

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Гусєв В. І.

НАРИСИ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ



Київ
2020

Гусев В. І.

НАРИСИ
З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ
НОВОГО ЧАСУ

Київ
2020

УДК 11/14(091)"654"
Г-962

У книжці доцента кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА В. І. Гусева зібрано праці, присвячені західній філософії Нового часу, зокрема філософським ідеям Ф. Бекона, Р. Декарта, Б. Спінози, Г. Ляйбніца, Дж. Лока, а також І. Канта. Статті об'єднують три головні теми: суспільно-політична думка Нового часу, філософія і наукова революція XVII ст., новочасна метафізика і наукове пізнання. Розглядаючи ці проблеми, автор намагався виявити зв'язок філософських ідей модерної доби із сучасними проблемами суспільного життя і наукового пізнання.
Для студентів, науковців і усіх, хто цікавиться філософією.

Рецензенти:

Йосипенко Сергій Львович, доктор філософських наук,
завідувач відділу історії філософії України
Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
Козловський Віктор Петрович, кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
факультету гуманітарних наук НаУКМА

*Ухвалено до друку Вченою радою НаУКМА
(протокол № 3 від 13 лютого 2020 р.)*

ISBN 978-617-7668-20-5

© Гусев В. І., 2020
© НаУКМА, 2020

| | |
|---|-----|
| Передмова | 5 |
| 1. Суспільно-політична думка. Ідеї свободи, толерантності й миру | 9 |
| 1.1. Роль західної політичної філософії Нового часу у формуванні політико-правової культури України | 9 |
| 1.2. Ліберальна філософія Дж. Лока й американська революція | 19 |
| 1.3. Ідея свободи у філософії Дж. Лока | 29 |
| 1.4. Принцип толерантності в політико-правовій системі Дж. Лока | 43 |
| 1.5. Гносеологічні засади політичної теорії Дж. Лока | 54 |
| 1.6. Ідея вічного миру в політичній філософії Нового часу | 72 |
| 1.7. І. Кант: філософське обґрунтування ідеї вічного миру | 96 |
| 2. Філософія і наукова революція XVII ст. | 115 |
| 2.1. Сутність наукової революції XVII ст. і роль філософії у формуванні модерної науки | 115 |
| 2.2. Образ нової науки у філософії Нового часу. Ф. Бекон, Р. Декарт, Г. Ляйбніц | 127 |
| 2.3. Проблема методу в новочасній філософії. Емпіризм і раціоналізм | 157 |
| 2.4. Лок і Декарт: порівняльний аналіз теорії знання | 186 |
| 2.5. Істинний метод розвитку науки: Ляйбніц vs Лок | 197 |
| 2.6. Ідеал наукового знання та його трансформація у філософії XVII ст. | 210 |
| 2.7. Натурфілософія XVII ст. Механіцизм vs органіцизм | 223 |
| 3. Метафізика і наукове пізнання. Історія і сучасні проблеми | 249 |
| 3.1. Метафізика XVII ст. і наукове пізнання | 249 |
| 3.2. Декарт про специфіку «метафізичного умогляду» | 267 |
| 3.3. Метафізика І. Ньютона | 277 |
| 3.4. Г. Ляйбніц про метафізичні засади емпіризму | 293 |
| 3.5. Метафізика Г. Ляйбніца у світлі сучасної науки | 304 |
| 3.6. Тест А. Тюрінга і «робот» Р. Декарта. Проблема штучного інтелекту | 320 |
| Післямова: минуле, що не минає | 338 |

Західна філософія Нового часу – надзвичайно важливий період в історії світової філософії. Історичне значення цього періоду полягає в тому, що саме в цей час відбуваються становлення і розвиток класичної європейської філософії, формуються характерні для неї школи і напрями, головні філософські поняття і принципи, закладаються підвалини нового світорозуміння. Саме в цей час утверджуються засади сучасного філософування. І хоч би як критично ставилися до філософської класики представники посткласичної філософії, вони знову і знову змушені звертатися до неї і, навіть полемізуючи, розгортати свою критику навколо тих положень і проблем, які з класичною ясністю сформулювали філософи Нового часу.

