

# РЕЦЕПЦИЯ ИНДИВИДУАЛИЗМА В ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ДОКТРИНАХ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ\*

Варвара К. Самохвалова – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социальных наук Всероссийской академии внешней торговли (Москва, Россия). Область научных интересов – история философии, история европейской культуры

Varvara Samokhvalova – candidate of philosophical Sciences, associate Professor of the Department of Humanities and social Sciences at Russian Foreign Trade Academy (VAVT). Area of scientific interests – history of philosophy, history of European culture

bar-bar@mail.ru

---

“Богословские размышления” № 19, 2017 / Спецвыпуск “Реформация: человек, церковь, общество”

**Аннотация:** В статье раскрывается зависимость конкретного содержания гносеологических построений в философии Нового времени от степени выраженности в них “реформационного” стремления к индивидуализации всех форм жизни. В результате сравнительного анализа гносеологических взглядов Ф. Бэкона, Р. Декарта и Г. В. Лейбница подчеркивается фундаментальная весомость аксиологических предпосылок в философских концепциях научного знания.

**Ключевые слова:** Аксиология, гносеология, знание, имманентность, индивидуализм, объект, субъект, трансцендентность, философия, этика.

Аксиологический фундамент европейской культуры Нового времени существенно модифицировался под влиянием реформационных процессов. Ведущим ценностным мотивом Новой эпохи – постепенно проникающим практически во все сферы культурной жизни – стал мотив все более и более крепнущего индивидуализма. Зависимость от степени проявленности этого индивидуалистического импульса конкретного содержания философских концепций научного знания у мыслителей, определивших интеллектуальную атмосферу рассматриваемой эпохи

**Abstract:** The paper aims to demonstrate dependence of specific content of epistemological constructions of Enlightenment philosophy from the degree of “reformation” impulse towards individualization of all life forms. Comparative analysis of epistemological concepts of Bacon, Descartes and Leibniz reveals the fundamental significance of axiological presupposition for philosophical concepts of scientific knowledge.

**Keywords:** axiology, epistemology, knowledge, immanence, individualism, object, subject, transcendence, philosophy, ethics.

---

\* The Reception of Individualism in the Epistemological Doctrines of Modern Philosophy

наиболее радикальным образом – предмет рассмотрения в данной статье. Речь пойдет о творчестве Ф. Бэкона (1561-1626), Р. Декарта (1596-1650) и Г. В. Лейбница (1646-1716).

Семнадцатый век – век продолжающейся борьбы нового со старым решительно на всех фронтах: в экономике, политике, идеологии и религии. Не миновала она также философию и науку: прогресс мореплавания, нужды баллистики, развитие точного приборостроения (механические часы, микроскоп, телескоп, барометр, термометр), возросшая заинтересованность в медицинских знаниях – вот факторы, которые обусловили осознание наукой Нового времени посюсторонность ее предмета. Отсюда – бэконовская тенденция трактовать философию не как ревностную служанку теологии, а как методологию науки.

Но самое важное в свете нашего исследования то, что семнадцатый век – это век продолжающегося становления и укрепления индивидуализма в качестве ведущего ценностного мотива эпохи<sup>1</sup>. Человек начинает понимать себя как личность, как духовную целостность, как самодовлеющую психическую единицу, противопоставленную всему миру не-я. Ввиду этого он склонен рассматривать свое я, свои индивидуальные переживания и ценности как верховную цель и как нечто первично данное; поэтому он устанавливает субъективные идеалы теоретической и практической деятельности и критерии уклонения или приближения к идеалам начинает находить в своих собственных переживаниях. Иными словами, в философии Нового времени начинают господствовать индивидуалистические тенденции. Конечно, склонность к индивидуализму сказывается не только в философских системах того времени, но и в самой жизни. В религии эта склонность проявляется в возникновении протестантизма, в набирающем силу распространении индивидуальных форм вероисповедания, отвергающих не только традиционные церковные учреждения, но и вообще всякую религиозную общину. В области изобразительного искусства заинтересованность в индивидуальном, необщем, частном выражается в появлении и распространении новых жанров: светского – частного и группового – корпоративного портретов, демократического бытописания сюжетных сцен, реалистического натюрморта и т. п. В государственной и общественной жизни склонность к индивидуализму сказывается в возрастающей потребности в политической и гражданской свободе. Такое же искание свободы имеет место в экономической области.

Конечно, этот индивидуалистический мотив лежит в основе аксиологического фундамента эпохи Нового времени не в форме сознательно выбранного правила поведения, даже философией этого периода он руководит не как осознанный императив, а скорее как бессознательное стремление человеческой личности к самостоятельной жизни. Но важно то, что это стремление задает некоторое определенное направление развитию идеологических и прочих форм жизни, соответствующее максимальному удовлетворению индивидуалистических тенденций. Оценить степень проявленности данной аксиологической интенции в концепциях научного знания философии Нового времени, значит, в определенном смысле

<sup>1</sup> В.В. Соколов, *Философия как история философии* (М.: Академический проект, 2015), 69-78.

подтвердить правомерность тезиса об основополагающей – и до известной степени – определяющей роли этических установок для философии в целом и для теории познания в частности. В чем же, конкретно, можно усмотреть проявления индивидуалистических мотивов гносеологических концепций рассматриваемой эпохи?

