**РЕФЕРАТ**

**по курсу "Философия"**

**по теме: "Философия эпохи Возрождения и Нового времени"**

**1. Философия эпохи возрождения**

Пятнадцатое столетие — это эпоха возникновения капиталистической формации, а вместе с ней цивилизации, ориентированной на первые реальные достижения науки и техники. В противоположность культуре Средневековья, обращенной к Богу, новая ран небуржуазная культура устремлена к человеку. Не случайно она получила название гуманизма. И хотя церковно-феодальный уклад продолжал господствовать в большинстве стран Европы, гуманистическая культура, а вместе с ней и новая философия завоевывают уже достаточно прочные позиции, усиливают свою оппозицию средневековой схоластике. Возрождение означало возврат к идеалам гуманизма, свойственным древнегреческой философии и культуре, не подвластным в такой степени религии и церкви, которая была характерна для эпохи Средневековья. Возрождение началось ранее всего в искусстве и литературе, обратившихся к человеку и природе, его естественному окружению. В философии начало Возрождения связано прежде всего с именем Николая Кузанского1 (1401 — 1464). Будучи в зрелые годы одним из руководителей римско-католической церкви, именно он тем не менее начал процесс эволюции философии от теологических спекуляций к натуралистическим размышлениям о человеке, обнаруживая глубокую неприязнь к схоластической учености и аристотелизму в истолковании Бога.

Отрицательная теология, настойчиво развивающаяся в "Ареопагитиках", деперсонифицировала, обезличивала единого Бога, подчеркивая актуальную бесконечность божественной природы и утверждая, что он находится "везде и нигде". Именно эту ноту Николай Кузанский подхватил и усилил, приближая Бога к природе и человеку, именуя Бога Абсолютным максимумом. В своем сочинении "Об ученом незнании" он встает на путь математических образов и аналогий, следуя Пифагору в истолковании природы и человека. Возрождая идеи пифагореизма, он уже в XV в. прокладывает дорогу математическому естествознанию.

Приближение бесконечного Бога к природе (пантеизм) привело Николая Кузанского к новому пониманию Космоса, которое отодвигало на второй план вопрос о творении Богом природы, хотя официально, разумеется, он не мог отказаться от этой основополагающей креационистской установки. В сочинении "Об ученом незнании" Бог — актуально бесконечная и вечно неизменная сущность — противопоставляется природе как потенциально бесконечной и непрерывно меняющейся, называемой "ограниченным максимумом".

У мира, подчеркивает Кузанец, не может быть границ. Какую бы границу мы ни наметили в природе, она рано или поздно преодолевается человеком. Центр мира — это не Земля, как считалось со времен Ветхого Завета. Центр и границы мира всегда условны, ибо сам Бог мыслится как окружность и центр. Эти идеи Николая Кузанского стали философским предвосхищением теории Коперника и других открытий Нового времени. С точки зрения, приближающейся к диалектической, "ограниченный максимум" произошел из "Абсолютного максимума" не вследствие некоего ограничения, поскольку все конечные и ограниченные вещи находят место между первым и вторым. Он представляет отношение Бога и мира в виде свертывания и развертывания. Божественное начало как бы "свертывает" в себе все вещи, а природа — результат "развертывания" ее из божественных глубин.

В произведениях Кузанца находит новую интерпретацию и древняя идея о человеке как микрокосме, миниатюрном отображении макрокосма, природы. Это было также весьма существенное отступление от религиозно-монотеистического креационизма. Для него человек составляет высшее звено в цепи природы, обладающее способностью к познанию мира. Он развивает идею Платона, согласно которой ум человека может развертывать то знание о природе, которое заключено в его глубинах. Но и отходит от платонизма, уделяя внимание чувственному познанию. За чувством, по его представлению, следует рассудок. Результат абстрагирующей деятельности рассудка запечатлен во множестве слов, "имен", создание которых составляет одну из его важных функций.

Рассматривая математику как наиболее достоверную из наук, Кузанец видит в ней главное средство истолкования не только мира, но и божественного абсолюта. При этом он подчеркивает непознаваемость Бога как актуальной бесконечности. На этом фоне отчетливо видна его непоколебимая вера в познаваемость природы в качестве ограниченного порождения Бога. Высшую теоретическую способность, по его мнению, несет разум. Следуя Платону, он полностью отделяет разум от чувственно-рассудочной деятельности. Человек с его духом обладает высшей духовной силой, постигающей с помощью своего интеллекта "всеобщее и нетленное" именно благодаря Богу, которому присуще бестелесное существование.

Разум оказывает регулирующее воздействие на рассудок, особенно в том отношении, что он, в отличие от рассудочной деятельности, усматривает единство противоположностей. Таким образом, Кузанец вполне диалектически рассуждает о "совпадении противоположностей", указывая на то, что бесконечность, которую способен осмыслить разум, заставляет полностью преодолеть противоположности. Примеры единства противоположностей Кузанец берет прежде всего из математики, обращая внимание на то, что прямая линия — по сути кривая, имеющая бесконечный радиус, окружность по мере увеличения радиуса приближается к касательной, многоугольник при увеличении числа сторон напоминает окружность и т.д. Уделив немало внимания вопросам бесконечно малых и бесконечно больших величин, Николай Кузанский выступил одним из предшественников создателей дифференциального исчисления.

Развивая идею совпадения противоположностей, Кузанец весьма диалектично толковал и соотношение знания и незнания, истины и заблуждения. Недостижимость Божественного Абсолюта он оборачивает против схоластической догматики. Схоластика склонна рассматривать каждое из своих положений как истину в последней инстанции. Для разума же, свободного от этой догмы, постижение истины представляет процесс все большего приближения к Абсолюту, который никогда не может быть завершен. Разум стремится к бесконечному углублению знаний, тогда как рассудок претендует на обладание окончательной истиной.

Гуманистическое движение, стремящееся "очеловечить" религиозные верования, найти природные их корни, охватывало в XV в. почти все европейские страны, переступившие черту феодальных отношений. В Нидерландах это движение ярче всего представил Эразм Роттердамский (1466—1536). По его мнению, христианское движение, особенно его моральные ценности, выраженные в Евангелии, вполне согласуются с самой природой человека. Сводя к минимуму значение обрядности, конфессиональности и других внешних факторов, игравших огромную роль не только в неотомизме, но и в протестантизме, Эразм видел сущность религии прежде всего в моральности.

Во многом именно по этой причине первоначально симпатизировавший Лютеру и давший мощный стимул Реформации, Эразм отдалился от всех религиозных фанатиков как католицизма, так и лютеранства и кальвинизма, рассматривавших человека как существо, изначально испорченное первородным грехом, призывавших к аскетическому искоренению его страстей. Его религиозный идеал — это идеал единой христианской религии, основывающийся на Евангелии и свободный от конфессиональных разногласий. В реальных условиях своей эпохи, когда догматическая доктрина христианства оставалась мощной духовной силой, всемерно поддерживаемой государственной властью, позиция Эразма стала сильным фактором ослабления этого религиозного процесса и служила развитию прогрессивной мысли,

В Италии гуманистическое движение Возрождения выразили итальянцы Марсилио Фичино (1433—1499) и Дж. Пикоделла Мирандола (1463—1494), основывавшие свои идеи на принципах платонизма.

