса представляет учение об обществе и государстве, излагаемое им в двух работах – «О

¹ Соколов В.В. Европейская философия XV – XVII веков. М., 2003, с. 259.

² Гоббс Т. Сочинения. М., 1991, т.2, с.71.

гражданине» и «Левиофане». По Гоббсу, познанием истинных законов гражданского общества занимается философия морали, прерогатива же политической философии – исследование того, как следует устроить общественную жизнь, чтобы в ней царили мир и согласие. Достичь этого возможно в политически устроенном обществе. Лишь оно одно способно противостоять эгоизму и злобе, свойственным людям от природы. От природы, или как формулирует это правило Гоббс, «в естественном состоянии» каждый озабочен исключительно собственными делами, любит лишь самого себя, а его важнейшим стремлением является достижение личного благополучия за счет других. «Естественное состояние» не ставит пределов притеснению и насилию одних над другими. В результате появляется ситуация, которую Гоббс определяет своей ставшей знаменитой фразой: «человек человеку волк». Иной меры блага и зла общество, в котором нет государства и власти, не знает. Соответственно у людей нет ни прав, ни обязанностей и все зависит только от того, сколько богатства и власти над другими способен захватить конкретный человек.

Но постоянная жестокая борьба людей друг с другом ставит общество на грань катастрофы. И для ее предотвращения люди создают государство, которому в лице монарха или какой-то другой власти они доверяют право распоряжаться собой и своим имуществом в соответствии с т.н. общественным договором.

Консервативно-охранительная интерпретация теории общественного договора, данная Гоббсом, существенно отличается от тех ее трактовок, которые в XVII и в XVIII вв. этой теории давали Спиноза, Локк, Руссо, Дж. Лилберн, Дж. Мильтон, Пейн и другие мыслители. Чтобы ни предписывала власть, считает Гоббс, ей следует повиноваться. Единственное исключение из этого непреложного предписания он усматривает в тех случаях, когда верховная власть посягает на некоторые неотчуждаемые права человека, такие, например, как право на жизнь, личную свободу и обладание собственным имуществом.

После заключения общественного договора правитель остается за его рамками – единственным хранителем тех прав, от которых в его пользу добровольно отказываются подданные. Власть правителя неделима и абсолютна. Гоббс – решительный противник разделения властей. По его мнению, государю следует сосредоточить в своих руках всю власть – и законодательную, и исполнительную, и судебную, ибо только в этом случае правление будет эффективным и устойчивым. В частности Гоббс полагал, что для поддержания мира и спокойствия в государстве правитель может вводить цензуру, ограничивать свободу печати, свободу слова и даже свободу совести.

Куда важнее этих свобод сохранение самого государства, которое одно способно предотвратить сползание общества к ужасающему состоянию «войны всех против всех».

Будучи приверженцем идеи безраздельного полновластия государства над всеми сторонами общественной жизни, Гоббс, вполне понятно, не мог допустить какой-либо свободы частных мнений, ибо он считал их злейшими врагами государства. «К этим частным мнениям он, прежде всего, относит религию. Гоббс отрицает всякую внутреннюю ценность или даже признание религиозной жизни; в его глазах религия имеет законное основание лишь в установленной государством форме церкви. Санкцией государства всякое суеверие – все равно какого содержания, становится религией, и воля государственной власти является, следовательно, единственным источником религиозных убеждений для доброго гражданина. Если государь – христианин, то и государство его *ipso* (следовательно) должно быть христианским, и христианство – единственной признаваемой в нем религией. Как видно, Гоббс весьма далек от терпимости.... С крайней нетерпимостью требует он, чтобы государство принуждало к полному признанию принятой им религии; но он ставит для этого условием, чтобы эта религия вполне зависела от воли государственной власти. Она должна знать, какой род вероисповеданий ее подданных окажется самым полезным для поддержания законного порядка. Самым губительным является то, когда церковные силы желают независимо от государства обладать, наряду с ним или в нем, светской властью: тогда церковь становится революционной, и против нее, как таковой, нужно бороться вплоть до полного ее уничтожения»¹.

Подход Гоббса к политическим вопросам в основном свободен от мистицизма и суеверия. В «Левиофане» он крайне негативно отзывается о клерикальных притязаниях папства, критикуя его за то, что оно пытается поставить духовную власть над светской. Гоббс настаивает на полном подчинении церкви гражданским властям. Из истории политической борьбы в Европе он делает вывод: тягостные смуты, сотрясающие ее за последние столетия, очень часто проистекают из притязаний клерикалов на обладание всей полнотой политического могущества. И из-за этого в полном соответствии со своей доктриной абсолютистского государства Гоббс настаивает на полном и безусловном подчинении церкви государству. Гоббса нередко обвиняли в атеизме. Конечно, последовательным атеистом он не был. Но, с другой стороны, верно и то, что его материализм порождал непоследовательное отношение к

¹ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 2000, т.1, с. 172 – 173.

религии и церкви и даже приводил если не к отрицанию Бога, то, по меньшей мере, к выражению сомнения в Его существовании. Материализм Гоббса не был антирелигиозным. Он был всего лишь деистическим проявлением определенного свободомыслия. Считая себя верующим человеком, Гоббс не мог согласиться с теми проявлениями религиозности, которые, по его мнению, покушались на суверенитет государственной власти, на ее право самостоятельно вести свои дела.

1.5. Бенедикт Спиноза: пантеизм, рационализм и политическое учение

а) Жизнь и творчество

Спиноза родился в 1632 году в Амстердаме в еврейской семье, которая за сорок лет до этого, спасаясь от преследований инквизиции, переехала в Голландию с Пиренейского полуострова. С детских лет он воспитывался в традициях иудаизма в местном раввинистском училище, где изучал Библию, Талмуд, каббалистические книги (в последних пантеистические представления о мире и дуалистическое учение гностицизма соединялись с иудейской традицией аллегорического толкования Ветхого завета). Помимо этого, юноша увлекался чтением трудов Маймонида (1135-1204), основополагающая идея которого о том, что Бог и мыслимые им вещи «составляют одно и то же», станет его стержневой мыслью. Об этом Спиноза говорит в своем трактате «Этика»¹. Правда, приемы, которые Маймонид применял к истолкованию Писания и которые были у него следствием искреннего убеждения в том, что наука и Писание не могут противоречить друг другу, не принимались Спинозой. Они даже побудили его позже относиться к Маймониду с нескрываемой враждебностью и едкой иронией. Такая интерпретация наследия Маймонида, который задолго до рождения Спинозы стал считаться богословами признанным авторитетом, не могло не вызывать в церковных кругах подозрения.

Конфликт Спинозы с еврейской общиной стал вырисовываться ещё в юные годы и был вызван в основном его нежеланием поступать так, как того требовала церковная ортодоксия. В «Богословско-политическом трактате» Спиноза признается: «...я здесь не пишу ничего такого, чего бы я давным-давно и зрело не обдумал; и хотя с детства был пропитан обычными мнениями о Писании, однако я не могу в конце концов не прийти к этим выводам».² Под «этими выводами» Спиноза понимал критическое осмысление с позиций разума всего того, что содержится в Библии.

Заявляя о праве самому определять свой жизненный путь, следуя лишь тому, что он «зрело обдумал», объявляя, что для него важна истина, а не карьерные соображения, Спиноза в 1656г. в возрасте 24 лет стал негоден еврейской общине, и она изгнала его из своих рядов как отступника. На Спинозу было наложено «великое отлучение». Он был проклят. С ним

¹ Спиноза Б. Сочинения. Санкт-Петербург, 2006, т.1, с.294.

² Спиноза Б. Сочинения, т.2., стр. 126

рекомендовалось «не сообщаться устно или письменно», «не оказывать ему услуг»; написанные им книги запрещалось читать.

«Великое отлучение» оказалось не таким уж и страшным. Время безраздельного господства религии проходило. Спинозу мало беспокоило проклятие, и он легко смог прожить, добывая себе средства на жизнь шлифовкой линз. Не испугало проклятие и надежных друзей Спинозы. Они продолжали поддерживать с ним общение, обсуждали все, что выходило из-под его пера, вели с ним оживленную переписку.

Но все же Спинозе пришлось покинуть Амстердам, где ему при всем желании не удалось бы укрыться от всеохватывающего контроля общины. Какое-то время он проживал в окрестностях, в небольшой деревне, позже перебрался в Рейнсбург, вблизи Лейдена, оттуда в Ворбург. С 1670 г. Спиноза – уже в Гааге. Здесь он и умер от чахотки в 1677 г. в возрасте 44 лет. При жизни Спинозы были опубликованы лишь две его работы: «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом» (1663) и «Богословско-политический трактат» (1670). Первая была издана под именем автора, вторая анонимно. Его основной трактат «Этика» был опубликован после смерти в 1677 г. вместе с «Трактатом об усовершенствовании разума», «Политическим трактатом» и «Перепиской».