Собственно, существуют три важные стороны знания, которые могут быть истолкованы в духе индивидуализма: состав знания (элементы, составляющие знание), происхождение знания (иррациональное, рациональное, сенсуалистическое) и значение знания (трансцендентное или имманентное, адекватное, или неадекватное и т. п.). Полностью индивидуалистической концепцией знания была бы такая, согласно которой все три упомянутые стороны знания были бы полностью имманентны познающему субъекту. Это означало бы, что все знание *целиком* складывается из личных состояний познающего субъекта (1); личные состояния познающего субъекта *полностью* происходят из недр познающего духа самого этого субъекта (2); личные состояния познающего субъекта дают сведения познающему субъекту *только* о явлениях в самом познающем субъекте (3). Понятно, что такая – полностью индивидуалистическая – концепция знания приводила бы к противоречию с самой собой как, все-таки, с концепцией именно *знания*. Говоря традиционно: полностью индивидуалистическая концепция знания невозможна и даже излишня, поскольку, будучи солипсистской, ведет к агностицизму. Учитывая это, становится особенно ясным “как возможна философия Канта”: а именно – как необходимый шаг, поддерживающий концепцию принципиальной *возможности* знания. В свете сказанного, последующий обзор основных постулатов эмпиризма Ф. Бэкона следует рассматривать как раз в качестве начальной вехи становления тенденции гносеологического индивидуализма.

Ф. Бэкон предложил некий свод правил – своего рода новое орудие открытий, новый Органон – соблюдение которых должно, как он полагал, приводить нас к обнаружению новых истин. Попытки создать такого рода правила предпринимались и до Бэкона (*ars magna, ars universalis* Раймонда Луллия, Джордано Бруно), будут предприниматься и после него (“каноны” Милля) вплоть до наших дней (современные “индуктивные логики”). Но Ф. Бэкон первым сформулировал подобные правила применительно к наблюдениям и именно *личным* наблюдениям познающего субъекта. (Роджер Бэкон (1214-1292) – францисканский монах, соотечественник и однофамилец Фрэнсиса Бэкона, живший за триста лет до него – видел пользу эмпирического подхода к изучению действительности, но не дал никакой формулировки регулятивных принципов экспериментирования).

Вслед за Аристотелем, Ф. Бэкон замечает, что физика изучает законы явлений, а не их деятельные причины, изучает *как*, а не *почему*<sup>2</sup>. Бэкон (опять же следуя в этом Аристотелю) предоставляет изучение конечных причин метафизике, что может служить ей для доказательства бытия Божия и Провидения, в физике же “изыскание конечных причин бесполезно и не может ничего произвести, подобно

<sup>2</sup> Аристотель. *Метафизика*. Сочинения в 4 т. Т.1 (М.: Мысль, 1971), 141.

посвященной Богу Деве”<sup>3</sup>. Наблюдение и вслед за ним индукция применимы не только к внешним предметам, но и к внутренним фактам к тем, что выше были охарактеризованы как “личные состояния познающего субъекта”. Бэкон полагает, что его методом можно изучать факты внутренней жизни, т. е., говоря к слову, Бэкон имел чаяние, если не разрешить, то – по крайней мере – наметить пути решения той “трудной проблемы сознания” (формулировка принадлежит Васильеву В. В. – В. С.), что в специфичности своих *qualia* по-прежнему интригует философскую общественность<sup>4</sup>.

Что же касается метафизики, то в целом Бэкон не доверяет ей и сомневается в ее качествах. В этом отношении он, несомненно, является предшественником современного позитивизма. “...Фрэнсис Бэкон, выдвигая свой проект “Великого восстановления наук” на основе “союза опыта и рассудка”, мог рассчитывать на широкую поддержку в обществе ученых, которые к этому времени уже убедились на практике в преимуществах такого союза”<sup>5</sup>. Но следует признать, что влияние методологии “Нового Органона” сдерживалось по крайней мере следующими причинами.

Во-первых, Ф. Бэкон не был ни естествоиспытателем, ни математиком, ни даже схоластом, хорошо ориентирующимся в логике. Возможно, поэтому, те конкретные рекомендации ученым, которые он предложил в “Новом Органоне”, казались его логически более подготовленным современникам, не вполне, мягко говоря, удовлетворительными. Например, Бэкон полностью отрицал роль в науке дедуктивных умозаключений от общего к частному, основывая это отрицание как раз на некотором умозаключении от общего к частному, что, конечно, делало крайне сомнительным (в логическом отношении) все его построение в целом. Как замечает М. И. Каринский, “...если Бэкон, оспаривая значение силлогизма, хочет вместе с тем отрицать и вообще дедуктивные процессы, которых естественным выражением считался в прежней науке силлогизм, то его учение о методе исследования должно сделаться сплошным противоречием”<sup>6</sup>. Это обстоятельство, несомненно, давало повод относиться к Фрэнсису Бэкону как к дилетанту в науке и инициировало продолжение поиска идеала научного знания на принципиально других направлениях.