Суть их учения состояла в том, что подлинная религиозная истина еще не выкристаллизовалась окончательно. Христианство, как и другие вероисповедания, представляет собой лишь один из эталонов на пути к ее полному воплощению. Основу этого воплощения итальянские мыслители видели в платонизме. Исходя из этого, они вносили элементы историзма и рационализма в его понимание религии. Их отличал и заметный скептицизм по отношению к господствующим религиозным вероисповеданиям. Так, Пикоделла Мирандола, исходя из платоновской мысли о "срединном положении" человека между миром земным и небесным, подчеркивал способность человека стать "своим собственным скульптором и творцом", неограниченно совершенствовать свою природу, искоренять все то, что напоминает о его "животном состоянии". Таким образом, шаг за шагом открывалась дорога к натуралистическому пониманию человека как части природы. Дальше этого, к пониманию высших интеллектуально-познава-тельских способностей в качестве чисто природных качеств и проявления в них божественной природы, эта дорога еще не могла привести ни одного даже из столь блестящих мыслителей.

Кроме неоплатойистской ветви гуманизма этого периода, следует отметить и направление религиозно-философской мысли, покоящееся на возрождении аристотелизма, противопоставляемого господствовавшему христианскому учению и схоластической философии. Видный представитель этого направления Пьетро Помпонацци (1462—1525), истолковывая аристотелизм в духе номинализма и сенсуализма, особенно в вопросе о смертности индивидуальных человеческих душ, не только разрушал тем самым основы христианской морали, но и приближал свои воззрения к материалистическим.

Выдвигая важные гуманистические идеи, философия раннего Возрождения также достигла наиболее значимых результатов в познании природы. И именно в этом направлении ей удалось наиболее существенно ослабить господство религиозной догматики. Философы Возрождения не только обновляли античную натурфилософию, но и смогли приблизить ее к новым достижениям естествознания. Первое место здесь принадлежало астрономии, движимой практическими задачами мореплавания и исправления календаря. Здесь над целым рядом имен ученых и философов возвышаются имена польского ученого Николая Коперника (1473— 1543), итальянцев Леонардо да Винчи (1452—1519) и Джордано Бруно (1548—1600). Речь идет о принципиально новом этапе — о выделении естествознания в самостоятельную отрасль науки, а следовательно, об освобождении его от умозрительных, полумифологических воззрений. Вместе с тем реальным стало постепенное освобождение науки от религиозной опеки. Этот вызов, брошенный Коперником, определялся тем, что система устройства Вселенной у Коперника была прямой противоположностью геоцентрической системе Аристотеля — Птолемея, господствовавшей более полутора тысячелетий, сросшейся с библейским вероучением. Это была эпоха возникновения естествознания как самостоятельной науки (свода первоначальных научных знаний о природе), если иметь в виду прежде всего определившийся потенциал математики и физики.

Само появление философии природы, освобождающейся от подчинения религиозным воззрениям, было важнейшим достижением человеческой мысли вообще. Оно было связано со страстным стремлением передовых людей эпохи к пониманию и покорению природы, а также с необходимостью экспериментального ее изучения, получения точных знаний, совершенно необходимых для достижения практических целей мореплавания, торговли, земледелия, создания промышленных установок. Вместе с тем все еще неизбежной была определенная умозрительность рассуждений о природе, ее свойствах, строении и движении тел.

В отличие от ряда других натурфилософов эпохи Возрождения Дж. Бруно, выступивший позднее, уже испытавший на себе влияние не только античной, передовой средневековой мысли, но и философии раннего Возрождения, смог преодолеть даже ограниченность космологических воззрений Коперника. Коперник, превратив Землю в одну из "рядовых" планет Солнечной системы, тем не менее остался в плену аристотелевских представлений о конечности мироздания. Бруно, приближая по примеру Коперника Бога к природе, заявил более решительно о бесконечности Вселенной, о бесчисленности и даже населенности миров, возродив тем самым на новом уровне демокритовскую идею бесчисленности миров во Вселенной. Пантеизм Дж. Бруно по сравнению с воззрением Николая Кузанского более основательно "растворяет" актуально бесконечный Божественный Абсолют в потенциально бесконечной природе, состоящей из множества реальных вещей.

Природа у него — либо сам Бог, либо божественная сила, открытая в вещах. Такой пантеизм явно отвергал креационистские положения христианского вероучения. Дж. Бруно не только высказывает ряд принципиально материалистических идей, но и признает диалектические идеи Николая Кузанского, например, о генезисе множественности и разнообразия вещей из единства и простой актуально бесконечной субстанции. Высказывает согласие и с учением о "совпадении противоположностей": прямой и окружности, центра и периферии, уничтожения и возникновения, субъекта и объекта, свободы и необходимости, любви и ненависти и т.д. Однако в этих идеях уже практически отсутствует христианско-теологическое наследие.

Гуманистическое движение в Европе XV—XVI вв. охватило не только область естественно-научного знания, но и сферу социальной философии, выражавшей своими противоречиями и своеобразием сложную картину общественной жизни в период упадка феодализма и зарождения капиталистической формации. В этой сфере наиболее значительны и известны имена флорентийского государственного деятеля и политика Никколо Макиавелли (1469— 1527), итальянского философа Томмазо Кампанеллы (1568—1639), английского утописта Томаса Мора (1478—1535), вождя "народной реформации" в Германии Томаса Мюнцера (1490—1525).

Макиавелли, будучи идеологом молодой итальянской буржуазии, мечтал о создании на территории раздробленной тогда Италии единого и сильного государства, в котором право и законность должны пересилить феодальный произвол. Он был первым в ряду мыслителей Возрождения, у которого именно сила рассматривалась как основа права, освобожденного тем самым от морали. Сейчас это звучит обыденно. Но тогда это противопоставлялось теократическому обоснованию государственной власти как целиком и полностью зависящей от церковных санкций и религиозного авторитета. Религия и церковь в построенной таким образом иерархии становятся пусть необходимым, но все же только орудием светской государственной власти. Макиавелли, по словам К. Маркса, выступает как один из создателей юридического мировоззрения, отделявшего правовые нормы от религиозных догматов. Последним в духе идей Эразма приписывается именно моральное содержание. Макиавелли был убежден, что основной побудительный мотив деятельности людей заключен в их естественных индивидуальных качествах: эгоизме, материальном интересе и т.п. Интересы собственности у человека выше родственных связей и т.п.

Социальные возможности, заложенные в гуманизме, наиболее ясно для своего времени изложил английский мыслитель Томас Мор — автор знаменитого сочинения "Утопия". Оно отразило уже более отчетливо проявляющиеся особенности эпохи первоначального накопления капитала: бедственное положение большей части населения, с одной стороны, жестокость и бесчеловечность — с другой. Нет ничего удивительного в том, что в противоположность Макиавелли, который свои надежды на лучшую жизнь возлагал на незыблемые устои частной собственности, Томас Мор именно в ней видел причину грядущих социальных потрясений. Изображая некий идеальный общественный строй, созданный его воображением на некоем острове "Утопия", Мор впервые в истории социально-философской мысли обосновывает необходимость реальной организации производства в отсутствии частной собственности. Только на этом пути мыслил он удовлетворение основных человеческих потребностей.

Другой проект "утопического социализма" принадлежал итальянскому философу Томмазо Кампанелле, изложенный им в произведении "Город Солнца", которое появилось спустя столетие после "Утопии". Их отдаленность во времени дает возможность интересных сравнений и выводов о развитии философии от "раннего" до "позднего" Возрождения. Общим, однако, явилось то, что на социально-культурном фоне этой эпохи идеи гуманизма, достоинства человека адресовались прежде всего к буржуазии, носительнице передовых взглядов и прогрессивного общественного потенциала, выразительнице надежд на научное и техническое оснащение труда. Вместе с тем установление идеальных общественных порядков приписывалось у Томаса Мора полулегендарному царю Утону Доброму, поскольку даже буржуазия не способна с его точки зрения проявить свою реальную преобразующую силу.

Иначе представляет себе факторы социальных преобразований Томас Мюнцер — идеолог Крестьянской войны в Германии. Достижение "царства Божия" на земле он видит в результате активных и насильственных действий крестьянско-плебейских масс против несправедливости и социального зла.