В своих «Лекциях по истории философии» Гегель, рассматривая «обстоятельства жизни Спинозы», счел необходимым отметить необычайную личную «неприхотливость философа, который, имея богатых друзей и могущественных покровителей ..., все же жил бедно» и даже отверг несколько предложений значительных подарков¹. Среди этих «предложений» была в частности просьба к Спинозе «принять на себя должность ординарного профессора философии» в Гейдельбергском университете. От имени пфальцского курфюрста Карла Людвига Спинозе было обещано: «Вам будет предоставлена широчайшая свобода философствования, которой – он надеется – Вы не станете злоупотреблять для потрясения основ публично установленной религии». Но Спиноза не счел нужным «воспользоваться этим прекрасным случаем». Ибо, по его словам: «Я не знаю, какими пределами должна ограничиваться предоставленная мне свобода философствования, чтобы я не вызвал подозрения в посягательстве на публично установленную религию»².

Всякий раз, когда перед Спинозой вставала дилемма: или сохранить «свободу философствования» в условиях независимой ни от кого одинокой жизни, или вступить на публичное поприще, но пожертвовать своей свободой,

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Санкт-Петербург, 1994, книга третья, с.344.

² Спиноза Б. Сочинения, т.2, с. 488, 489.

он избирал первое, решительно отвергая второе. От этого принципа Спиноза никогда не отступал, предпочитая добывать средства для жизни утомительной и далеко не безопасной для здоровья шлифовкой линз. Тем самым, как ему казалось, он сохранял за собой право на непредвзятое суждение обо всем, что считал полезным для себя и общественного блага.

Впрочем, эта щепетильность не мешала ему проявлять незаурядное мужество, когда дело казалось защиты того, что он признавал самым ценным в жизни – «свободу суждения». «Поэтому, - заявлял Спиноза, - свобода суждения тем более должна быть допущена, что она, безусловно, есть добродетель и не может быть подавлена; не говорю уже о том, что эта свобода в высшей степени необходима для прогресса наук и искусств, ибо последние разрабатываются с успехом только теми людьми, которые имеют свободное и ничуть не предвзятое суждение».

б) Философская система Спинозы

Ее формирование происходило в основном под воздействием трех важнейших факторов. Во-первых, это – пантеистическая метафизика, во-вторых, картезианская теория познания и, толерантности, получившие широкое распространение в Голландии XVII в.

С пантеизмом Спиноза ознакомился не из сочинений таких его классиков, как Плотин, Эриугена или Бруно, а из более поздних, преимущественно еврейских его представителей. Но при этом пантеистическое учение Спинозы оказалось настолько далеким от еврейских корней, что известный израильский автор из Еврейского университета в Иерусалиме Колетт Сират вынуждена признать: «Спиноза, чья философская система, несомненно является одной из самых оригинальных среди тех, что были созданы евреями, был, конечно же, еврейским философом; однако его философию нельзя считать еврейской философией, хотя она глубоко укорена в традиции, - потому что он отверг эту традицию и не желал, чтобы она составила часть его системы (изложенной им в «Этике»)¹.

По сути такую же интерпретацию роли и места пантеистических идей в системе Спинозы давал и крупнейший немецкий философ В. Виндельбанд: «Пантеизм был философской атмосферой XVI и XVII столетий; он был тем воздухом, который Спиноза должен был повсюду вдыхать, после того как завоевал себе свободу научного самообразования. И Спиноза был до глубины проникнут этими мыслями о мировом единстве.... В истории философии немногие системы столь всецело проникнуты религиозным духом, как система

¹ Колетт Сират. История средневековой еврейской философии. Иерусалим, Москва. 2003, с.26.

Спинозы. Но, конечно, это не дух какой-либо церкви или какого-либо исповедания, а именно то, стоящее выше всяких исповеданий, стремление, которое характеризует мистику во всех формах ее проявления»¹.

Будучи учением о том, что бог заключен во всех вещах, в природе и людях, пантеизм заинтересовал Спинозу тем, что провозглашал все существующее в мире единым. Вполне в духе своей системы Спиноза не считал нужным проводить разграничение между богом-творцом, созданным им миром и людьми. В письме к Г. Ольденбургу философ писал: «... Я считаю Бога имманентной причиной всех вещей, а не трансцендентной, я утверждаю, что все находится в Боге и в Боге движется»².

Помимо пантеизма на формирование философских взглядов Спинозы оказало мощное воздействие и учения Декарта. Об этом можно судить по первому сочинению голландского мыслителя, которое он посвятил анализу картезианства. Правда, под конец жизни Спиноза существенно пересмотрел свое отношение к философской системе Декарта, в которой он с поразительной четкостью отмечает кардинальные на его взгляд недостатки и слабости. В «Этике» Спиноза заявляет: «Я не могу, право, достаточно надивиться, как философ, строго положивший делать выводы только из начал, которые достоверны сами по себе, и утверждать только то, что познает ясно и отчетливо, и так часто порицавший схоластиков за то, что они думали объяснить темные вещи скрытыми свойствами, как этот философ принимает гипотезу, которая темнее всякого темного свойства. Я спрашиваю, что понимает он под соединением души и тела... Но Декарт признал душу настолько отличной от тела, что не мог показать никакой единичной причины ни для этой связи, ни для самой души, и ему пришлось прибегнуть к причине всей Вселенной, т.е. к Богу»³.

Для Спинозы, по словам Гегеля, «душа и тело, мышление и бытие, перестают быть особенными, отдельными вещами, существующими каждая сама по себе. Таким образом, Спиноза совершенно устранил дуализм, существующий в картезианской системе...»⁴.

Наряду с Декартом Спинозу считают одним из великих создателей системы философского рационализма XVII в. «Особенность его системы, - заявляет В. Виндельбанд, - состоит в том, что она заставляет рационализм служить мистицизму и пытается удовлетворить благоговейное стремление религиозного

¹ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 2000, т.1, с. 225, 226.

² Спиноза Б. Сочинения, т.2, с. 546.

³ Спиноза Б. Сочинения, т.1, с. 454.

⁴ Гегель Г.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. Санкт-Петербург, 1994, с. 343.

чувства посредством наистрожайшей ясности и отчетливости мышления... Но, с другой стороны, в учении Спинозы эти две резкие противоположности, мистицизм и рационализм, соприкасаются друг с другом лишь для того, чтобы тем сильнее оттолкнуться»¹.

Говоря о воздействии на Спинозу идей свободомыслия и толерантности, нельзя не отметить того, что его отношение к религии давно уже является предметом ожесточенных споров и дискуссий. Одни исследователи считают его позицию в религиозном вопросе всего лишь «теологическим привеском», маскирующим пантеистическую или даже атеистическую форму спинозовского материализма. Другие ученые, напротив, заявляют, что для Спинозы отождествление природы с Богом было существенным элементом его системы, что, наконец, высший смысл пропагандируемой им нравственности он видел в «благочестивом познании Бога».

Как первая, так и вторая точка зрения являются односторонними, не учитывающими всех сложностей и противоречий, присущих мировоззрению Спинозы. Конечно, нет оснований подвергать сомнению его глубокую личную религиозность. Но эта религиозность была религиозностью особого рода, религиозностью ученого, бесстрашно отстаивающего свое право толковать религиозные принципы так, как они ему представлялись с позиции истины. Не приходится удивляться, что еще при жизни Спинозы его учение вызвало протесты и возмущение у приверженцев традиционных догматических взглядов, которые увидели в этом учении лишь аморализм, безбожие и еретическое самомнение.

Крайнее недовольство у Спинозы вызывало суеверное недомыслие, препятствующее истинному, с его точки зрения, познанию веры. «Между религией и суеверием, - писал он в одном из своих писем, - я признаю главным образом то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия - мудрость»². Религия Спинозы - рафинированная религия ученого, пытающегося освободить пространство веры от всего того, что не согласовывается с принципами научного подхода. В этом плане Спинозу можно рассматривать как основоположника научной критики Библии и Талмуда. «Общее правило толкования Писания, - заявляет Спиноза, - таково: не приписывать Писанию ничего, чего мы не усмотрели бы самым ясным образом из его истории»³. Поступая согласно этому «правилу», Спиноза готов признать значимость нравственных предписаний, содержащихся в священных книгах христианства и

¹ Виндельбланд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 2000, т.1, с. 250-251.

² Спиноза Б. Сочинения, т.2, с.546.

³ Там же, с.173.

иудаизма, но одновременно протестует против попыток признать какую-то ни было ценность этих книг в деле познания научной истины. Он доходит до прямо-таки крамольных выводов о наличии в священных книгах множества противоречий и разночтений, о том, что Писание «тут или там... противоречит разуму».

Все это побуждает Спинозу к смелому выводу о необходимости принципиального размежевания философии и теологии. Он заявляет, «что Писание... с философией ничего общего не имеет, но что как одно, так и другая опираются на свою собственную пяту»¹; «наконец, что между верой, или богословием, и философией нет никакой связи, или никакого родства... Ведь цель философии есть только истина, вера же, как мы обстоятельно показали – только повиновение и благочестие».