Во-вторых, даже если бы “Новый Органон” был безупречен в только что указанном отношении, то все равно в семнадцатом веке он выглядел бы не столь привлекательным, как это было бы, например, в наши дни. Индуктивные обобщения опытных данных принципиально не носят характер абсолютно достоверных истин. Они всего лишь в высшей степени вероятны. Ныне мы, хотя и понимаем разницу между этими двумя видами истин, не склонны придавать этому обстоятельству значения чего-то жизненно важного для развития естествознания.

<sup>3</sup> Ф. Бэкон, *О достоинстве и приумножении наук*. Сочинения в 2 т. Т. 1 (М.: Мысль, 1977-1978), 199.

<sup>4</sup> В. В. Васильев, *Трудная проблема сознания* (М.: Изд-во Озон, 2009).

<sup>5</sup> Г. Г. Майоров, *Теоретическая философия Готфрида Лейбница* (М.: Изд-во МГУ, 1973), 10.

<sup>6</sup> М. И. Каринский, “Классификация выводов,” в *Избранные труды русских логиков XIX века*. (М., 1956), 26.

Ныне мы довольствуемся идеалом научного знания, обладающего всего лишь высокой степенью вероятности, не требуя, например, от физики или от химии, чтобы их законы были чем-то большим, чем очень и очень правдоподобными гипотезами. Не таковы были интеллектуальные ценности в семнадцатом веке. Сильные традиции Средневековья, с его ориентацией на религиозные “абсолюты”, все еще заставляли оценивать “почти достоверное знание” как нечто неизмеримо низшее, в сравнении с “несомненно достоверным знанием”. И это тоже, в свою очередь, стимулировало поиски идеала научного знания не на том пути, который предлагал Ф. Бэкон.

И, наконец, бэконовская концепция лишь в очень малой степени способствовала укреплению зародившейся в середине второго тысячелетия всеобщей тенденции к утверждению ценности индивидуализма. У Бэкона индивидуализм сказывается только в его намерении построить все знание на личном опыте, на произведенных самим познающим субъектом наблюдениях и экспериментах: “Только заботливое возвышение отдельных фактов, собранных по плану путем наблюдения и эксперимента, до всеобщих понятий и законов, представляющих собой обобщенные положения для отдельных групп фактов, ведет, по его мнению, к действительным познаниям, которые потом опять, в целях объяснения и практической пользы, могут применяться к конкретным проблемам”<sup>7</sup>. При этом совсем не исключается возможность того, что состав, происхождение и значение знания – все эти три стороны – будут трансцендентными по отношению к познающему субъекту, т.е. будут носить внешний по отношению к познающей личности характер. В таком случае возникает справедливый вопрос, в каком смысле то, что мы называем знанием, будет являться именно *нашим* знанием?

Иными словами, в эмпиризме Бэкона теория знания еще очень далека от крайней формы гносеологического индивидуализма, и в этом смысле философия Ф. Бэкона удовлетворяет духу Нового времени лишь в самой зачаточной степени, что, естественно, также стимулировало поиски философских концепций, отличающихся от “Нового Органона” весьма радикальным образом. Такими концепциями можно считать философию Рене Декарта и Готфрида Вильгельма Лейбница.

Декарт пытался перенести в философию математические методы. Поэтому в основу своих философских построений он положил попытку найти очевидные суждения, которые в области философского знания играли бы роль, подобную роли математических аксиом, и из которых, в конечном итоге, должны быть добыты все частные знания. В качестве таких непосредственно истинных философских аксиом Декарт предлагает взять, во-первых, самодостоверность мышления, выражаемую его знаменитым “*cogito ergo sum*”; во-вторых, математический характер познания внешнего мира, проявляющийся в совокупности геометрических и арифметических аксиом вместе с убеждением в их применимости к свойствам предметов и законам природы; и, наконец, в-третьих, идею существования Бога как бесконечно совершенного существа.

---

<sup>7</sup> В. Вундт, *Введение в философию* (М., 1998), 154.

Декарту его собственная программа не вполне удалась. С одной стороны, отнюдь не все объявленные постулаты безупречны с точки зрения их непосредственной очевидной истинности – фактически только “*cogito ergo sum*” действительно не подлежит сомнению – а, с другой стороны, эти постулаты даже в совокупности не так сильны, чтобы из них логически законным образом можно было бы извлечь все то богатство философской системы Декарта, которым она располагает на самом деле. Поэтому Декарт в критические моменты прибегает – иногда в завуалированной форме – к дополнительным гипотезам *ad hoc* вроде своей доктрины “врожденных идей”, из-за чего детальная картина научного знания по Декарту, становится весьма сложной. Однако для наших целей будет достаточным рассмотреть несколько упрощенный ее вариант.

Упрощенно мы можем мыслить себе картезианскую концепцию научного знания состоящей из трех ингредиентов. Первый: обоснование, или, по крайней мере, правдоподобная мотивировка, исходных постулатов. Второй: содержание научного, по Декарту, знания – физика, космология, учение о человеке и животных и т. д. Третий: картезианская методология, в том числе механизм вывода этого содержания из принятых постулатов, включающий, как было отмечено выше, некоторые гипотезы *ad hoc*.