Это "царство Божие" Мюнцер изображает как такой общественный строй, в котором нет частной собственности, все общее. В этом и состоит, по его убеждению, сущность христианства. Интересное соединение идей религии и коммунизма! В философском плане Мюнцер, еще более удаляющийся от ордоксального вероучения как в католической, так и протестантской разновидностях, продолжает в то же время традиции пантеизма, отождествляя бытие и Бога, который живет в душе человека и творит добро без посредничества церкви. Однако пантеизм Мюнцера имел не столько натурфилософский, сколько социальный смысл, поскольку воля Бога требует единства человеческих сообществ, а всякий индивидуализм и связанная с ним частная собственность означает "безбожие". Поражение крестьян, ремесленников в Крестьянской войне в Германии в первой трети XVI в. ознаменовалось отходом ее идеологов от революционных идей и призывов в сторону пассивных, мистико-пантеистических созерцаний, далеких от идей насильственного ниспровержения социального зла.

**2. Философия Бекона**

Имя великого английского мыслителя Фрэнсиса Бэкона (1561 — 1626) ознаменовало рубеж XVI—XVII вв. и одновременно переход от философии Возрождения к мировоззрению Нового времени. Это было время значительных научных сдвигов, которые не были по достоинству оценены современниками, но благодаря которым складывалась новая картина мира, позднее названная классической. Именно в этот период закладывались основы современного научного знания и создавались предпосылки развития техники, приведшие позднее к промышленному перевороту и дальнейшему развитию общества на индустриальной основе.

Философия Возрождения в поисках нового мировоззрения, способного преодолеть схоластику Средневековья, опиралась на авторитет Аристотеля, находила для себя питательные мысли в неоплатонизме, пифагореизме, учениях Эмпедокла, Парменида, Гераклита и древних атомистов. Идейные течения Возрождения, открытия Дж. Бруно, Н. Коперника, наряду с традицией английского номинализма и эмпиризма У. Оккама и Р. Бэкона создали благодатную почву для новой реформации в философии и науке, совершенной Ф. Бэконом. Апелляция к природе, обращение к "естественной" религии, "естественному" праву, "естественной" морали создали его систему "естественной философии". Не случайно его главное произведение "Новый Органон" открывается словами: "Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в порядке природы делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может".

И хотя вокруг его трудов еще долго шла острая борьба сторонников и противников, оставалась безусловной значимость его как создателя философии естествознания, борца за подлинную науку против невежества и суеверия. Основоположники марксизма называли Бэкона родоначальником материализма Нового времени и основоположником новой науки. Именно его твердый отказ от привлечения сверхъестественных сил и сущностей для объяснения природных явлений, привел к утверждению тех принципов, которыми руководствуется наука.

Цель науки для него — человеческая польза, удовлетворение потребностей и улучшение жизни людей, умножение их власти над природой. "Знание — сила" — именно ему принадлежат эти слова, ставшие девизом каждого, желающего овладеть его потенциалом. В науку следует идти, по его глубокому убеждению, не ради удовлетворения тщеславия и высокомерия, не для того, чтобы упрочить свое положение в обществе, не для того, чтобы получить знание ради знания. Он призывает следовать за ним путем, который наметил для себя: "Мы строим в человеческом разуме образец мира таким, каков он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его мышление. Но это невозможно осуществить иначе как рассеканием мира и прилежнейшим его анатомированием. А те нелепые и как бы обезьяньи изображения мира, которые созданы в философиях вымыслом людей, мы предлагаем совсем рассеять... Итак, истина и полезность суть (в этом случае) совершенно одни и те же вещи. Сама же практика должна цениться больше как залог истины, а не из-за жизненных благ".

Исходя из этих принципов, он и предлагает реформацию науки, критически (порой несправедливо) оценивая достигнутый уровень. В целях реформации он предлагает развернутую классификацию знаний и искусств, составившую своего рода энциклопедию науки своего времени. Важнейшей частью этой работы Бэкон считал различения в структуре знания истин подлинных и мнимых, того, что "соотнесено с миром", и того, что "соотнесено с человеком". Интеллект человека загружен "призраками" (идолами), отягощающими его и порождающими многочисленные ошибки и заблуждения. Одни проистекают из самого характера человеческого ума, поскольку воля и чувства окрашивают все вещи в субъективные тона. Другие проникают в него из "ходячих мнений", спекулятивных теорий и т.д. Эта часть бэконовской философии до сих пор заставляет задуматься над тем, что сопровождает любое научное познание и от чего целенаправленно следует освобождаться, чтобы следовать путем истины, а не заблуждений.

К призракам рода Бэкон относит склонность к идеализации, т.е. предположение в вещах большего порядка и единообразия, чем в них есть. Многое в природе единично и индивидуально, не имеет себе подобия. Между тем как человек придумывает всегда некие параллели, соответствия, которых нет, вроде круговых орбит планет, небесных сфер, комбинаций из четырех состояний вещества и т.п. Примешивая к природе вещей свою сущность, человек отражает их в искаженном, обезображенном виде.

Призраки пещеры — заблуждения отдельного человека, ведь у каждого есть "своя пещера", которая искажает доходящий до него свет природы. Это особые прирожденные свойства каждого, формирующиеся также под влиянием авторитетов. Одни склонны видеть в вещах различие, другие — сходство. Одни привержены традициям, другие увлекаются чувством нового и т.д. Не многие способны соблюсти меру, отбрасывая то, что создано древними, и не пренебрегать тем, что предлагается как новое. Каждому исследователю природы Бэкон рекомендует ставить под сомнение все, что слишком захватывает, пленяет разум. Слепой одержимости нужно противопоставить идеал уравновешенности и ясного критического осознания.

Призраки рынка Бэкон считает самыми тягостными, поскольку их влияние сказывается тогда, когда новый опыт открывает для привычных слов значение, отличающееся от предписанного традицией. При этом старый язык перестает быть общепринятым, а вместе с ним и старые ценности теряют свой смысл. Между тем как штампы ходячего словоупотребления продолжают навязываться привычным общением людей. То, что объединяет людей, восстает против разума. К такого рода призракам относятся наименования несуществующих вещей, неправильные абстракции, выраженные в языке. Слова бывают всего лишь именами, ничего не говорящими о вещах.

Призраки театра отождествляются с теориями; это ошибки, связанные со слепой верой в авторитеты, некритическим следованием ложным мнениям и воззрениям. К ним Бэкон причисляет и систему Аристотеля, якобы испорченную логикой, и схоластику как слепую веру, основывающуюся лишь на авторитетах церкви. Искусственные философские построения и системы, оказывающие отрицательное влияние на умы, — это, по его мнению, "философский театр".

Недостоверность получаемого нами знания обусловлена, считает Бэкон, сомнительной формой доказательства, которая опирается на силлогистику обоснования идей, состоящую из суждений и понятий, поскольку понятия, как правило, образуются недостаточно обоснованно. В своей критике теории аристотелевского силлогизма Бэкон исходит из того, что используемые в дедуктивном доказательстве общие понятия — результат опытного знания, полученного слишком поспешно. Со своей стороны, признавая важность общих понятий, составляющих фундамент знаний, Бэкон считал, что главное — это правильно образовывать эти понятия, так как если это делается поспешно, случайно, то нет прочности и в том, что на них построено. Главным шагом в реформе науки, предлагаемой Бэконом, должно быть совершенствование методов обобщения, создание новой концепции индукции.