Те, кто не умеет отделять философию от богословия, заявляет дальше Спиноза, спорят о том, должно ли Писание служить разуму или наоборот, разум – Писанию. Как те, так и другие, по его мнению, целиком заблуждаются. «Следовательно, кто желает приспособлять его (Писание – В.С.) к философии, тот, конечно, припишет пророкам многое, о чем они и во сне не думали, и превратно истолкует их мысль; кто же, наоборот делает философию служанкой богословия, тот обязан принять предрассудки древней черни за божественные вещи и занять и ослепить ими ум. Стало быть, и тот и другой будут говорить нелепости: один – без разума, а другой – с разумом».²

в) Политико-нравовое учение Спинозы: свобода как гарантия «сохранения мира в государстве»

В примечаниях к «Богословско-политическому трактату», написанных Спинозой после публикации этой книги, есть одно крайне важное для оценки его взглядов на государство и право замечание: «В каком бы государстве человек ни был, он может быть свободен. Ибо человек, несомненно, постольку свободен, поскольку он руководится разумом. Но разум (заметьте, Гоббс думает иначе) всячески советует мир; последний же может удержаться только в том случае, когда общие права государства сохраняются ненарушенными. Следовательно, чем более человек руководится разумом, т.е. чем более он свободен, тем постояннее он будет сохранять права государства и исполнять приказание верховной власти, подданным которой он состоит»³.

¹ Спиноза Б. Сочинения, т.2, с.12, 167.

² Там же, с. 168.

³ Там же, с. 243.

Как следует из этого замечания, а заодно и из многих других мест в «Богословско-политическом трактате», Спиноза склонен был считать государство единственным гарантом сохранения прав и свобод каждого из своих граждан. Причем, под таким государством он разумел не всякое, а лишь демократическое государство, которое им иногда отождествлялось с республикой, «где высший закон есть благо всего народа, а не повелителя» и где «каждый, когда он захочет, может быть свободным». Такое государство, с точки зрения Спинозы, «наиболее естественно и наиболее приближается к свободе»; в нем «все пребывают равными» перед законами¹.

Образцом такого демократического государства Спиноза считал свою страну – Голландию. По его словам, «в этой цветущей республике и великолепном городе (Амстердаме – В.С.) все, к какой бы нации и секте они не принадлежали, живут в величайшем согласии»².

В политико-правовом учении Спинозы первостепенное место отводится свободе. Заканчивается «Богословско-политический трактат» настоящим панегириком свободе. Но эта свобода для Спинозы имеет четко очерченные рамки. Она не должна предполагать «что-нибудь против принятых законов». К тому же «эта свобода не только может быть допущена без нарушения в государстве мира, благочестия и права верховной власти, но ее должно допустить, чтобы все это сохранить». И пусть Спиноза протестует против того, чтобы правительственными органами «к суду привлекались мнения разномыслящих лиц», а заодно и против того, чтобы власти хвастались, «будто они непосредственно избраны Богом и их решения божественны», тем не менее из политико-правового учения Спинозы совершенно неясно, как, с помощью каких механизмов будут сохраняться в обществе согласие и спокойствие.

К решению данной задачи в конце XVII в. приступит Дж. Локк. Согласно его учению о разделении властей должны быть разграничены сферы влияния законодательной и исполнительной власти, и пределы властвования государства следует ограничить теми самыми правами граждан, для защиты которых государство и создано. Кроме того, признавая за гражданами право на восстание против власти, если та будет нарушать «естественные права» (на жизнь, свободу, собственность и на защиту этих прав) Локк в отличие от Спинозы четко проводил мысль о том, что страх перед восстанием побудит правительство воздерживаться от деспотических методов правления.

¹ Там же, с.182.

² Там же, с. 231.

1.6. Джон Локк: «новый эмпиризм» политическая доктрина либерализма и учение о веротерпимости

а) Жизнь и творчество

Джон Локк – завершитель и систематизатор целого ряда идей и концепций XVII века. Во-первых, испытав влияние, с одной стороны, эмпирически ориентированных мыслителей Ф. Бэкона, Т. Гоббса, с другой – рационалиста Р. Декарта, Локк сформулировал основы «нового эмпиризма», в основу которого он положил принцип сенсуалистического истолкования знания (согласно ему в разуме нет ничего, что предварительно не было бы опосредствовано деятельностью органов чувств, опирающихся на опыт). Во-вторых, находясь под влиянием идей английской буржуазной революции, Локк способствовал становлению идеологии политического либерализма, в рамках которой доктрина народного суверенитета вместе с идеей неотчуждаемых прав личности и знаменитая теория разделения властей заняли важнейшее место. В-третьих, Локк отстаивал самую широкую веротерпимость, высказывался за полное невмешательство государства и церкви в дела друг друга.

Джон Локк (1632 – 1704), выдающийся английский мыслитель XVII века, родился в небольшом городке графства Сомерсет на юго-западе Англии в индипендентской (левопуританской) семье мелкого судейского чиновника. Детские и юношеские годы Локка пришлись на тот период в истории Англии, когда необычайно обострившаяся борьба буржуазии с приверженцами феодально-клерикальных кругов привела к ожесточенному конфликту между королём и парламентом. Этот конфликт в конце концов вылился в гражданскую войну, казнь короля Карла I в 1649 году. Примечательно, что отец будущего философа во время английской буржуазной революции 1648 г. участвовал в гражданской войне в качестве капитана на стороне парламента против королевской армии.

Закончив Вестминтерскую монастырскую школу, Локк поступает в 1652 г. в Оксфордский университет, схоластическое преподавание в котором его не удовлетворило. В 1658 г. после завершения учёбы он остаётся в университете преподавателем греческого языка и риторики. В 1664 г. Локк вступает на дипломатическое поприще в качестве секретаря английского посольства при Бранденбургском дворе. Вскоре он сближается с графом Эшли, впоследствии получившим титул лорда Шефтсбери. Поселившись в доме последнего, он выполняет там работу семейного врача. После назначения в 1672 г. Шефтсбери лорд-канцлером Англии, Локк становится его секретарём.

Когда покровитель Философа подвергся на родине преследованиям и был вынужден эмигрировать в Голландию под покровительство Вильгельма Оранского, вскоре вслед за ним в 1683 г. последовал и Локк. В течение пяти последующих лет он оставался в Голландии, пребывая в постоянной опасности быть выданным английскому правительству. На родину Локк вернулся после того, как в 1688 г. Вильгельм Оранский был приглашён парламентом занять английский трон. Свержение последнего Стюарта Иакова II и вступление на престол Вильгельма Оранского позволило Локку снова заняться активной государственной деятельностью. Он становится идеологом политического компромисса между буржуазией и дворянством, компромисса который явился стержнем «славной революции 1688 г.».

Первые работы, написанные Локком, если исключить небольшие медицинские трактаты 1668 - 1669 гг., посвящены размышлениям на тему политики и религии, к которым в то время было приковано внимание английского общества. К этим работам относятся «Первое письмо о веротерпимости» (1685 - 1686) и «Второе и Третье письмо о веротерпимости» (1690 и 1692). В них уже отчётливо проявились революционные настроения автора. В числе борцов за веротерпимость, свободу совести и веры Локк приобрёл широкую известность в Европе. Защита веротерпимости побудила Локка более подробно изложить свои социально-политические воззрения в «Двух трактатах о правлении», первый из которых был написан им в 1689 г. и опубликован в следующем году.

В 1690 г. выходит в свет самый известный труд Локка «Опыт в человеческом разумении», над которым он работал почти двадцать лет. В нём Локк систематически изложил свои философские, главным образом гносеологические и онтологические, воззрения.

В 1693 г. Локк публикует «Мысли о воспитании». В этом сочинении, содержащем целостную педагогическую концепцию, он выступил теоретиком новой буржуазной науки о воспитании. Здесь он объявил, что целью педагогики должно быть приобретение учениками полезных для общественной жизни знаний: «Хорошее воспитание детей настолько является долгом и интересом родителей и благополучие нации настолько зависит от него, что каждому бы следовало серьёзно принимать его к сердцу и ... содействовать со своей стороны повсеместному осуществлению того способа воспитания молодёжи с учётом различных условий её жизни, который всего легче, быстрее и вернее способен создать добродетельных, дельных и способных людей в границах их различных призваний»¹.

¹ Локк Дж. Сочинения в трёх томах. М., 1988, т.3, с. 410-411.

В 1695 г. Локк издаёт «Разумность христианства», своё сочинение на религиозно-философскую тематику. Этой же тематике посвящены и некоторые его произведения, среди которых большой интерес представляют две работы, вышедшие из печати уже после смерти Локка: «Пересказ и примечания к Посланиям святого Павла...» и «Опыт для понимания Посланий святого Павла».