Отправной пункт картезианской философии – методическое сомнение. Мы иногда заблуждаемся, чувства и разум зачастую нас подводят, нам присущи сны, подобные бодрствованию, у нас бывают галлюцинации и, наконец, быть может, вообще, нас питает иллюзиями некий “коварный демон духа”, заставляя считать истинным то, что таковым не является. Все это дает основания относиться недоверчиво к нашему познавательному аппарату. Тем не менее, замечает Декарт, ничто не заставляет нас заблуждаться до бесконечности: в каждом конкретном случае мы свободны высказывать какое-либо суждение или не высказывать никакого, а заблуждение – это всегда суждение. Акт воли (хотения, желания), задерживающий суждение – это сомнение. Сомнение – это всегда свободное желание (волеизъявление), благодаря которому мы сохраняем независимость от впечатлений, доставляемых нам внешними предметами. Ложь, следовательно, не настолько сильна, чтобы проникнуть в наш ум вопреки нашей воле, когда мы волевым усилием не допускаем ее. Если мы не хотим утверждать того, что сомнительно – а это вполне зависит от нас – то мы не ошибаемся<sup>8</sup>. “Каждый раз, когда я настолько удерживаю свою волю в границах моего знания, что она составляет свои суждения лишь о вещах, представляемых ей разумом ясно и отчетливо, я не в состоянии ошибиться”, – пишет Декарт в четвертом из шести своих метафизических размышлений [9; 380]. Скептик, так сказать, закрыт непроницаемым щитом от заблуждений, но, к сожалению, этим же щитом он закрыт и от истины. К первоначальному воздержанию, необходимо добавить действие. А для того, чтобы действовать (т. е., чтобы утверждать, или отрицать) нужно найти какую-нибудь

<sup>8</sup> Здесь Картезий использует старинный скептический аргумент, подхваченный и выраженный со всей отчетливостью в свое время Св. Августином, см. Августин, “Против академиков.” *Творения Блаженного Августина*, тт. I – VIII. Т. II (Киев, 1901-1912), 12.

достоверную, совершенно неопровержимую истину. Если такая истина близка к нашему сомнению или — еще лучше — заключается в этом самом сомнении, то средство, которое заставляет нас сомневаться, одновременно позволяет нам также и доверять. Так оно и получается у Декарта: знаменитое “*Cogito ergo sum*” становится идеальным типом достоверности и первым ее примером.

Постулат о существовании Бога как бесконечно совершенного (наисовершеннейшего) существа Декарт обосновывает несколькими способами. Два из них дают достаточно ясное представление об этой стороне философии Декарта. В первом способе Декарт апеллирует к убеждению, что конечный ум не может произвести идею бесконечности для доказательства того, что бесконечное существо должно вложить ее в наши умы. Говоря о происхождении идеи Бога, он пишет: “Получить ее из ничего — вещь явно невозможная: не мог я создать ее сам, ибо допустить, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного, также неприемлемо, как и предположить возникновение какой-либо вещи из ничего.

Оставалось таким образом предположить, что она заложена в меня существом воистину более совершенным, чем я сам, существом, которому присущи все мыслимые мною совершенства, т. е. Богом”<sup>9</sup>.

Аргумент не очень убедительный уже потому, что или мы понимаем идею бесконечно совершенного существа, и тогда эта идея не совершеннее, чем наш ум, или мы ее не понимаем, но тогда становится непонятным, в каком смысле она “в нас”. Следовательно, рассмотренное доказательство существования Бога грешит чрезмерно сильным предположением того, что идея бесконечно совершенного существа *вообще возможна*. Фактически именно так опротестовал впоследствии Лейбниц второе из приводимых нами декартовских доказательств существования Бога — так называемое “онтологическое доказательство бытия Божия”.

Оно было впервые высказано Ансельмом Кентерберийским (1033-1109). Поясняя это доказательство, Декарт предвидит возражение: “...Из того, что я мыслю Бога существующим, не следует, что он существует, ибо моя мысль не вкладывает в вещи никакой необходимости. Как от меня зависит вообразить себе крылатого коня, хотя бы такой конь никогда не существовал в действительности, так точно я, может быть в состоянии приписать Богу бытие, не смотря на то, что нет никакого Бога?”<sup>10</sup>. И отвечает на это возражение следующим образом: “...В этом возражении мы имеем дело со скрытым софизмом. Ибо из того, что я не в состоянии помыслить горы без долины, не следует, что на свете существует одна гора или одна долина, но только, что гора и долина, независимо от того, существуют ли они или нет, неотделимы друг от друга. Из того же, что я не могу мыслить Бога иначе как существующим, вытекает, что существование неотделимо от него и что, следовательно, он существует действительно, а не потому, что это делается моей мыслью, или что она вкладывает в вещи какую-нибудь необходимость”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Р. Декарт, *Избранные произведения* (М.: Политиздат, 1950), 284.

<sup>10</sup> Там же, 384.

<sup>11</sup> Там же.

“Доказав” существование Бога, Декарт “дедуцирует” критерий истинности суждений из правдивости Бога — одного из бесконечно многих совершенств все-совершеннейшего существа: “...Убедившись в существовании Бога и признав в то же время, что все вещи зависят от него, а Он не может быть обманщиком, я вывел отсюда то следствие, что все, постигаемое мною ясно и отчетливо, должно быть истинным”<sup>12</sup>. А так как ясно и отчетливо идеи излагаются именно в математике, то отсюда и второй из названных выше основных постулатов философии Декарта — математический характер познания внешнего мира. Причем существование этого внешнего мира также “дедуцируется”.