Опытно-индуктивный метод Бэкона состоял в образовании новых понятий путем истолкования фактов и явлений природы. Только с помощью такого метода, по мнению Бэкона, можно открывать новые истины, а не топтаться на месте. Не отвергая дедукцию, Бэкон так определял различие и особенности этих двух методов познания: "Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частностей к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частностей, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный".

Хотя проблема индукции ставилась и предшествовавшими ему философами, только у Бэкона она приобретает главенствующее значение и выступает первостепенным средством познания природы. В противовес индукции через простое перечисление, распространенное в то время, он выдвигает на передний план истинную, по его словам, индукцию, дающую новые выводы, получаемые не только на основании наблюдения подтверждающих фактов, сколько в результате изучения явлений, противоречащих доказываемому положению. Один-единственный случай способен опровергнуть необдуманное обобщение.

В индуктивный метод Бэкона в качестве необходимых этапов входят сбор фактов и их систематизация. Бэкон выдвинул идею составления трех таблиц исследования: таблиц присутствия, отсутствия и промежуточных ступеней. Если — возьмем любимый Бэконом пример — кто-то хочет найти формулу тепла, то он собирает в первой таблице различные случаи тепла, стремясь отсеять все то, что с теплом не связано. Во второй таблице он собирает вместе случаи, которые подобны случаям в первой, но не обладают теплом. Например, в первую таблицу могут быть включены лучи солнца, которые создают тепло, во вторую — лучи, исходящие от луны или звезд, которые не создают тепла. На этом основании можно выделить все те вещи, которые наличествуют, когда тепло присутствует; наконец, в третьей таблице собирают случаи, в которых тепло присутствует в различной степени. Используя эти три таблицы вместе, мы можем, согласно Бэкону, выяснить причину, которая лежит в основе тепла, а именно — по мысли Бэкона — движение. В этом проявляется принцип исследования общих свойств явлений, их анализ.

К индуктивному методу Бэкон относит и проведение экспериментов. При этом, с его точки зрения, важно варьировать эксперимент, повторять его, перемещать из одной области в другую, менять обстоятельства на обратные и связывать с другими. После этого можно перейти к решающему эксперименту.

Бэкон выдвинул опытное обобщение фактов в качестве стержня своего метода, однако он не был защитником одностороннего его понимания. Эмпирический метод Бэкона отличает то, что он в максимальной степени опирается на разум при анализе фактов. Бэкон сравнивал свой метод с искусством пчелы, которая, добывая нектар из цветов, перерабатывает его в мед собственным умением. Он осуждал грубых эмпириков, которые, подобно муравью, собирают все, что попадается на пути (имея в виду алхимиков), а также тех умозрительных догматиков, которые, подобно пауку, ткут паутину знания "из себя" (имея в виду схоластов).

Методология Бэкона в значительной степени превосходила разработку индуктивных методов исследования в последующие века, вплоть до XIX в. Однако Бэкон в своих исследованиях недостаточно подчеркивал роль гипотезы в развитии знания, хотя в его время уже зарождался гипотетико-дедуктивный метод осмысления опыта, когда выдвигается то или иное предположение и из него выводятся различные следствия. При этом дедуктивно осуществляемые выводы постоянно соотносятся с опытом. В этом отношении большая роль принадлежит математике, которой Бэкон не владел в достаточной степени, да и математическое естествознание в то время только формировалось.

В конце своей жизни Бэкон написал книгу об утопическом государстве "Новая Атлантида" (опубликована посмертно в 1627 г.), В этом произведении он изобразил будущее государство, в котором все производительные силы общества преобразованы при помощи науки и техники. В нем Бэкон описывает различные удивительные научно-технические достижения, преображающие жизнь человека: здесь и комнаты чудесного исцеления болезней и поддержания здоровья, и лодки для плавания под водой, и различные зрительные приспособления, и передача звуков на расстояния, и способы улучшения породы животных, и многое другое. Некоторые из описываемых технических новшеств осуществились на практике, другие остались в области фантазии, но все они свидетельствуют о неукротимой вере Бэкона в силу человеческого разума. Несмотря на то, что он придавал большое значение науке и технике в жизни человека, Бэкон считал, что их успехи касаются лишь "вторичных причин", за которыми стоит всемогущий и непознаваемый Бог. При этом Бэкон все время подчеркивал, что процесс естествознания хотя и губит суеверия, но укрепляет веру. Он утверждал, что "легкие" глотки философии толкают порой к атеизму, более же глубокие возвращают к религии.

Влияние философии Бэкона на современное ему естествознание и последующее развитие философии огромно. Его аналитический научный метод исследования явлений природы, разработка концепции необходимости ее экспериментального изучения сыграли свою положительную роль в достижениях естествознания XVI—XVII вв.

Логический метод Бэкона дал толчок развитию индуктивной логики. Классификация наук Бэкона была положительно воспринята в истории наук и даже положена в основу разделения наук французскими энциклопедистами. Хотя углубление рационалистической методологии в дальнейшем развитии философии снизило влияние Бэкона в XVII в., в последующие века идеи Бэкона приобрели новое звучание. Они не потеряли своего значения вплоть до XX в.

Некоторые исследователи рассматривают его даже как предшественника современной интеллектуальной жизни и пророка прагматической концепции истины, имея в виду его высказывание: "Что в действии наиболее полезно, то и в знании наиболее истинно".

**3. Философия Декарта**

То, что в античном материализме было синтезом, результатом долгого и плодотворного развития, стало для новой европейской философии исходной точкой, началом ее дальнейшего движения после застоя в эпоху Средневековья.

Пресечение плодотворной традиции античного материализма в Средние века вызвало к жизни своеобразный ренессанс материализма, как только успехи точных наук, опиравшихся на развитие техники, сделали возможной и необходимой новую постановку космологических вопросов. Открытия физики, механики, теоретической и наблюдательной астрономии в XVII в. требовали объединения всех достигнутых результатов вокруг решения вопроса о происхождении и физических механизмах Вселенной.

Для понимания этих механизмов, которые не укладывались в наглядные представления и чувственные ощущения, нужна была принципиально новая методология. Неслучайно Р. Декарт (1596— 1650), с которого начинается новый этап современной философии, заявляет о себе именно опубликованием методологического трактата. Интерес к методологии диктовался философскому мышлению несоответствием между успехами математики и естествознания и плачевным состоянием логических оснований познания, а также необходимостью привести к единству многообразие применявшихся методов исследования.

Вслед за Демокритом Декарт выводит познание из ощущений, понимая, что опыт иногда обманывает человека. При этом обманчивыми оказываются не только чувственные данные, но иногда и представления о простейших элементах окружающего мира, таких, как протяженность, фигура, величина, число, место, время и т.д. С божьей благостью несовместимы, по его мнению, и те обманы чувств, в которых мы не сомневаемся. Поэтому, считает Декарт, важнейшим принципом методологии должно быть сомнение — это по сути дела проверка любого знания на объективность. Единственное средство избавиться от заблуждений состоит в твердом намерении никогда не высказывать суждений о вещах, истинность которых не известна со всей очевидностью. Декарт вовсе не намерен уничтожить доверие к знанию, свою задачу он видит в том, чтобы очистить знание от всех сомнительных и недостоверных элементов.

Последовательно очищая все содержание знания от того, что вызывает хотя бы тень сомнения, можно дойти до достоверных начал, на которых можно строить здание науки. Отдавая должное опыту, Декарт признает также необходимость эксперимента в познании, в котором используются созданные искусственно технические средства, помещаемые между природным телом и органами чувств человека. И все-таки не в опыте видит он достоверную основу познания. Ощущения, суммируемые в опыте, дают лишь практическую ориентацию, но не истинное знание о предметах самих по себе. Многие вещи и отношения, указывает он, раскрываемые теоретическим анализом, не удостоверяются ощущениями. Критерий истинного, адекватного действительности знания следует искать только в рациональном усмотрении. При этом к истинному познанию приводит лишь ясное и отчетливое "усмотрение умом". Ясным Декарт называет такое восприятие, которое открыто для наблюдающей души, а отчетливым то, что содержит в себе только ясное и "никакой примеси неясного".