б) «Новый эмпиризм»: сенсуалистическая эпистемология и опытное познание

В центре внимания Локка, прежде всего в его основном философском труде «Опыте о человеческом разумении», - проблемы теории познания. Он подробно исследует разум, его способности, функции и пределы, т.е. те же вопросы, которые до него анализировались Ф.Бэконом. Поэтому учению Локка обычно дают то же название, что и учению Бэкона: «эмпиризм». Как один, так и другой увязывают знание с опытом; смысл же самого знания они формулируют однотипно: нет знания без опыта.

И всё же между их учениями обнаруживается определённое расхождение.

У Бэкона опытное познание целиком базируется на чувственном восприятии, а последнее и есть опыт. Локк считает чувственное восприятие лишь исходным материалом для опыта. Локк заявляет: «нет ничего в интеллекте, чего раньше не было бы в ощущениях, в чувствах»; «на опыте основывается всё наше знание». Сознание новорождённого – это «пустое помещение», «чистая доска» (*tabula rasa*), и только опыт, состоящий прежде всего из ощущений, наполняет его содержанием. Эмпиризм Локка, таким образом, оказывается намного радикальнее бэконовского, отчего его в истории философии принято называть «новым эмпиризмом».

«Согласно эмпиризму Ф.Бэкона, - отмечает И.Нарский, - ощущения опираются на «опыт» людей, а «опыт» судит о природе вещей вне нас. Но механизм возникновения ощущений в процессе общения человека с внешним миром не привлёк к себе внимание Бэкона, его интересовали дальнейшие судьбы уже приобретённого людьми опыта. Сенсуалистическое положение «нет ничего в разуме, чего не было бы прежде в ощущениях» высказывалось уже Гоббсом и Гассенди. Однако всесторонне разработать обоснование эмпиризма в плане материалистического сенсуализма выпало на долю Локка. Если Бэкон обращался к опыту как к чему-то просто наличному, то Локк стремится выяснить его происхождение, развитие и строение. Бэкон и Гоббс пользовались абстракциями, мало задумываясь над их генезисом и структурой; Локк же,

используя выдвинутый Бэконом принцип обобщающего комбинирования, постарался прояснить и этот вопрос»¹.

Строя концепцию знания на принципах сенсуализма, Локк не мог не выступить с критикой весьма влиятельных в то время представлений об априорности и внеопытности знаний. Он доказывает, что все без исключения общие принципы только кажутся нам врождёнными, в действительности же за ними скрывается опыт, более или менее бессознательно накапливаемый. Поэтому «идеи и понятия не рождаются вместе с нами, так же как искусства и науки»². Легче всего это доказать, обратившись к анализу представлений о добродетели, существующих у разных народов. «Добродетель по большей части, - заявляет Локк, - одобряют не потому, что она врождённа, а потому, что она полезна»³. Огромная пестрота, неустойчивость и противоречивость моральных представлений обнаруживаются у различных народов, а иногда и одного и того же народа в разное время.

Опровергая врождённость идей, Локк не останавливается и перед отрицанием врождённости идеи Бога. Правда, у него, по мнению В.Соколова, отрицание этой идеи, «сопровождается признанием её происхождения совершенно иным, не интуитивным, а опытным путём»⁴.

в) Политическое учение: доктрина народного суверенитета и теория разделения властей

Установление в 1688г. парламентарной (конституционной) монархии в Англии открыло крупной буржуазии и обуржуазившемуся дворянству реальный доступ к управлению государством. Осуществилось тем самым то, к чему до этого, ещё в годы эмиграции, призывал Локк. Поэтому, вернувшись на родину, он нашел здесь полное признание и заслуженные почести, концептуально оформив доктрину либерализма – прогрессивной буржуазной идеологии домонополистической эпохи.

В том же году, когда вышел в свет «Опыт о человеческом разумении», Локк опубликовал свой основной политический труд – «Два трактата о государственном правлении». В нём Локк, как и Гоббс, исходит из предположения о том, что до появления организованных обществ с законами и правительствами люди, возможно, пребывали в естественном состоянии. Однако в отличие от Гоббса, считавшего, что в этом предгосударственном

¹ Нарский И. Джон Локк и его теоретическая система. – Локк Джон. Сочинения в трёх томах. М., 1985, т.1, с.28.

² Локк Д. Сочинения в трёх томах, т.1, с.96

³ Там же, с.183.

⁴ Соколов В.В. Европейская философия XV – XVII веков. М., 2003, с.379.

общежитии не существовало другого закона, кроме «войны всех против всех», Локк полагал, что во все времена, даже тогда, когда ещё не существовало государства, люди жили в состоянии равенства, пользовались равными правами, были «равными между собой без какого-либо подчинения или подавления». Будучи разумными существами люди, по мнению Локка, просто не позволили бы себе докатиться до изображаемого Гоббсом состояния войны всех против всех.

И всё же в естественном состоянии, считает Локк, отсутствовали органы, которые позволяли бы беспристрастно решать споры между людьми, наказывать виновных в нарушении естественных законов, а это в свою очередь порождало неуверенность и дестабилизировало общественную жизнь. Поэтому для надлежащего обеспечения своих прав и защиты своей собственности люди согласились образовать политическое сообщество – государство. Пределы его власти устанавливаются теми самыми правами граждан, для защиты которых оно было создано. Государство, считает Локк, призвано не ограничивать свободу и инициативу людей, и гарантировать их. Его «великая и главная цель» состоит в обеспечении, сохранении и реализации гражданских прав и свобод: жизни, здоровья, свободы, «владения такими внешними благами, как деньги, земли, дома, домашняя утварь и т.п.»

Важнейшим условием защиты прав и свобод граждан Локк провозглашал соблюдение принципа разграничения полномочий законодательной и исполнительной власти (последняя у него включала в себя и судебную власть). Это разграничение, по его мнению, позволит не допустить узурпации кем-либо всей полноты государственной власти и предотвратит возможность её деспотического использования. Первое место в иерархии властей отводится власти законодательной как верховной в стране. Иные власти должны подчиняться этой верховной власти. Все власти должны действовать ради общественного блага.

Поэтому у сообщества, как считает Локк, остаётся право «устранять или заменять законодательный орган, когда народ видит, что законодательная власть действует вопреки оказанному ей доверию. И таким образом, сообщество постоянно сохраняет верховную власть для спасения себя от покушений и замыслов кого угодно, даже своих законодателей, в тех случаях, когда они окажутся настолько глупыми или настолько злонамеренными, чтобы создавать и осуществлять заговоры против свободы и собственности подданного»¹.

¹ Локк Дж. Сочинения в трёх томах, т.3, с.349

г) **Философия религии. «Послание о веротерпимости»**

Наряду с разработкой эмпирической теории познания и доктрины политического либерализма Локк внёс значительный вклад в пропаганду самой широкой веротерпимости. До конца своих дней он отстаивал программу предоставления гражданам свободы выбора и исповедания религии, требовал равноправия для различных религиозных общин и отделения церкви от государства.

В «Послании о веротерпимости» и в ряде других работ, где Локк касается религиозных проблем, он высказывается в защиту свободы совести как неотъемлемого права каждого человека, требует полнейшего размежевания веры и разума. В письме епископу К.Э. Стиллингфлиту он заявляет: «Вера стоит сама по себе и на своих собственных основаниях. Она не может быть снята с этих оснований и помещена на основании познания. Эти два основания так далеки от того, чтобы быть одним и тем же, или от того, чтобы иметь что-нибудь общее, что, когда вера доведена до достоверности, она разрушается. Тогда это уже более не вера, а знание»¹.

В «Послании о веротерпимости» Локк, не ограничиваясь простым провозглашением принципа размежевания веры и знания, указывает, как реализовать этот принцип на практике, в общественной жизни. «Прежде всего, - заявляет он, - я считаю необходимым различать вопросы государственные и религиозные и должным образом определить границы между церковью и государством... Государственная власть не должна государственным законом предписывать символы веры, т.е. догматы, или то, как именно следует чтить бога... Никто не должен в делах религии испытывать принуждение со стороны закона и вообще подвергаться какому бы то ни было насилию... Насколько же спокойнее станет государству, когда увеличится число его помощников, когда не станет никакой дискриминации граждан по религиозным причинам, когда все добрые граждане, к какой бы церкви они не принадлежали, будут пользоваться равной благосклонностью государя и равным справедливым покровительством законов»².

Какой бы смелой не представлялась позиция Локка в религиозном вопросе, всё же нельзя не заметить того, что он оказался не до конца последователен при её реализации. Ратуя за равноправие различных конфессий, оставаясь убеждённым защитником веротерпимости, он, однако, не считал нужным предоставлять гражданские права католикам и атеистам. Это может показаться

¹ Локк Дж. Сочинения в трёх томах, М., 1985, т.2, с. 354.

² Локк Дж. Сочинения в трёх томах, М., 1988, т.3, с. 94, 96, 126, 128.