Таковы наиболее существенные черты концепции научного знания у Декарта, на основании которых, возможно утверждать следующее: склонность к индивидуалистическим ценностям — в целом характерная для эпохи Нового времени — проявляется в гносеологической концепции французского мыслителя в значительно большей степени, чем мы могли заметить в работах Ф. Бэкона. Декарт не только требует, чтобы все мировоззрение было построено чистым мышлением познающего субъекта, но еще и полагает, что все элементы состава знания *целиком имманентны* познающему субъекту. Однако у него сохраняется тесная связь между интеллектуальными процессами и внешним миром, поскольку он признает трансцендентное происхождение по крайней мере некоторых идей (идеи Бога, например) и трансцендентное значение истинного знания (истины о внешнем мире). Таким образом, концепция научного знания Декарта — первая ступень развития гносеологического индивидуализма, шаг вперед по сравнению с концепцией научного знания Ф. Бэкона, представлявшей нулевую ступень рассматриваемой шкалы. В гносеологии Декарта из трех элементов знания (состав, происхождение, значение) один — а именно — состав знания является полностью имманентным субъекту познания. Дальнейшее движение по пути большей индивидуализации гносеологических построений можно усмотреть в концепции научного знания Г. В. Лейбница.

Философия Лейбница представляет собой многогранную синтетическую систему, сложившуюся в результате критического усвоения философских идей предшественников и современников”. Так, разработанная Дж. Локком (1632-1704) эмпирическая теория познания<sup>13</sup> воодушевила автора системы “предустановленной гармонии” на создание ответного эпистемологического произведения “Новые опыты о человеческом разумении” (1703-1704). Основная предпосылка эмпирической гносеологии старшего современника Лейбница состояла в том, что внешние предметы должны действовать на человеческий ум и запечатлеть в нем какие-то образы, которые могли бы рассматриваться в качестве символов существования вещей, независимо от мыслящего субъекта. Эту предпосылку Лейбниц считал наиболее уязвимой частью теории Локка: “...Ничто не входит естественным путем в наш дух извне, и лишь по дурной привычке мы думаем, будто душа наша

<sup>12</sup> Там же, 387.

<sup>13</sup> “Опыт о человеческом разумении” — основное гносеологическое произведение Джона Локка — был задуман им еще в 1671, но опубликован лишь спустя 20 лет: в 1690 г.

принимает в себя нечто вроде образов, извещающих ее о предмете, как если бы она имела двери и окна”<sup>14</sup>. Поэтому Лейбниц совершенно исключает какое-либо прямое воздействие каких-либо других существностей на нашу душу. Исключает он и воздействие нашей души на них. Следовательно, все, что мы называем опытом, образованием идей на основании внешних эмпирических впечатлений — все это можно рассматривать как *саморазвитие души*, при котором заложенные в душу представления, первоначально смутные, и даже из-за этого совсем незаметные, постепенно становятся все более ясными, так сказать, проявляются для самосознания. “...Душа наша уже знает все это потенциально (*virtuellement*), ей нужно лишь обратить внимание, чтобы познать эти истины... Можно сказать даже, что она обладает уже и самими этими истинами, если смотреть на них как на отношения между идеями”<sup>15</sup>.

Согласно Лейбницу, наша душа — единственное во Вселенной, что мы в состоянии непосредственно и в собственном смысле познать. Все, что мы высказываем о других вещах, основывается на нашем внутреннем переживании: поэтому о сущности каких бы то ни было вещей, мы можем судить только по аналогии с нашей собственной душой. В этом смысле любой элемент Вселенной более или менее похож на нашу душу. Даже само существование этого элемента аналогично существованию нашей души, как мы его понимаем в свете самосознания. Отсюда вытекает общая метафизическая предпосылка, что *мир, вообще, состоит из сущностей — лучше даже сказать — существ, подобных душе — монад*. Каждая из этих монад сама по себе должна мыслиться абсолютно самостоятельной. Ни в какую из них не может проникнуть что-либо извне. Монады, по образному выражению самого Лейбница, “не имеют совсем окон”. Внутренние свойства монад вполне аналогичны тем, которые мы наблюдаем в собственной душе, а именно: способность представления и стремление — два основных свойства нашего душевного бытия. Порядок расположения монад также не может быть иным, чем тот, который мы открываем в нашей собственной душевной деятельности и который состоит в постепенном переходе представлений от наименее ясных к наиболее ясным. Поэтому, считает Лейбниц, мы вынуждены признать два принципа, регулирующих устройство мира: первый говорит о том, что все вещи в мире аналогичны друг другу; второй — что все различия непрерывно переходят друг в друга. Признавать эти принципы значит признавать мировую гармонию. Согласно этим двум основным законам — непрерывности и аналогии — мир понимается как последовательный ряд бесконечно многих сил представления и стремления. Монады образуют систему бесконечно малых ступеней, поднимаясь по которым можно от монад с очень смутной, почти незаметной духовной жизнью дойти до монад, являющихся душами людей. Так как, однако, монады абсолютно непроницаемы друг для друга и так как они аналогичны друг другу, то совокупность представлений, которые могут возникнуть вообще во Вселенной (всех монад),

<sup>14</sup> Г.В. Лейбниц, “Рассуждение о метафизике” в *Сочинения в четырех томах*. Т.1. (Москва, Мысль, 1982), 151.