Декарт сформулировал, таким образом, суть классического рационализма, который не ограничивается одним лишь отрицанием чувственного познания. Сущность рационализма — не только в том способе, которым он разрешает проблемы возникновения, генезиса знания, но и в том, что знание — разумное усмотрение, уразумение истины наших понятий в их предметном значении.

Дальше возникает вопрос о том, какие конкретные истины обладают признаком ясности и отчетливости и поэтому могут быть положены в основу науки, как ее достоверное и надежное начало. Такую конкретную основу образует, по Декарту, убеждение в том, что человек как мыслящее существо существует. Можно сомневаться во всем, кроме этого. Но сомнение есть один из актов мышления. Поэтому тезис "Я мыслю, следовательно, существую" не означает признания онтологического идеализма, т.е. веры в первичность идеального в мире вообще. Напротив, Декарту свойствен объективизм. Речь идет не о первенстве сознания в порядке бытия, и о приоритете в порядке его познания. Среди возможных объектов научного изучения сознание есть особый объект, который представляется нам сам таким, как он есть, не требуя о посредствующего репрезентанта. Это может быть названо методологическим идеализмом.

Однако Декарту предстояло решить многие онтологические проблемы, касающиеся, например, строения мира из простейших составляющих его элементов. С помощью математического аппарата можно свести огромный механизм Вселенной к сумме простейших качеств или элементов. Но точные науки не могли представить никаких ручательств, что найденные путем рационального анализа элементы окажутся действительно соответствующими объективной структуре и природе окружающего мира. Так, тела обладают величиной, фигурой, объемом, положением, имеют тяжесть, плотность, цвет, блеск, запах, вкус и т.д. Однако, например, палка, опущенная в воду, кажется нам преломленной. Изъятие ее из воды доказывает, что предыдущее восприятие обманчиво.

Декарт стремится найти такие качества бытия, которые могут быть признаны действительно первичными элементами, т.е. объективно существующими, независимо от состояния органов чувств. Он стремится устранить из наших восприятий все те качества, которые на самом деле бытию не принадлежат и которые появляются в поле нашего внимания либо вследствие особого состояния воспринимающих органов, либо в силу наших ошибок по поводу воспринятого.

Перечислив все качества, которые обычное восприятие находит в предмете, Декарт рассматривает их как объективные признаки предмета. Затем последовательно исключает из них все те, которые при более тщательном анализе оказываются не объективным определением самого предмета, а всего лишь проекциями наших чувств. "Убедимся,— пишет Декарт,— что природа материи, или тела, рассматриваемого вообще, состоит не в том, что оно — вещь твердая, весомая, окрашенная или каким-либо иным способом воздействующая на наше чувство, но лишь в том, что оно — субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину". Первичными Декарт считает те качества вещи, которые можно найти в ней при любых изменениях, какие она только способна претерпеть, оставаясь сама собой. Так, твердость, цвет и т.д. исключаются из состава первичных качеств, ибо чувство оповещает нас о твердости лишь тем, что частицы твердых тел сопротивляются движению наших рук, наталкивающихся на тело, а о цвете — лишь воздействием лучей на глаза человека.

Объективизм Декарта совпадает с представлением о неизменном, постоянном, устойчивом ядре или форме вещи, отражающей ее сущность. Критерием объективности в глазах Декарта служило непременное наличие данного качества или свойства во всех состояниях и при всех возможных изменениях предмета. Это достигается не восприятием, а только умом.

В поисках достоверной истины Декарт находит два вида бесспорного знания. Во-первых, это ясные и объективные аксиомы, положения достоверные сами по себе. Их истина открывается не с помощью доказательств и выводов, а в простой интуиции. Во-вторых, это положения, которые сами по себе не очевидны, по истина которых удостоверяется выводом из других, уже доказанных или непосредственно установленных истин. Под интуицией Декарт подразумевает не изменчивое свидетельство чувств и не воображение, а непосредственную концепцию ума, настолько отчетливую и ясную, что она не оставляет места сомнениям и рождается из одного только света разума.

Важно отметить, что Декарт, подчеркивая наличие интуитивных начал знания, ограничивал тем самым компетенцию схоластической формальной логики с ее знаменитыми аристотелевскими учениями о дедукции и силлогизме.

Во времена Декарта истина все еще считалась наперед заданной в учении церкви и требующей лишь тщательного логического доказательства, логической виртуозности. Основное внимание было направлено на то, чтобы решить, правильно ли связаны между собой понятия, используемые в выводе. Не подрывая устоев ни религии, ни логических аксиом, учение Декарта об интуитивных инстинктах заметно сужало сферу действия первых. Существуют истины, утверждал Декарт, которые для своего уразумения не нуждаются в формально-логических правилах и тем не менее составляют фундамент всей науки. По отношению к этим истинам все дальнейшее знание будет вторичным, производным.

Логика познания Декартом строится на ясном осознании того, что истины связаны между собой так, что образуют систему знания. Весь секрет он видел в том, чтобы начать с простейших из них и подниматься как по ступенькам от одной к другой, более далекой и более сложной. Эта глубокая диалектическая мысль выросла у Декарта не из умозрительных рассуждений, а из его специальных научных исследований и прежде всего из математических работ. Изучение им логической структуры алгебры и геометрии привело его к созданию обобщенного математического метода. В свою очередь, основательное изучение механики, астрономии, оптики и акустики навело на мысль, что можно сформировать общую, универсальную науку, изучающую проблемы меры и порядка. Однако это не было пределом его обобщающего гения. Опираясь на "фундамент" математики, Декарт поднял свои обобщения до уровня методологии всякого достоверного знания вообще, т.е. до философского знания.

Его синтетический ум позволил создать и оригинальную космологию как философское учение о материи, пространстве и времени. Сомнение как исходная точка, начало и принцип всякого познания не может, по мысли Декарта, поколебать наше убеждение в объективности природы, материи как источника ощущений. "...Так как мы ощущаем или, вернее, так как наши чувства часто побуждают нас ясно и отчетливо воспринимать протяженную в длину, ширину и глубину материю, различные части которой наделены определенными фигурами и движениями, откуда проистекают у нас различные ощущения цветов, запахов, боли и т.п."

Однако в своей характеристике материи Декарт не ограничивается одним лишь признаком объективности. Физическую сущность материи Декарт видит прежде всего в таком ее качестве, как протяженность, или пространственность. Для него материя и пространство - одна и та же вещь. В этом отождествлении материи и пространства, сведении всех качеств материи по сути дела лишь к одному — пространству — означало не только излишнее пристрастие к нему будущего изобретателя аналитической геометрии. Оно повлекло за собой идею бесконечности Вселенной в пространстве. Атак как пространство беспредельно, беспредельной представлялась и Вселенная. Сам Декарт, строго следуя своим идеалам научности, писал не о бесконечной Вселенной, а о ее неопределенной протяженности, тем не менее его идея определила надолго развитие всех космогонических представлений. Отсюда следовали, например, выводы об однородности материи, о взаимосвязи всех элементов мира. Если материальный мир един, то всякое событие, происходящее в любой его части, не может рассматриваться как изолированное от "остального" мира. Всякое движение тела следовало рассматривать как движение относительное, т.е. определяемое по отношению к другим телам, условно принимаемым за неподвижные и т.д.