странным, поскольку Локк, с одной стороны, выступает против любого принуждения в делах веры, с другой, не устаёт повторять, что христианство тем скорее обнаружит свою прочность, чем более будет полагаться на истину, не прибегая для её торжества к насилию. Более того, он требует терпимого отношения к верованиям евреев, магометан и даже язычников. Исключая католиков из этого ряда, Локк руководствовался отнюдь не религиозными, а политическими соображениями, поскольку полагал, что у приверженцев римско-католической церкви привязанность к Ватикану будет превалировать над служением своему отечеству. Что касается атеистов, то Локк здесь придерживался господствовавших в его время традиционных взглядов, в соответствии с которыми безбожие ассоциировалось с безнравственностью, с разрушением основ человеческого общежития.

Заключение

Воздействие Локка на философию и социально-политическую мысль, ставшее заметным под конец его жизни, необычайно усилилось после его смерти. Просвещение во многом выросло на провозглашённых Локком идеях «нового эмпиризма», свободомыслия и веротерпимости.

Инициированный Локком «новый эмпиризм» стал одним из влиятельнейших философских учений XVIII века. Заметный вклад в его развитие внесли соотечественники Локка Дж. Беркли (1685 - 1753) и Д. Юм (1711 - 1776), которые, правда, хотя и называли себя последователями Локка, постарались устранить из его учения элементы материалистических идей. Беркли, отталкиваясь от локковского понятия опыта, истолковал его по-своему. В итоге субъективный идеализм Беркли подвергает сомнению существование какой-либо реальности вне и независимо от нашего сознания. Отвергая вслед за Локком врождённость идей, Юм в свою очередь не соглашался признавать их появление в душе результатом воздействия внешних объектов на наши органы чувств и объявлял проблематичным само это внешнее воздействие.

Во Франции приверженцами Локка выступила группа мыслителей (Вольтер, Кондильяк, Руссо, Монтескьё и др.), из которых Вольтер первым высоко оценил философское наследие Локка. Высланный из страны за пропаганду антифеодальных и антиклерикальных идей он три года (с 1726 по 1729) провёл в Лондоне, где основательно изучил политические учреждения и философские учения Англии. Результатом его пребывания здесь стали «Философские письма», опубликованные в 1733 г. на английском, а в 1734 г. на французском языке. Проникнувшись идеями английского эмпиризма и свободомыслия, Вольтер становится их страстным пропагандистом.

«Излагая свои впечатления об Англии, Вольтер обличал царившие во Франции феодальные порядки, религиозную нетерпимость и мракобесие. Он противопоставляет гражданские свободы в Англии французскому политическому абсолютизму, излагает принципы эмпирической философии Бэкона, Локка и Ньютона».

Среди английских мыслителей Вольтер выше всех ставил Локка. «Возможно, - писал он, - не существовало духа более глубокого и методичного, чем Локк... Разрушив теорию врождённых идей... Локк установил, что все наши идеи, представления поступают к нам от органов чувств, он изучил простые и сложные идеи, отследил сознание человека во всех его процессах»¹.

Наряду с Вольтером последовательная попытка развития эмпиризма Локка была осуществлена в рамках французского Просвещения Кондильяком. Разработанная им теория познания «в некотором роде является гносеологией Просвещения, где эмпиризм Локка сведён к ясной форме сенсуализма с единственным доминирующим принципом ощущения»².

Весьма значительным оказалось воздействие Локка и на политическую мысль Просвещения. Его идеи конституционного государственного права и разделения властей в XVIII веке были подхвачены французским мыслителем Ш. Монтескье (1689 - 1755), который придал политическому учению своего английского предшественника более развитую и систематическую форму.

Помимо Франции политические идеи Локка с восторгом были восприняты в англоязычных странах. По мнению профессора Броуновского университета в Нью-Йорке Бертон М. Лейтера, философия Северной Америки, Великобритании и Британского содружества – это в большинстве случаев комментариев к Локку и развитие его теорий: «Его политические теории оказали глубокое воздействие на весь – западный и незападный – мир благодаря его влиянию на британцев, французов и американцев. Отцы – основатели Соединённых Штатов прямо обращались к его идеи в Декларации независимости и Американской конституции – особенно в пунктах, посвящённых разделению властей, отделению церкви от государства, религиозной свободе и в остальных положениях Билля о правах. Британская конституция также опиралась на его идеи»³.

¹ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. М., 1996, т.3, с.494.

² Там же, с. 494.

³ Великие мыслители Запада. М., 1998, с. 317.

1.7. Рационалистическое учение Готфрида Лейбница

В немецком мыслителе Готфриде Вильгельме Лейбнице (1646 – 1716) поражает в первую очередь многообразие его талантов, интересов и кипучей деятельности. В своей книге «Изложение, развитие и критика философии Лейбница» Л.Фейербах писал: «Философия и математика – науки, которым Лейбниц главным образом обязан своей бессмертной славой, не были, однако, тем единственным, что привлекало к себе и занимало его в юности и в последующие годы. Его интересы были прямо безграничны, его занимали все науки ... Он всегда «учился с жадностью», с неутомимой энергией продолжал учиться всю свою жизнь; плодом этого многостороннего или даже всестороннего образования был его неизмеримый, повсюду поспевающий, удивительный энциклопедизм; этот энциклопедизм поражал не столько своим охватом, сколько качественно, ибо это не было многознайством, как мертвое достояние памяти, это была гениальная творческая энциклопедичность. Его голова вовсе не походила на гербарий; его знания были осмысленны, они побуждали его к плодотворной работе ... Все духовные дарования, которые обыкновенно встречаются по частям, в нём объединялись: способности учёного в области чистой и прикладной математики, поэтический и философский дар, дар философа-метафизика и философа-эмпирика, историка и изобретателя, память, избавляющая его от труда перечитывать то, что однажды было написано, подобный микроскопу глаз ботаника и анатома и широкий кругозор обобщающего систематика, терпение и чуткость учёного, энергия и смелость самоучки и самостоятельного исследователя, доходящая до самых основ».¹

Из мыслителей XVII века Лейбниц больше других может быть признан самым сложным и противоречивым. Иногда на этом основании делается ошибочный вывод о хаотичности его творчества, об отсутствии в нём «законченного, связанного, систематического изложения и развития». Но более основательное изучение наследия Лейбница позволяет придти к признанию того, что в этом наследии всё же присутствует определённая систематичность. Она, конечно, не до конца последовательна, главным образом из-за того, что Лейбниц всю свою жизнь безуспешно пытался сочетать и примирить трудно совместимые начала – науку с теологией, рационализм с религией, механицизм с диалектикой. «Взгляды Лейбница не раз претерпевали изменения, но они шли в направлении решения проблемы создания законченной системы, примиряющей противоречия, стремящейся учесть все детали действительности,

¹ Фейербах Л. История философии. М., 1967, т.2, с.120.

- как наглядной, так и абстрактной, - системы, которую Лейбниц, конечно представлял лишь фрагментарно»¹.

Нельзя не заметить и того, что в работах Лейбница, даже в тех, которые на первый взгляд представляются сугубо религиозными, рационалистическое начало в конце концов берёт верх и неизменно выступает на передний план. И именно благодаря этому Лейбницу удалось

внести заметный вклад в целый ряд разнообразных наук. В математике он разработал дифференциальное и интегральное исчисление, в физике одним из первых предвосхитил закон сохранения и превращения энергии, в геологии предложил учение о происхождении Земли и солнечной системы, в биологии – теорию эволюции. Особенно значительны его достижения в области математической (символической) логики, основоположником которой он считается. Что касается собственно философских работ Лейбница, то хотя в них постоянно присутствует намерение автора сочетать и согласовывать с религиозными философские идеи, всё же и здесь философ берёт верх над верующим.

Главные философские труды Лейбница – «Рассуждения о метафизике» (1680), «Новая система природы» (1695), «Новые опыты о человеческом разуме» (1705, опубликованы в 1765г.), «Теодицея» (1710), «Монадология» (1714, издана только в XIX веке). Большинство работ написано Лейбницем на латинском и французском языках, но некоторые из своих трудов он опубликовал на немецком языке, который в то время не использовался в научных кругах. Значительный интерес представляет богатое эпистолярное наследие Лейбница (примерно 15 тыс. писем, отправленных им своим корреспондентам в разных странах).

Фундаментальным началом всего сущего у Лейбница оказывается монада (от греч. слова «манас», означающего «единый»). Из монад, этих «простых неделимых субстанций», «элементов всех вещей», состоит вся Вселенная. Вселенная плюралистична и бесконечно разнообразна. В то время как Декарт различал две субстанции (мысль и протяжённость), а Спиноза устанавливал одну-единственную субстанцию как основу всего бытия, Лейбниц понимал мир как бесконечность индивидуальных, единственных в своём роде субстанций - монад.

В «Монадологии» Лейбниц следующим образом формулирует основное свойство монад: «У монад нет окон, через которые что-либо может войти или выйти». Каждая монада - замкнутый в самом себе мир, невосприимчивый к каким-либо побуждениям или влияниям извне.