<sup>15</sup> Там же, 152.

заложена в каждой отдельной монаде с самого начала. Поэтому каждая монада есть “микрокосм” в подлинном смысле этого слова: мир во всем своем богатстве и разнообразии содержится в ней в виде потенциальных ее представлений. Монады отличаются друг от друга только по степени ясности их представлений. У монад, стоящих на самой низкой ступени, все представления вполне смутны; у монад, стоящих на средней ступени, одни из представлений – смутны, другие – ясны; и наконец, у монад, стоящих на самой высшей ступени их ряда, весь мир представляется вполне ясно, вследствие чего эти монады уже не просто аналогичны друг другу, а совершенно тождественны. Собственно говоря, на верхней ступени может быть только одна монада – *монада монад*, или Бог.

Так как Бог – монада монад – представляет все с предельной ясностью, то духовная жизнь Бога, так сказать, изоморфна миру: иными словами, весь мир устроен так, как устроен был бы душевный мир любой монады, будь она вездесуща. Замечательной чертой этой доктрины является явно сформулированная возможность (теоретическая) познания внешнего мира без какого-либо взаимодействия с ним. Монада-микрокосм знает все о внешнем мире-макркосме уже потому, что макрокосм аналогичен (в идеале – изоморфен) микрокосму, а последний она знает непосредственно как свою собственную душевную жизнь. “Лейбницева монада – пишет Г. Г. Майоров – не только “не имеет окон”, но и не нуждается в них, так как вся внешняя реальность “представлена” в ней как внутренняя”<sup>16</sup>.

Монадология – метафизическая концепция. Она представляет собой учение о трансцендентном мире. Об этом мире, правда, можно делать выводы на основании переживаний нашей внутренней жизни, но эти выводы предполагают гармонию с ее двумя факторами – принципом аналогии и принципом непрерывности. Поэтому у Лейбница все наше опытное познание считается состоящим из смутных представлений, и мы, согласно Лейбницу, поднимаемся к ясным идеям лишь в том случае, когда мыслим о Боге или когда мы находимся в области общих абстрактных математических или философских понятий. Таким образом, познание разделяется на две большие области, управляемые разными методологическими законами. Первая область – эмпирическое познание. Вторая – теоретическое познание. Это разбиение плюс упомянутые методологические законы образуют Лейбницеvu концепцию научного знания в собственном смысле – т. е. концепцию того, что мы сегодня называем философией и методологией науки. У Лейбница эта концепция во многих местах удивительно легко “ложится” на современные понятия. Ее описание с точностью, достаточной для нашей ограниченной цели, сводится к следующему.

Современная философия науки зиждется на строгой дихотомии аналитических и синтетических высказываний. Аналитическое высказывание – это то, истинность или ложность которого может быть установлена лишь на основании знания его смысла. Если кто-либо считает истинное аналитическое высказывание ложным, то он просто не понимает его смысла. Синтетическое высказывание –

<sup>16</sup> Майоров, *Теоретическая философия Готфрида Лейбница*, 137.

это то, истинность или ложность которого не может быть установлена на основании одного лишь знания смысла. Для определения истинности синтетического высказывания требуется еще обратиться к дополнительному источнику знания в виде эмпирического наблюдения (линия Д. Юма) или посредством разума (линия И. Канта). Можно истинное синтетическое высказывание считать ложным и при этом полностью и правильно понимать его смысл, но заблуждаться именно насчет его истинности (как раз из-за отсутствия указанного дополнительного источника знания).

Главной особенностью концепции научного знания у Лейбница является его убеждение в том, что все истинные высказывания – случайные и необходимые, “истины факта” и “истины разума”, эмпирические и теоретические – все они без исключения суть аналитические высказывания. Такое убеждение трудно иметь нам, в наше время, но в рамках философии Лейбница оно представляется весьма естественным следствием его учения об индивидуальных понятиях и предустановленной гармонии: “Полное или совершенное понятие единичной субстанции включает в себя все предикаты – прошлые, настоящие и будущие. Ведь, во всяком случае, уже теперь истинно, что будущий предикат будет существовать: следовательно, он содержится в понятии предмета. И, поэтому, в совершенном индивидуальном понятии Петра или Иуды, если рассматривать его как возможное... находятся и Богом созерцаются все события, которые с ними случатся, как необходимые, так и случайные”<sup>17</sup>. Следовательно, для монады монад, которая имеет представление обо всех вещах совершенно отчетливые, все истины – аналитические. Для нас, монад низших ступеней, истины будут казаться не аналитическими ровно настолько, насколько мы имеем более смутные представления по сравнению с монадой монад. Для нас аналитическая истинность какого-либо эмпирического высказывания – дело будущего бесконечного развития нас в сторону предельной ясности представления тех вещей, которые затрагиваются в данном эмпирическом высказывании. С практической точки зрения, поэтому, мы должны поступать так, как если бы все истины делились все-таки на аналитические и на синтетические (хотя последнего термина Лейбниц не употребляет, он его имеет в виду).