Этот тезис, как и прочие, продиктован стремлением Декарта построить такую теорию материи, которая бы воспроизводила все первичные качества как объективно присущие ей. Материя была отождествлена с протяженностью потому, что последняя признавалась как неотъемлемое, необходимое качество. Отсюда вытекали выводы о бесконечности мира, единстве и однородности материи, непрерывной заполненности пространства. Немаловажное место занимало и положение о бесконечной делимости материи. Если нет пределов пространства, то нет пределов и делимости материи. Она должна делиться до бесконечности.

Несмотря на все трудности, которые влекло за собой такое предположение, Декарт не сомневался в его правильности, ибо неуклонно следовал принципам своей методологии. Хотя мы и не можем, считал он, постичь способ деления материи до бесконечности, мы не должны сомневаться, что оно так или иначе совершается, поскольку это следует из природы материи, мыслится ясно и отчетливо.

Требование ясности и отчетливости вело Декарта еще дальше, к запретным темам. Он был первым крупным мыслителем Нового времени, который внес в космологию идею развития. Задолго до Канта и Лапласа Декарт выдвигает мысль о том, что теория строения мира немыслима без его истории. В XVII в. эта тема все еще оставалась опасной для исследования. Компромисс с господствующей теологической теорией происхождения Вселенной был неизбежен. Излагая свою теорию, Декарт оговаривается и уверяет, что учение церкви о сотворении мира для него — непререкаемая истина. Единственная цель его теории в том, чтобы обеспечить изложение представлений о движении небесных тел, согласование теории с опытом. Такая теория, уверяет он, полезна, хотя в действительности Вселенная возникла вовсе не так, как показано в теории.

Так или иначе, сквозь все оговорки суть его теории очевидна, и она состоит в признании развития мира, начиная с первичного однородного состояния материи до последующей сложной структуры Солнечной системы и Земли. Основой развития Вселенной Декарт объявляет вихреобразное движение сперва однородных, а затем дифференцировавшихся частиц, что позволяет считать его теорию вполне диалектической. Ибо принцип развития проведен Декартом в ней вполне последовательно через все фазы жизни Вселенной и объяснял все явления материального мира, включая происхождение Солнца, звезд и Земли. Однако учение Декарта было слишком революционным для своего времени, чтобы быть оцененным по достоинству.

**4. Философия Б. Спинозы**

Учение великого нидерландского философа Б. Спинозы (1632— 1677) отмечено несколькими важнейшими особенностями, которые делают его одним из наиболее ярких мыслителей Нового времени. Прежде всего — вниманием к вопросам натурфилософии и в особенности пониманием человека как части природы. Естественно, как дань времени, природа, Космос отражаются в ней прежде всего в понятиях науки того времени, в терминах физики, математики, механики и астрономии, в таких понятиях, как "субстанция", "атрибуты", "модусы", "протяженность" и т.п. Однако это уже природа не с теологическим центром в лице человека или очеловеченного Бога. Это Космос Нового времени — универсальный, лишенный какого бы то ни было центра, бесконечный, обогащенный наблюдениями новых миров.

Не менее, если не более, велика другая особенность его системы, которая как бы отодвигает натурфилософию на второй план при всей значительности его онтологии — практическая сторона, а именно нацеленность на вопросы, связанные с жизнью человека. Для Спинозы проблемы организации — проблема индивидуального поведения, проблема "блага" — были всегда центральными в философии. Этой практической установкой должна подавляться вся теоретическая деятельность. То, что в науке не направляет нас к этой цели, а именно наивысшего совершенства человека, должно быть, с его точки зрения, отображено как бесполезное.

Спиноза, таким образом, одним из первых философов видел задачу не только в том, чтобы познавать мир, но и в том, чтобы изменить его. Если практически Спиноза шел от человека и его индивидуальных насущных задач, то методологически шел от природы. Наука не была для Спинозы исходным пунктом его системы, она сама основана на натуралистических предпосылках. Стремление человека к личному благу и свободе для Спинозы — частный случай всеобщего естественного закона — закона сохранения, охватывающего все бытие, начиная от бесконечно протяженной субстанции и кончая единичными конкретными вещами. В основе этики Спинозы лежит задача понять этические принципы как нормы природной жизни.

Для понимания философии Спинозы сквозь неизбежные традиционные богословско-схоластические обороты речи важно увидеть также его действительно оригинальную черту — стремление преодолеть дуализм Бога и природы, причем преодолеть его не в пользу Бога, а в пользу природы. Во имя этой цели Спиноза стирает все грани между тем и другим. Так Бог оказался природой; его вечная сущность — вечным и неизменным физическим строем природы; его единство — единством и автономностью природы, не зависящей ни от какой внешней силы. А познание Бога — познанием связи вещей в природе. Натурализуя понятие Бога, Спиноза выступает против всякого антропологизма в учении о Боге, исключая из своего понятия Бога вес человеческие качества, будь то ум, или воля, или разум, или внешний облик, слух, внимание и т.д. В философии, считал Спиноза, атрибуты, возводящие человека на высшую ступень возможного для него совершенства, так же мало могут быть приписаны Богу, как свойства слона или осла человеку, а потому в философии подобным выражениям вовсе не место. Есть люди, замечает Спиноза, которые воображают, будто Бог состоит из тела и души и даже подвержен страстям. Однако они далеки от познания истинного Бога, "ибо все, которые каким-либо образом размышляли о божественной природе, отрицают телесность Бога. Они доказывают это всего лучше тем, что под телом мы понимаем некоторую величину, имеющую длину, ширину и глубину и ограниченную какой-либо определенной фигурой; о Боге же, существе абсолютно бесконечном, нельзя ничего сказать бессмысленнее этого... Протяженная субстанция составляет один из бесконечно многих атрибутов Бога".

Спиноза предлагает строго детерминистскую картину природы. Ничего случайного в природе, по его мнению, нет. "Какая-либо вещь называется необходимой или в отношении к своей сущности, или в отношении к своей причине, так как существование вещи необходимо следует из сущности и определения ее, или из данной производящей причины... Случайной же какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания". Этот необходимый порядок и связь причин как для природы, так и для мышления одинаковы. Сам человек как объект познания также состоит в общем "строе природы" (мира). Человек есть существо, в котором модусу протяжения — телу соответствует модус мышления — душа. Что касается человеческой души, то и ее Спиноза рассматривает как часть природы, ибо признает, что в мире существует бесконечная способность мышления, которая в силу своей бесконечности, объемлет всю природу и отдельные мысли которой развертываются в том же порядке, как сама природа.

Приступая к вопросам психологии, морали, политики, Спиноза стремится все относящееся к ним исследовать так же, как и предмет математики, т.е. как природные явления. Говоря о человеческих аффектах, таких, как любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие и пр., он представляет их не как пороки человеческой души, а как подобные, скажем, свойствам воздуха: тепло, непогода, гром и пр. Однако строгий параллелизм атрибутов протяжения и мышления дополняется у него важным принципом: изучение телесных связей должно идти впереди познания связей душевных. Используя методологический образец математического естествознания, Спиноза вносил в свою психологию и этику ту простоту и ясность, которые были характерны для классической механики. В этом смысле антропология Спинозы пересекается с физикой, сама становится как бы частью физики. Так, стремление к сохранению существования приближается, с точки зрения Спинозы, к чисто физической инерции покоящегося или движущегося тела.