¹ Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. Пер. с нем. М., 2003, с.240.

Введя в свою систему бесконечное число монад в качестве самостоятельных силовых центров мира, Лейбниц вынужден был искать объяснение тому, как эти не оказывающие друг на друга никакого влияния субстанции, могут тем не менее сосуществовать, соединяться между собой, чтобы создать существующий мир. И здесь он прибег к идее божественного вмешательства. Все монады общаются друг с другом, взаимодействуют и приводятся в движение по одному божественному плану. В этом, по Лейбницу, обнаруживается телеологический аспект Вселенной, привнесённый Творцом в её «устройство согласно принципу предустановленной гармонии». В своём неисчерпаемом многообразии мир представляет собой порядок, и этот порядок является гармоничным. Существующий мир создан Богом как «наилучший из всех возможных миров».

Правда, принцип «предустановленной гармонии» использовался в метафизике Лейбница лишь при объяснении акта творения Богом мира. Но в дальнейшем, при решении психофизической проблемы (проблемы взаимодействия души и тела) немецкий философ не считал нужным каждый раз ссылаться на непостижимое божественное вмешательство. «Гармония, или соответствие между душой и телом, - подчёркивал Лейбниц в одном из писем к английскому философу и теологу Клерку, - является не беспрестанным чудом, а как все вещи природы, действием или следствием первоначального, происшедшего при сотворении вещей чуда. В действительности она есть беспрестанное чудо в такой же мере, как и множество естественных вещей».¹

Помимо общих вопросов теории познания, которые Лейбниц исследовал наряду с другими великими философами XVII века, он специально занимался и формальной логикой, внося в эту область знания выдающийся, пожалуй, наиболее значительный после Аристотеля вклад. Правда, его попытку математического истолкования логики по достоинству оценили лишь в XIX веке из-за того, что сам Лейбниц воздержался от публикации своих результатов в этой области. Обнаружив, что аристотелевская теория силлогизма была в некоторых отношениях неправильна, Лейбниц, как считает Б.Рассел, ошибочно полагал, что не Аристотель, а он сам заблуждается.²

В своих логических исследованиях Лейбниц опирался на сформулированные и детально разработанные Аристотелем три закона логики: закон тождества, закон противоречия и закон исключённого третьего. В их понимание он, правда, внёс существенные поправки, суть которых сводилась к осмыслению этих законов с позиций опытного знания. Помимо того эти три

¹ Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 томах. М., 1982, т.1, с.382.

² Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999, с.549.

закона логики были дополнены Лейбницем четвёртым – законом достаточного основания, согласно которому положение считается истинным только в том случае, если приведено достаточное основание его истинности, т.е. истинные суждения, уже доказанные опытным путём или выведенные из истинности других положений.

Универсальная значимость лейбницевского творчества нельзя до конца уяснить, если не отметить присутствия в нём целого ряда замечательных диалектических идей. Их ценность в определённой мере снижается из-за того, что Лейбниц явился автором метафизического «принципа непрерывности», в соответствии с которым все процессы природы протекают лишь посредством предельно минимальных количественных прибавлений, а сама природа не делает никаких скачков. Но, с другой стороны, в силу того же принципа у Лейбница мир оказывался объединён неким единым началом, вследствие которого в нём «всё дышит взаимным согласием».¹

На принципе непрерывности, по словам Эрнста Кассирера, «основывается математика Лейбница и вся его метафизика. Непрерывность означает единство в многообразии, бытие в становлении, устойчивость в изменении. Она обозначает связь, которая проявляется только в изменениях и при непрекращающихся модификациях качественных определений, - связь, которая требует поэтому многообразия с той же необходимостью, принципиальностью, как и единство».²

Трансформацию лейбницевской метафизики в диалектику отмечает и современный российский философ В.Соколов. По его мнению диалектика, хотя и не составила у Лейбница систематического и дифференцированного учения, тем не менее включала глубокие положения, которые ожидало большое будущее.

«Диалектичность философии Лейбница, - считает В.Соколов, - следует видеть прежде всего в том, что он подобно Спинозе и даже больше него чужд механистическому редукционизму³. Целое для Лейбница отнюдь не может быть сведено к совокупности его частей как последних всё объясняющих в нём элементов. По отношению к частям целое всегда составляет особую реальность, требующую специального объяснения. В этом едва ли не главная теоретическая причина возрождения Лейбницем аристотелевской – а в принципе даже и схоластической – доктрины бесконечного субстанциального многообразия. Великий математик и механик в качестве философа исключал возможность

¹ Лейбниц Г.В. Сочинения в четырёх томах. М., 1982, т.1, с.424.

² Кассирер Э. Философия Просвещения. М., 2004, с.45.

³ Редукционизм – стремление видеть в сведении сложного к простому суть и цель всякого познания.

полного сведения качественного к количественному, целостного к частичному...

Целостность, мыслимая в масштабе всего мира, делает его не статичным, а динамичным. Первичная сила целесообразно действующих монад (часто называемых Лейбницем аристотелевским словом энтелехия) превращает мир в единую цель всё более высоких, совершенных образований. Вершины непрерывного совершенствования мир достигает в познающем человеческом духе – пускай и в силу предустановленной Богом гармонии. Так Лейбниц проводит в своей метафизике идею развития. Согласно этой идее, каждая последующая ступень выявляет то, что было более или менее скрыто и туманно в последующей...

Другую конкретизацию идеи связности и целостности мира мы находим в решении Лейбницем проблемы детерминизма. По сравнению со Спинозой он пришёл здесь к совершенно иным выводам. Методология немецкого философа, в особенности же признание им случайных истин, базирующихся на законе достаточного основания, а также признание необходимости исчисления вероятности при осмыслении этих весьма многочисленных истин, позволили ему разработать глубокую концепцию детерминизма. В отличие от механистического детерминизма Спинозы, отождествляющего причину с действием, а затем и причинность с необходимостью, лейбницевская версия, в сущности, диалектична».¹

Проследив судьбу творческого наследия Лейбница, нельзя не отметить значительного воздействия немецкого учёного-энциклопедиста на развитие просветительской мысли в Европе XVIII в. Широкому распространению здесь лейбницеанских идей во многом способствовал немец Христиан Вольф (1679 – 1754). В своём учении он пытался систематизировать философию Лейбница, сочетая её с доктринами Декарта и некоторых других философов XVII века. Правда, эта систематизация обернулась в итоге «плоским теологизмом»: многие значительные, оригинальные идеи Лейбница оказались вульгаризированы и заменены упрощёнными метафизическими схемами. И всё же Вольф воспитал много учеников, дав начало т.н. лейбницеанско-вольфовской школе, которая считалась в Германии университетской философией, господствующей в этой стране на протяжении почти всего XVIII в. вплоть до Канта.

Учение Лейбница об органическом единстве всех вещей мира и их развитии оказало влияние на формирование немецкого классического идеализма – прежде всего на натурфилософию Шеллинга, диалектическую систему Гегеля. Воздействие Лейбница и его идей на своё творчество признавал

¹ Соколов В.В. Европейская философия XV – XVII веков. М., 2003, с. 365 –367.

и последний представитель немецкой классической мысли, материалист и атеист Л. Фейербах (1804 – 1872). «Несмотря на весьма заметные пробелы и недостатки философии Лейбница, он, - заявляя Фейербах, - наиболее значительное явление в области новой философии после Декарта и Спинозы».¹

В Новейшую эпоху идеи Лейбница воспринимаются персонализмом и постмодернизмом, чьи приверженцы для иллюстрации собственных идей нередко обращаются к монадологии и другим учениям немецкого мыслителя.

¹ Фейербах Л. История философии, т.2, с. 103.

2. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

2.1. Хронологические рамки Просвещения и общий очерк его философский течений

Просвещением принято называть период между Английской буржуазной революцией 1688-1689 гг. и Великой французской революцией 1789-1794 гг. Правда, хронологические рамки этой исторической эпохи с присущим ей культурно-идеологическим наследием не могут быть полностью втиснуты в данный промежуток времени. В ряде стран (Россия, Германия и США) Просвещение продолжалось до первых десятилетий XIX века.

Но, бесспорно, основные идеи и принципы Просвещения окончательно оформились в XVIII веке, отчего Просвещение и XVIII век зачастую трактуются как тождественные понятия. В это время резко возросло число мыслителей, занимающихся философией, и необычайно увеличился поток публикуемых ими трудов по различным областям знания. Захваченная актуальными проблемами общественной жизни, мысль просветителей мощно воздействует на умы людей, на все сферы жизни. Именно в этом смысле следует понимать название «век философии», которое Просвещение самоуверенно, но отнюдь не без основания себе присвоило. Сперва причиной, а затем следствием повального увлечения философией стала ее популяризация, мышление на доступном для многих образованных людей того времени уровне.