Таким образом, именно с практической точки зрения методология Лейбница в отношении дихотомии аналитическое-синтетическое действительно вполне современна. Столь же современен Лейбниц и во многих других важных методологических аспектах своего учения. Он, например, вполне владеет понятием семантики возможных миров, различая необходимость и случайность (возможность) как истинность во всех мыслимых мирах и истинность хотя бы в одном мыслимом мире. Он придерживается современного критерия истинности научно-естественных теорий как их внутренней и внешней непротиворечивости при минимальном количестве исходных постулатов. Кроме того, он формулирует и пользуется принципом тождества неразличимых (“неразличимы значит тождественны”), который ныне используется во всех логических исчислениях как один из постулатов,

---

<sup>17</sup> Там же, 139.

управляющих употреблением символа равенства. Словом, мы не очень ошибемся, если скажем, что, перенесись Лейбниц в наше время, ему не пришлось бы испытать ничего неожиданного в сфере современной философии науки. И в этом отношении Лейбниц также опередил время более, чем на триста лет.

Такова в самых общих чертах, конечно, концепция научного знания у Лейбница. С точки зрения состава знания она имманентна познающему субъекту, в силу убеждения философа (являющегося естественным следствием его учения о предустановленной гармонии) в том, что все истинные высказывания – случайные и необходимые, эмпирические и теоретические (а из них-то и состоит главным образом знание) – суть аналитические высказывания, т. е. не требующие при доказательстве их истинности обращения ни к каким дополнительным источникам, кроме понимания смысла самих этих высказываний. С точки зрения происхождения знания, концепция Лейбница также имманентна субъекту познания, вследствие учения о монадах как “микрокосме”, знающем все о внешнем мире – “макркосме” – без взаимодействия с ним, по аналогии, в силу одной только представленности всей внешней реальности “макркосма”, как внутренней в “микрокосме”. С точки зрения значения знания, лейбницианская концепция трансцендентна познающему субъекту. Словом, концепция научного знания ганноверского мыслителя – еще один шаг на пути развития индивидуалистической тенденции в философии Нового времени. Полностью этот процесс завершился доктриной научного знания И. Канта, в которой все три элемента знания – состав, происхождение, значение – имманентны познающему субъекту<sup>18</sup>.

Итак, подведем итог. В настоящей работе мы стремились вскрыть характер взаимосвязи двух важнейших разделов философского знания – аксиологии и гносеологии. Причем, именно природа зависимости теоретико-познавательных построений от определенных этических установок (в нашем случае – зависимость философских концепций научного знания Нового времени от этического стремления к индивидуализации всех форм жизни) – являлось предметом нашего анализа. Рассмотрев развитие концепций научного знания в философии Ф. Бэкона, Р. Декарта и Г. В. Лейбница с точки зрения проявленности в них указанной индивидуалистической тенденции, мы можем сделать следующее заключение: склонность к индивидуализму лишь в малой степени отразилась на концепции Ф. Бэкона, более отчетливо проявилась в философии Декарта и наиболее яркий след оставила в лейбницианской концепции научного знания.

Конкретизируем это заключение с учетом того, что полностью индивидуалистической концепцией знания мы считаем ту, в которой три основные стороны знания (состав, происхождения, значение) полностью имманентны познающему субъекту. У Ф. Бэкона индивидуализм сказывается только в его намерении построить все знание на личном опыте познающего, при этом состав, происхождение и значение знания вполне могут быть трансцендентными по отношению к субъекту познания. По сравнению с бэконовской картезианская концепция научного знания – это шаг вперед по пути к индивидуализму. Из трех

<sup>18</sup> *Философия Канта и современный идеализм* (М.: Наука, 1987), 138-249.

элементов знания одни – именно состав – является имманентным, так как элементы, составляющие знание, в конечном счете “дедуцируются” из начальных постулатов (играющих роль математических аксиом) внутренне присущих, по Декарту, познающему субъекту. Но вместе с тем у Декарта сохраняется убежденность в трансцендентном характере происхождения знания (по крайней мере некоторых идей) и его значения (истины о внешнем мире). И наконец, концепция научного знания у Лейбница имманентна познающему субъекту с точки зрения, во-первых, происхождения знания и, во-вторых – его состава. Первое – вследствие учения философа о монадах, как “микрокосме”, знающем все о внешнем мире – “макркосме”, без взаимодействия с ним, по аналогии, в силу одной только представленности всей внешней реальности “макркосма”, как внутренней в “микрокосме”. Второе – в силу убеждения Лейбница, являющегося естественным следствием его учения о предустановленной гармонии, в том, что все истинные высказывания – случайные и необходимые, эмпирические и теоретические – суть аналитические высказывания. С точки зрения значения знания лейбницианская концепция трансцендентна познающему субъекту. Из этого следует, что на пути индивидуализации научных концепций в философии Нового времени лейбницианское построение является наиболее близким (из рассматриваемых здесь) к концепции крайнего гносеологического индивидуализма, окончательным вариантом которого, на наш взгляд, следует считать систему И. Канта.