Натурализуя основной закон человеческого поведения — стремление к самосохранению,— Спиноза строил на этой основе свою психологию и этику, т.е. учение о человеке. Этика Спинозы стремится принципиально устранить пропасть между сущим и должным бытием. За этическую норму принимается закон, который следует не из морального сознания, а из самой природы человека. На этом базисе строится и другая важная часть философской системы Спинозы — его учение о свободе. А если выразиться более определенно — основная часть, ибо, как уже отмечалось выше, натурфилософия его скорее служила лесами для постройки как человеческого знания, так и человеческой свободы. Как и вся его философия, концепция свободы была весьма противоречивой. С одной стороны, натуралистические ее предпосылки требовали строгого детерминизма. С другой — свобода, отмечает он, иллюзорна п том смысле, что люди, даже осознавая свои желания, не знают причин, которыми они, эти пожелания, обусловлены. Воля для него есть только рассудочное понятие и не может считаться причиной того или иного желания. Как и все в природе и человеке, она нуждается в необходимых причинах, которые и определяют действие. Одна причина порождается другой, а та, в свою очередь, третьей, и т.д.

Чтобы оценить достоинства его этики, и особенно учения о свободе, нужно сопоставить их с теми, которые были расхожими не только в богословской, но в философско-научной среде. Если бы люди от природы были созданы таким образом, что не желали бы ничего, выходящего за пределы разума, обществу было бы достаточно обучать их истинным правилам морали, чтобы они добровольно следовали своим представлениям о пользе. Но не так устроила все природа. Люди не столько следуют голосу разума, сколько поступают, руководствуясь страстью, или под воздействием аффектов. "Под аффектами,— пишет Спиноза,— я разумею состояния тела... которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний". Человек подвержен аффектам на протяжении всей своей жизни и освобождается от них лишь на смертном одре либо в храме. Против них бессильно даже знание, ибо оно не в силах противостоять аффектам.

Однако этика Спинозы была бы не столь поучительной, если бы содержала в себе только эту фаталистически мрачную сущность. С одной стороны, мы видим эту механику аффектов, казалось бы, устраняющую всякую свободу человеческих поступков, железный детерминизм последовательно натуралистического воззрения. С другой стороны, роковая предопределенность всех человеческих действий снимается релятивистской моралью, которая предусматривает единственную и естественную норму в эгоистическом стремлении каждого индивидуума к самосохранению.

Одного только учения о свободе было бы достаточно для того, чтобы считать Спинозу провозвестником диалектики Гегеля. Опережая Шеллинга и Гегеля более чем на полтора столетия, Спиноза первым из мыслителей дал изложение диалектики свободы и необходимости, представил их как единство противоположностей, более того, представил практические следствия своих воззрений. Нельзя, как полагает он, назвать свободной только ту вещь, которая принуждена к своему существованию какой-либо другой. Однако вещь, существующая необходимо, может в тоже время быть свободной, в том случае, если она существует и действует по необходимости, вытекающей из ее собственной природы. Не произвол, а свободная необходимость тождественна подлинной свободе.

"Свободной,— пишет Спиноза,— называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. Необходимой же или, лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу". Свобода, понятая как свободная необходимость, существует не только в нашем мышлении. Она, согласно Спинозе, действительно возможна, более того — практически осуществима. Человек, конечно, не свободен, когда его душой или поступками овладевают аффекты. Однако причины этих аффектов вполне познаваемы. А если это так, то на этой возможности их познания зиждется и возможность свободы. Чем больше душа познает вещи в их необходимости, тем она свободнее. Учение Спинозы, таким образом, окончательно порывает с традиционным воззрением, в котором свобода — изолированное свойство отдельного человека. Она лишь — реальная проблема познания и практики, стоящая в одном ряду с другими в практическом и теоретическом опыте человека. Свобода есть осознанная необходимость, а незнание — рабство, Единственный путь к свободе проходит через познание необходимости и через преодоление аффектов.

Осуществленная как познание, свобода не может быть уничтожена действием каких-либо внешних причин. Человека не должна смущать необходимая связь причин и следствий. Если мы знаем, что могущество человека не простирается так далеко, что мыв состоянии устранить внешние препятствия, то это и есть путь к свободе. Само познание как усмотрение истины предмета бессильно перед аффектами. Один аффект усмиряется другим. Все это способствует нашей свободе, увеличивает нашу активность и могущество, представляется нам как осмысленное благо.

Таким образом, диалектическая мысль Спинозы снимает в достаточной для его времени мере дилемму свободы и необходимости касательно отдельного человека, не обремененного общественными узами. Для Спинозы тот человек, которого он мечтал освободить от аффектов, был человек, вырванный из общественных связей. Общество в его исторической целостности еще не попадает в орбиту его мировоззрения. Время для этого еще не пришло. Тем не менее историческое значение самого учения Спинозы не требует какого-либо дополнительного подтверждения, будучи полностью воспринято последующим развитием философии, в частности диалектикой Гегеля.

**5 Философия Дж. Локка**

Путь формирования убеждений и идеалов Дж. Локка (1632— 1704) был таким же противоречивым и тернистым, как и путь всего английского народа в период буржуазной революции. В ходе английской буржуазной революции в 1643 г. буржуазия и новое дворянство вступили в союз как против феодальной монархии, так и против "чрезмерных" революционных требований народных масс.

В формировании взглядов Локка важную роль сыграло то обстоятельство, что он с юношеских лет принимал активное участие не только в политической, но и научной жизни Англии. В одинаковой степени его интересовали как вопросы о происхождении государства, морали, воспитании, так и вопросы религии, медицины, научные открытия Р. Бойля, Г. Гюйгенса, И. Ньютона и других гениальных современников. Дж. Локк считал долгом философа расчистку почвы для роста науки и удаление мусора на пути к знанию. Расчистка почвы — это борьба против теолого-схоластических представлений, сковывавших развитие человеческого разума. Важным в этой борьбе был вопрос об источнике получения знаний, со всей остротой поставленный наукой и практикой XVII в., когда в исследовательскую практику передовых научных центров мира входил эксперимент как главное орудие испытания истинности. Значительным же препятствием становится теологическая доктрина об особых, противостоящих материальному миру умопостигаемых сущностях, а именно метафизика с ее теорией "врожденных идей", признававшей существование идей и принципов, запечатленных каким-то образом в человеческом разуме от рождения духовным началом — Богом. Характерно, что основное произведение Локка, над которым он работал в течение девятнадцати лет ("Опыт о человеческом разуме"), начинается непосредственно с изложения антиметафизической позиции, направленной против теории врожденных идей, и изложения эмпирико-сенсуалистической концепции.

Бэкон, как было показано выше, одним из первых философов Нового времени нанес ощутимый удар по метафизической схоластике, стремясь отделить науки о природе от теологии посредством теории "двойственной истины". Истины о природе, с его точки зрения, могут сосуществовать с метафизическими истинами теологов и схоластов как относящиеся к принципиально разным областям. Выдвинув положение об ощущениях как источнике человеческих знаний, он освободил науку от опеки схоластики. Но это было лишь начало преодоления метафизики, поскольку за ней оставалось полновластное право быть авторитетом в делах божественных, а отчасти и человеческих.

В философии Декарта дух объективного исследования природы все еще сочетался с уступками традиционной схоластической метафизике. Это была неизбежная дань его времени. Настаивая на приоритете свободного от теологических предрассудков человеческого разума, этот решительный противник схоластической учености разделял убеждение в том, что человеческий ум располагает некоторым запасом врожденных идей. К числу таких врожденных идей он относил, например, идею Бога. Что касается Гоббса и его критики традиционной метафизики, то он, по словам Маркса, лишь "...систематизировал Бэкона, но не дал более детального обоснования его основному принципу — происхождению знаний и идей из мира чувств". И это была вполне справедливая оценка.