Начиная строить свои концепции на фундаменте, заложенном метафизикой XVII века, Просвещение в конце концов разрушает ее форму строгой дисциплины систем и пытается максимально приблизить свою мысль к требованиям реальной жизни. Свое предназначение просветители усматривают не столько в том, чтобы пассивно созерцать окружающий мир, сколько в том, чтобы, опираясь на разум, способствовать изменению общей манеры мышления и образа жизни современников. Все существующее должно пройти проверку разумом и либо подтвердить свое право на существование, либо быть отвергнутым как непригодное для жизни.

Оценивая реальность с такой сверхрадикальной точки зрения, просветители часто не считали нужным соотносываться с реальными историческими процессами и, выступая за ломку всего старого, предлагали нередко взамен такое новое, которое было построено исключительно на отвлеченных принципах и потому не могло найти практического применения. Одновременно значительная группа просветителей отдавала дань крайне уязвимым иллюзиям своего времени, надеясь добиться реализации своих проектов с помощью Екатерины II, Фридриха II и других монархов Европы. Наивно было бы

усматривать в этих панегириках «философам на троне» одно лишь проявление «льстивости» просветителей к сильным мира сего. Здесь, как правило, давали о себе знать издержки сознания той эпохи, которые побуждали незнание объективных закономерностей общественной жизни подменять заманчивыми, иллюзорными планами «подталкивания истории».

Просвещение началось в Англии, где его признанным вождем в конце XVII века стал Локк. Последователи Локка, опираясь на его идеи, в XVIII веке доводят до завершения либеральные теории государства и религии, которым вместе с эмпирической теорией познания суждено было составить теоретический базис английского Просвещения. Наиболее значительный вклад в пропаганду и развитие этих теорий внес выдающийся английский философ Дэвид Юм (1711-1776). В своих работах, прежде всего в «Трактате о человеческой природе», опубликованном в 1738-1740 гг., он отстаивал и защищал агностицизм, или, по его собственному выражению, «умеренный скептицизм», которому он остался верен до конца жизни. Это не стало препятствием для выдвижения довольно смелых по тому времени теорий. Они были изложены Локком в сочинениях «Естественная история религии», «О самоубийстве», «О суеверии и исступлении», в которых подвергались критике некоторые доказательства бытия бога, отрицались чудеса и утверждалось, что религиозный фанатизм в истории сплошь и рядом являлся источником раздоров между людьми. Правда, осуждение Локком религиозной нетерпимости не было до конца последовательным. Его религиозный скептицизм предназначался для «внутреннего употребления» в среде «просвещенных» социальных верхов. Из-за этого Юм так и не смог до конца четко и однозначно сформулировать свое отношение к религии, оставшись в основном на позициях иррелигиозного философствования, считавшего необходимым сохранить религиозную мораль для народных масс. Впрочем, эта непоследовательность не спасла философа от нападков со стороны приверженцев традиционных воззрений, которые встретили идеи Юма «криком неудовольствия, негодования, почти ненависти». Зато во Франции юмовский религиозный скептицизм был высоко оценен многими просветителями, даже несмотря на то, что английский мыслитель резко критиковал некоторые аспекты французского Просвещения.

В течение двух с половиной лет - с 1763 по 1766гг. - Юм находился на дипломатической службе в Париже, где у него установились приятельские отношения с Гольбахом, Руссо и другими просветителями. Встретив Юма с восторгом, они поспешили объявить его своим союзником в борьбе за свободу мысли, против религиозного фанатизма. Что касается отношения Юма к его

парижским друзьям, то оно, по словам И.С. Нарского, «было далеко не таким, как их отношение к нему, - очень сдержанным и даже несколько ироническим... Британскому агностику было не по пути с французскими материалистами, он чурался их боевого полемического задора и страстной непримиримости к социальному злу.

В письме к Э. Миллеру, своему издателю, Юм признавался, что предпочитает пойти на мировую с церковниками, чем вслед за Гельвецием связаться в резкую и опасную с ними перепалку... Известны ироническим высказывания Юма о деизме Вольтера и еще более критические его замечания о «догматизме» «Системы природы» Гольбаха. Что касается дружеских связей Юма с плебейским идеологом Ж.-Ж. Руссо, то история их отношений чрезвычайно характерна: бывшие приятели превратились во врагов... Да, странника из Женевы и британского скептика разделяли глубокая идеологическая пропасть, и это неизбежно сказалось на их личных контактах: идеолог английской буржуазии и французский революционный демократ навсегда утратили общий язык»¹.

Под влиянием английской философии просветительские идеи проникают во Францию, которая с середины XVIII в. становится центром европейского Просвещения. Этому в известной мере поспособствовал «случай» - Ф. Вольтеру (1694-1778), высланному из Франции за вольнодумство и критику абсолютизма, пришлось провести несколько лет в Англии. Здесь он старательно изучает местные политические учреждения, философские и научные труды Бэкона, Локка, Ньютона и их последователей. Результатом его пребывания в Англии стали «Философские письма» (они были опубликованы в 1733 г. на английском языке, а в 1734 г. - на французском), «Метафизический трактат» (1734) и «Основы философии Ньютона» (1740). Эти работы были с восторгом восприняты во Франции, а их автор стал духовным вождем раннего французского Просвещения.

Расцвет же просветительской мысли во Франции наступает в связи с изданием «Энциклопедии, или толкового словаря наук, искусств и ремёсел» (17 томов текста и 11 томов «гравюр» - иллюстраций). Выходящая с 1751 по 1772 г. под редакцией Д. Дидро и Ж. Д'Аламбера «Энциклопедия» стала крупнейшим памятником французской просветительской философии и культуры. В ней были опубликованы статьи философов (Дидро, Монтескье, Вольтера, Руссо, Ламетри, Гельвеция, Гольбаха, Кондильяка и др.), известных естествоиспытателей и экономистов, ученых и публицистов, инженеров и специалистов военного дела, моряков и врачей». Среди энциклопедистов были

¹ Нарский И.С. Давид Юм. М., 1973, с. 23-25.

люди различных политических взглядов: наряду со сторонниками «просвещенного абсолютизма» находились республиканцы и сторонники буржуазной демократии. Не были одинаковы и философские воззрения: одни, как, например, Вольтер и Руссо, стояли на позиции деизма, другие, как, например, Дидро, Гельвеции и Гольбах, были материалистами и атеистами. Но всех объединяли отрицательное отношение к феодальному строю, защита прав третьего сословия во главе с буржуазией, ненависть к средневековой схоластике и католической церкви»¹¹.

В конце XVIII в. - начале XIX в. формируется Просвещение в Америке, где его виднейшими мыслителями становятся Б.Франклин (1706-1790), Т. Пейн (1737-1809) и Т. Джефферсон (1743-1826). Здесь просветительские идеи приобрели даже более радикальный характер, чем во Франции, воплотившись в ряде официальных документов демократической направленности (Декларация независимости 1776 г., Конституция США 1787 г. и др.). В них провозглашались следующие «самоочевидные» принципы: равенство людей перед законом, «определенные неотчуждаемые права, к числу которых относится право на жизнь, свободу и стремление к счастью», и даже «право народа ... изменить или упразднить» разрушающую эти принципы форму правления и установить вместо нее новую правительственную власть.

Приблизительно в то же время как и Северная Америка на путь Просвещения вступает и пропагандирует плеяда въедающихся философов и писателей: Г. Лессинг (1729-1781), И. Гердер (1744-1803), И. Гёте (1749-1832). Под влиянием просветительской мысли находился в «докритический» период своего творчества и И. Кант. По сравнению с французским и американским немецкое Просвещение отличалось куда более сдержанным характером, в частности крайне осторожным отношением к религии. В России активную просветительскую деятельность вели Н.И. Новиков (1744-1818), А.Н. Радищев (1749-1802), Д.С. Аничков (1733-1788), Я.Л. Козельский (1728-1794).

¹ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.3. Новое время. Санкт-Петербург, 1996, с. 478-479.

2.2. «Разум» и его деистическая интерпретация просветителями. Атака на «позитивные» религии

Будучи оптимистической философией крупнейшей буржуазии, Просвещение неустанно пропагандировало культ разума. По мнению его адептов в разуме заключена некая мистическая сила, способная изменить окружающий мир и в конечном итоге привести общество к состоянию духовного, материального и политического благополучия. Тем самым в понимание «разума» вносился сугубо практический аспект: убеждение в том, что философия способна исправить как мышление, так и образ жизни людей. Правда, это убеждение не подкреплено скольнибудь серьёзными экономическими обоснованиями, а сводится в основном к громким и не реализуемым на практике призывам к равенству, свободе и братству. К тому же, преклоняясь перед разумом, Просвещение оставляло его фактически вне критики. Доверие к нему предписывало предполагать, что разум сам по себе способен многого достичь, что человечество, избравшее разум своим ориентиром, в будущем ожидает неограниченный прогресс. Таким образом, рационализм Просвещения соединялся с поверхностным оптимизмом, последний же приводил просветителей чуть ли не к фактическому обожествлению разума

Каким бы цельным движением ни представлялось Просвещение, всё же таковым оно вовсе не было. Эпоха, которая на первый взгляд выглядит сплочённым монолитом, при более пристальном рассмотрении оказывается полной противоречий. Противоречивость Просвещения наиболее явственно обнаруживается в отношении её вождей к религии и церковным институтам. Остриё просветительской критики направляется против той силы, которая представлялась самой значительной преградой на пути к прогрессу - против религии, фанатичной нетерпимости и теологического догматизма. После целого ряда предшествовавших веков, в течение которых существовала теснейшая взаимосвязь философии и религии, наступившее в век Просвещения их разъединение казалось чем-то невиданным, выходящим из привычного понимания вещей. Отсюда та острота, с которой Просвещение ополчалось на воплощённые в «позитивных» религиях суеверия и догматы.