Если рассматривать реформацию исключительно только в её религиозном аспекте, то легко обнаружить в ней другую ценностную установку. Речь идёт о *рациональности* веры в Бога. При такой установке естественно развивать гносеологию в двух альтернативных направлениях. Либо вера в Бога рациональна вне зависимости от каких-либо специальных свидетельств (включая доказательства) и тогда мы получим философию религии Паскаля вообще без всякой гносеологии (“Спорим, что Бог существует”) или, например, философию Алвина Плантинги с реформатской эпистемологией (“reformed epistemology”). Либо вера в Бога рациональна в силу неких специальных свидетельств, наблюдаемых или сверхчувственных. В случае наблюдаемых свидетельств мы поучим философию религии вполне родственную тому, как воспринимает религию рядовой прихожанин. В случае сверхчувственных свидетельств нетрудно прийти, как заметил Плантинга<sup>19</sup>, к философии кальвинизма, объявив свидетельством рациональности веры в Бога особое сверхчувственное “чувство божественности (*sensus divinitatis*)” Жана Кальвина (1509-1564). Гносеология кальвинизма далеко, конечно, не кантовская. В заключение заметим, что более или менее полный и внятный обзор философии религий содержится в работе Уэйнрайта<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000).

<sup>20</sup> W.J. Wainwright, *Philosophy of Religion* (Belmont, CA: Wadsworth, 1988).

## Список литературы

- Августин. “Против академиков.” В *Творения Блаженного Августина*, тт. I – VIII. Т. II, Киев, 1901-1912.
- Аристотель. *Метафизика*. Сочинения в 4 т. Т. I, М., Мысль, 1971.
- Бэкон Ф. *О достоинстве и приумножении наук*. Сочинения в 2 т. Т. I. М., Мысль, 1977-1978.
- Васильев В.В. *Трудная проблема сознания*. М.: Озон, 2009.
- Вундт В. *Введение в философию*. М., 1998.
- Декарт Р. *Избранные произведения*. М.: Политиздат, 1950.
- Каринский М.И. “Классификация выводов.” В *Избранные труды русских логиков XIX века*. М.: 1956: 26-27.
- Лейбниц Г.В. “Рассуждение о метафизике” (перевод с французского Преображенского В.П.). *Сочинения в четырех томах*. Т. I. М.: Мысль, 1982.
- Майоров Г.Г. *Теоретическая философия Готфрида Лейбница*. М.: Изд-во МГУ, 1973.
- Соколов В.В. *Философия как история философии*. М., Академический проект, 2015.
- Философия Канта и современный идеализм*. Под ред. Андреева И.С., Григорьян Б.Т. М.: Наука, 1987.
- Pantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Plantinga, Alvin. “Reason and Belief in God.” In A. Plantinga and Wolterstorff, eds. *Faith and Rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983: 16-93.
- Wainwright W.J. *Philosophy of Religion*. Belmont, CA: Wadsworth, 1988.

## References

- Aristotel'. *Metafizika*. Sochineniia v 4 t. T.I. [Metaphysics. Works] M.: Mysl', 1971.
- Avgustin. “Protiv akademikov.” in *Tvoreniia Blazhennogo Avgustina*, tt. I – VIII. T. II. [“Against Academicians” in Works of Blessed Augustine] Kiev, 1901-1912.
- Be'kon F. *O dostoinstve i priumnozhenii nauk*. Sochineniia v 2 t. T.I. [M.: Mysl', 1977-1978.
- Dekart R. *Izbrannye proizvedeniia*. [Selected Writings] M.: Politizdat, 1950.
- Filosofia Kanta i sovremennyi idealizm* (red. Andreeva I.S., Grigor'ian B.T.). [Kant's Philosophy and Modern Idealism] M.: Nauka, 1987.
- Karinskiy M. I. “Klassifikatsiia vyvodov.” In *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka*. [“Classification of Inferences” in Selected Works of Russian Logicians of XIX century] M.: 1956.
- Leibnits G.V. “Rassuzhdenie o metafizike” (perevod s francuzskogo Preobrazhenskogo V.P.). In *Sochineniia v chetyreh tomah*. T.I. [“Reflections on Metaphysics” in Works] Moskva: Mysl', 1982.
- Maiorov G.G. *Teoreticheskaia filosofia Gotfrida Leibnitsa*. [Theoretical Philosophy of Gotfrid Leibnitz] M.: Izd-vo MGU, 1973.
- Sokolov V.V. *Filosofia kak istoriia filosofii*. [Philosophy as a History of Philosophy] M.: Akademicheskii proekt, 2015.
- Vasil'ev V.V. *Trudnaia problema soznaniia*. [A Hard Problem of Conscience] M.: Ozon, 2009.
- Vundt V. *Vvedenie v filosofiiu*. [Introduction to Philosophy] M.: 1998.
- Plantinga, Alvin. “Reason and Belief in God,” in A. Plantinga and Wolterstorff, eds. *Faith and Rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. 6-93.
- Pantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Wainwright W.J. *Philosophy of Religion*. Belmont, CA: Wadsworth, 1988.