Самым решительным шагом Локка в опровержении метафизики в сравнении с Бэконом, Декартом и Гоббсом была разработка им собственной, достаточно последовательной материалистической гносеологической системы. В первой книге "Опыта" Локк в принципе отвергает представление о наличии врожденных идей у человека в любых его вариантах. Декартовскому положению о непосредственном присутствии в уме человека якобы потенциально находящихся в нем интуиции Локк противопоставляет утверждение о том, что новое знание всегда опирается на фундамент ранее накопленного. Объясняя все богатство человеческих знаний его происхождением из чувств, в которых отражена объективная природа, Локк обосновывает материалистический тезис о природе как естественном предмете человеческих знаний. Для Локка в противоположность рассуждениям Фомы Аквинского и в отличие от Декарта и Лейбница ощущения не только изначальный по времени пункт познания, но и единственный источник приобретения знаний о материальном мире. Уже в первой книге "Опыта" видны и слабые стороны его концепции о происхождении всего знания из чувств (сенсуализм) и выведении содержания знания из опыта (эмпиризм). В XVII в. раскрыть реальную взаимосвязь эмпирических сведений о мире с рациональным знанием о нем было не под силу не только Локку, но и другим его современникам и последователям.

Имевшийся научный материал не давал еще возможности для адекватного решения этой проблемы. Необходимые для этого аргументы смогло дать только теоретическое естествознание конца XIX в. Локк поэтому неизбежно сбивается порой на путь одностороннего, крайнего сенсуализма и эмпиризма, принижает роль рациональных форм познания. Хотя основой понимания мира Локком, судя по его резкой критике врожденных идей, был материализм, в его учении содержались также определенные деистические и даже теологические моменты. Налицо двоякая постановка проблемы соотношения материй и сознания. Одна позиция — рассмотрение этого отношения с точки зрения первопричины мира и многообразия его явлений. Другая - ставит вопрос о принципиальной возможности для материи обладать свойством мышления.

Отвечая на вопросы, связанные с обеими позициями, Локк отмечает прежде всего, что без предположения существования Бога материя будет вечно оставаться мертвой, бездеятельной глыбой. Материя сама по себе не может породить ни движения, ни сознания. Механическое движение любого размера частиц материи в любой их комбинации может дать лишь механический толчок. Он отвергает и гилозоизм, приписывавший всей материи свойства живого. Он отчетливо видит, что признание материи вечной, даже если она персонифицируется в Боге, легко ведет к материализму и атеизму. Но не решается сам сделать этот шаг, перед которым не останавливался Спиноза. Мыслящее существо, с его точки зрения, может быть материальным, и это дает основание для предположения, что Бог есть как вечное, всеведущее и всемогущее существо. "Идея материи,— пишет Локк,— есть протяженная плотная субстанция; там, где есть такая субстанция, есть материя и сущность материи... Например, бог создает протяженную, плотную субстанцию... К определенным частям ее он присоединяет движение, но она все еще сохраняет сущность материи... Иным частям он придает чувство, самопроизвольное движение..." Локк таким образом как бы сравнивает аргументы "за" и "против" признания духовной субстанции как нематериальной сущности, оговариваясь, что сам не может решить вопрос, состоит ли человек всецело из одной и той же субстанции — материальной или нематериальной. Он откровенно признает, что понятие духовной субстанции, т.е Бога, держится на отсутствии знаний о природе материи и мышления. Он допускает, что более глубокое знание связи сознания и материи, вероятно, показало бы, что мышление неотделимо от материи.

Это была ясно выраженная позиция выбора и предпочтения в вопросе об отношении материи и сознания, которая давала шансы как сторонникам теологической (и картезианской) концепции нематериальности сознания, так и последователям материализма. И тех и других она заставляла задуматься над перспективой: мы не знаем сейчас, как мыслит материя (или нематериальная субстанция) и мыслит ли она, по, возможно, что будущее раскроет эту тайну. Он оставляет открытым и вопрос, присуще ли мышление самой материи или привнесено в нее Богом. Очевиден был вызов как теологической, так и картезианской метафизике: только дальнейшее научное познание решит этот ключевой вопрос мировоззрения вопреки догматизму и априоризму.

Двойственность позиции Локка в решении проблемы соотношения материи и сознания, отмеченная выше, проявляется и в его понимании происхождения и роли идей в познании. Он выступает как последовательный материалист и сенсуалист, рассматривая процесс возникновения идей из ощущений. Он не опускается до плоского, метафизического сенсуализма, сводящего к ощущениям все и всяческое знание. Он предлагает такой путь исследования, который позволяет наметить переход от ощущения к знаниям. От чувственного, опытного отражения материального мира он стремится подняться до высших рациональных способностей человеческого знания, показать детерминированность их чувствами. Наряду с объектами внешнего мира в качестве особого внутреннего предмета познания выступают сами познавательные способности человека, его разум. Локк выявляет, таким образом, два источника знания, от которых происходят идеи. Во-первых, наше наблюдение, направленное на внешние, ощущаемые предметы, во-вторых, наблюдение, нацеленное на внутренние действия души.

Однако это различение двух источников знания создает повод для некоторых философов - и его современников, и более поздних оппонентов — отрицать его материализм и сенсуализм и истолковывать его понимание рефлексии как выражение идеализма. По их мнению, Локк перенес картезианский дуализм в свою теорию познания. Действительно, признание ощущений источником большинства человеческих идей о материальном мире не дает ответа на вопрос: в чем состоит остаток идей, который Локк не относит к ощущениям, каково его содержание? Казалось бы, ответ в его определении внутреннего опыта, рефлексии. Однако ответ его не звучит однозначно: внутренний опыт, по его словам, доставляет нашему разуму идеи другого рода, такие, которые мы не можем получить от вещей.

Идеи, полученные через ощущения, преобразуются, трансформируются в познавательных операциях. Касательно этих процедур мы получаем другие идеи с помощью рефлексии. В этом смысле учение о рефлексии преодолевает плоский сенсуализм, но противостоит и картезианскому рационализму. Поэтому анализ философии Локка не может ограничиваться какими-либо "дежурными" схемами, искусственно притягивающими ее либо к "лагерю материализма", либо к "лагерю идеализма" Требуется тонкий историко-логический и диалектический анализ его определений и подходов в реальном контексте всей системы взглядов Локка, а также в контексте его научного окружения и, наконец, самой его эпохи. Проиллюстрировать логику его мысли можно на примере формирования идеи времени. Если признать, что движение тел однозначно отражается идеей движения, то как тогда получить идею времени, или продолжительности? Идею продолжительности доставляет нам не движение само по себе, а постоянная цепь идей, "пробегающая" в нашем уме во время бодрствования. Однако поток идей неадекватен реальному движению. Поскольку этот поток идей остается предметом рефлексии, то именно благодаря этому мы получаем идею продолжительности, или времени. Время выводится, таким образом, не из действительности, а из потока идей, составляющих человеческое сознание. Локк не видит "прообраза" времени в самой объективной действительности не потому, что сомневается в объективности времени, а потому, что не находит способа объяснения того, как возникает эта идея из ощущения движения материальных объектов. Рефлексия обнаруживает больше, чем ощущения. А точнее — она таит в себе действительность времени независимого от объективных процессов. Можно считать, на чем настаивали долгое время марксистские интерпретаторы Локка, что это всего лишь "отступление" его к идеализму, поскольку внутренний опыт превращается в самостоятельный и независимый от ощущений источник знания. Правильнее было бы рассматривать двойственность его позиции как результат движения живой философской мысли от схоластической метафизики и картезианского материализма к берегам новой науки и новой философии, которые были видны даже его проницательному взору только в самых общих очертаниях.

**Список литературы**

1. Алексеев П.В., Панин А.Ф. Философия. 3-е изд. М., 2007.

2. Крылов А.Г. Антология мировой философии. М., 2008.

3. Греков А.М. Введение в философию. М., 2006.

4. Кун Т. Структуры научных революций. М., 2006.

5. Никифоров Л.А. Философия науки. Сбп., 2007.