И всё же Просвещение не было всецело безрелигиозной, враждебной всякой вере эпохой. Нападая на «традиционные» религии (христианство, ислам и др.), Просвещение пытается водрузить на их место некую «религию разума». С культом этой светской религии позже будут носиться французские якобинцы Марат, Робеспьер и другие вожди Французской буржуазной революции 1789-1794 гг.

Избираемые просветителями формы критики религии не всегда однотипны. В основном эта критика ведётся под знаменем деизма, т. е. некой «рациональной», «естественной» религии, в соответствии с которой признаётся творение богом мира, но отрицается какое-либо его дальнейшее вмешательство в закономерное течение событий, в управление жизнью природы и общества. На этих позициях стояла довольно значительная группа просветителей во главе с Вольтером. Эти философы, ополчаясь на освещаемые религией феодально-клерикальные устои общества, в то же время категорически не принимали атеизм.

Ещё одна группа просветителей, базирующаяся в основном вокруг «Энциклопедии», выступала с шумными антирелигиозными декларациями, отвергала иногда и деизм, как бессильный компромисс, объявляла открытую войну религии и оспаривала её притязания на истину. Из энциклопедистов эту точку зрения наиболее решительно отстаивали материалисты П. Гольбах и Д. Дидро.

2.3. Жан-Жак Руссо: просветитель-«еретик»

Жан-Жак Руссо (1712-1778) родился в Женеве в семье довольно состоятельного часовщика. Его мать умерла вскоре после рождения сына. После беспокойно протекшей юности он в 1741 г. перебирается в Париж, где заводит знакомство и дружбу с просветителями, которые привлекли Руссо к участию в написании «Энциклопедии». Для пятого тома этого издания им была написана серия статей по вопросам истории и теории музыки. Здесь дали о себе знать прежние увлечения Руссо: в юности он мечтал стать композитором и даже сочинил оперу «Деревенский колдун». Скорее всего, это увлечение музыкой позволило Руссо нащупать по-настоящему ту тему, которая с этих пор станет одной из центральных в его творчестве.

В 1749 г. Дижонская Академия объявила конкурс на сочинение: «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов». Прочитав в одной из газет сообщение о намечающемся «состязании», Руссо почувствовал «внезапное вдохновение». Позже в своей «Исповеди» он писал: «С какой ясностью я мог бы показать все противоречия социальной системы, с какой силой мог бы я поведать обо всех злоупотреблениях наших общественных институтов, как просто мог бы я доказать, что человек добр по природе своей и только благодаря этим институтам люди стали злыми!»

Предложенный конкурсной комиссии трактат Руссо «Рассуждение о науках и искусствах» получил в 1750 г. премию Дижонской Академии. Вместе с премией к Руссо пришла слава оригинального мыслителя. Его трактатом восхищались и признанные вожди Просвещения. Несмотря на то, что в нем Руссо «открыто нападает на всё то, чем теперь восхищаются», прежде всего на «науки, литературу и искусство», эти его выпады не воспринимались всерьез, а расценивались всего лишь как забавная игра оригинального, нестандартного ума. И тем более друзьям Руссо по просветительскому лагерю тогда вряд ли приходила в голову мысль, что в его сочинении сформулирована альтернативная идеалам Просвещения позиция. В основе её лежало убеждение автора в том, что «науки, литература и искусство... обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы..., заставляя их любить свое рабство и создавая так называемые цивилизованные народы».

Постепенно углубляясь, отрицательная реакция Руссо на философию Просвещения становится всё заметнее. В то время, как его соратники по просветительскому лагерю обнаруживали слишком одностороннее преклонение перед разумом и были убеждены, что прогресс в сфере знаний сам по себе

облагодетельствует человечество, Руссо, напротив, критикует веру в разум и прогресс. Более того, он делает сенсационный вывод, в соответствии с которым зло заключается в самой цивилизации. Следовательно, считает Руссо, поскольку жизнь в цивилизованном обществе извращает всё то хорошее и естественное, что есть в человеке, люди должны вернуться назад к природе.

Провозглашенный Руссо лозунг «Назад к природе» по-разному оценивался как философами Просвещения, так и последующими мыслителями. Сам Руссо позже подчеркивая, что у него никогда не было мысли звать человечество назад к первобытным временам и что вернуться к утраченной простоте невозможно. И тем не менее в лагере просветителей этот лозунг Руссо был воспринят враждебно, поскольку он подрывал их центральную идею о том, что в будущем человечество ожидает невиданный прогресс, что его оно способно достичь за счет ускоренного развития наук и ремёсел.

Куда более основательные расхождения Руссо с лагерем просветителей были обусловлены его позицией по социально-политическим проблемам. «Просветители вели свою пропаганду в парижских салонах и кружках, близких ко двору и связанных множеством нитей с дворянством, со знатью и с придворным чиновничеством. Борясь против существующего порядка, литература XVIII в. находится ещё во власти ряда предрассудков знатного круга.

Не таков Руссо. В его мировоззрении и деятельности было совершенно особое и оригинальное содержание, которым Руссо выделяется из всех деятелей Просвещения и обладание которым ставит его впереди всех. Это содержание - радикальный демократизм Руссо, горячее и искреннее сочувствие народу, угнетенному, подавленному, замученному властью выродившегося абсолютизма и тесно связанного с ним паразитирующего дворянства».¹

Этот радикальный демократизм в начале 60-х годов XVIII в. выльется у него в пропаганду неотчуждаемости народного суверенитета и отстаивание требования о необходимости введения в стране республиканского устройства. Эти идеи представлены в ряде произведений Руссо - в романе «Новая Элоиза» (1761), в социально-политическом трактате «Общественный договор» (1762) и педагогической повести «Эмиль, или О воспитании» (1763). Из этих трех работ «Общественный договор» - наиболее последовательное и одновременно самое смелое по своим выводам произведение.

«Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах» - такими словами открывается «Общественный договор». Отсюда становится понятной цель Руссо: освободить человека и вернуть ему свободу. Достигнуть этого люди

¹ Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. М., 1984, с. 87-88.

могут, признав неотъемлемость народного суверенитета как высшего источника власти в государстве, как силы, олицетворяющей «общую волю» всех граждан, «под верховное руководство» которой каждый из подданных отдает себя безраздельно, получая взамен защиту со стороны «суверенной власти». «Суверен, - утверждает Руссо, - будучи образован из составляющих его частных лиц, не имеет и не может иметь интересов, противоположных их интересам... Общественный договор устанавливает между всеми гражданами такое равенство, что они вступают в соглашение на одних и тех же условиях и должны все пользоваться одними и теми же правами».

Окончательный вывод, к которому приходит Руссо в «Общественном договоре», сводится к весьма революционному на то время утверждению: «Всякое законное правительство есть правительство республиканское». Такое правительство, по мнению Руссо, должно всеми силами защищать то, «в чём именно состоим наибольшее благо всех», - свободу и равенство.

Своим учением о державной, суверенной воле народа, о законодательной власти как прерогативе неотчуждаемого народного суверенитета, своей мыслью, согласно которой свобода может быть достигнута и сохранена самоотверженным исполнением общественного долга, верностью и преданностью идеям народного блага Руссо оказал огромное воздействие на радикальное крыло Французской буржуазной революции. Её лидеры, прежде всего якобинцы Сент-Жюст и Робеспьер, объявляли себя учениками и практическими последователями Руссо. Доктрины Руссо стали одним из основных идейных источников в процессе подготовки и проведения Французской революции, особенно на её якобинском этапе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бэкон, Ф. Сочинения в двух томах / Ф. Бекон. – М., 1977 – 1978.
2. Декарт, Р. Сочинения / Р. Декарт. – Санкт-Петербург, 2006.
3. Гоббс, Т. Сочинения / Т. Гоббс. – М., 1991.
4. Кассирер, Э. Философия Просвещения / Э. Кассирер. – М., 2004.
5. Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – Санкт-Петербург, 1996.
6. Соколов, В.В. Европейская философия XV—XVII веков / В.В. Соколов. – М., 2009.