Класична європейська філософія, що постала у країнах Західної Європи на початку XVII ст., інтенсивно розвивалася впродовж наступних XVIII і XIX ст. Цей розвиток був зумовлений багатьма чинниками, але найголовнішим було те, що він відбувався у нерозривному зв'язку з революційними перетвореннями в усіх сферах суспільного життя. Нова філософія стала ідейним наслідком і водночас підґрунтям низки буржуазних революцій, що прокотилися країнами Західної Європи. Це революція 1566–1609 рр. у Голландії, згодом «славна революція» 1688 р. в Англії, американська революція 1776 р. і, нарешті, Велика Французька революція 1789–1793 рр. Ці події спричинили кардинальні зміни в житті європейських країн. Вони були пов'язані з боротьбою цих країн за національну незалежність і часто відбувалися під релігійними прапорами, але дуже швидко їхні ідеологи надали їм адекватного політико-правового оформлення, сформулювавши новий політико-правовий ідеал буржуазного суспільства. Ідеї таких мислителів, як Дж. Лок, Ш. де Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, сприяли встановленню демократичних форм правління у країнах Західної Європи. Проголосивши принципи рівності, справедливості

і свободи, ці філософи створили концепцію непорушних прав людини, що стала конституційним ядром новопосталих демократій. І попри всі складності подальшого політичного життя європейських країн, ані концепція прав людини, ані принципи свободи і рівності не втратили свого значення. Вони й сьогодні є дороговказом для народів, що ведуть боротьбу за краще життя.

Кажучи про революційний характер епохи і революційний характер філософії, що слугувала її ідейним вираженням, неможливо оминати ще одну революцію, без якої сучасна західна цивілізація просто не відбулася б. Це – наукова революція XVI–XVII ст., результатом якої було не тільки постання науки в сучасному її вигляді, а й радикальна зміна уявлень про навколишній світ, переосмислення і впровадження нових понять і категорій, формування нового способу мислення. Але, можливо, найголовнішим було переосмислення ролі науки в житті суспільства. Наука та її породження – техніка – перетворюються на рушійну силу суспільного розвитку, стають визначальним чинником так званої техногенної цивілізації. З кінця XVI ст. у країнах Західної Європи бурхливими темпами розвиваються математика, механіка, астрономія. До кола видатних учених, причетних до творення нової науки, належали такі мислителі, як М. Коперник, творчість якого зробила справжній переворот в усій системі наукового світорозуміння, І. Кеплер, який, продовживши справу Коперника, відкрив закони руху планет Сонячної системи, Галілео Галілей, який не тільки обґрунтував нову, запропоновану Коперником геліоцентричну систему світу, а й заклав основи сучасного природознавства, і, нарешті, І. Ньютон, з ім'ям якого пов'язують остаточне формування класичної науки. До кола вчених, які творили нову науку, належали і філософи, які водночас були видатними природодослідниками. Передусім це Р. Декарт, основоположник Нової філософії, але разом з тим видатний математик, фізик, фізіолог. Це також Г. Ляйбніц, багатогранна творчість якого поєднувала філософію, логіку, математику, фізику, інженерну справу, історію. Ці приклади яскраво свідчать, що Нова філософія не просто осмислювала революційні процеси, які відбувалися в царині наукового пізнання, вона була активним учасником цих процесів.

Найважливішою особливістю філософії цього часу, як відомо, була її принципова орієнтація на науку, тісний зв'язок із проблемами

наукового пізнання. Наука, властиві їй методи і форми знання стають головним об'єктом філософської рефлексії. Але філософія не просто узагальнювала або теоретично підсумовувала процеси, що відбувалися в царині природознавства, вона сама брала безпосередню участь у формуванні та розвитку нової науки. Це не означає, що філософи займалися дослідженням природи і робили наукові відкриття. Хоча і це вони робили, якщо взяти до уваги наведені вище приклади. Але в такому разі вони виступали в ролі природознавців. Як філософи вони робили не менш важливу справу, а саме сприяли формуванню світоглядних і методологічних засад нової науки, утвердженню нових поглядів на навколишній світ і способи його раціонального освоєння. Щодо нової науки філософія виконує надзвичайно важливі функції: вона забезпечує світоглядне і методологічне обґрунтування наукового знання. Завдяки зусиллям представників новочасної філософії, як-от Ф. Бекон, Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Ляйбніц, Дж. Лок, формується нове поняття природи як об'єкта наукового пізнання і осмислюється сутність наукового методу. Разом з тим філософія виступає своєрідною формою самосвідомості науки, осмислюючи характерні її особливості, місце науки в суспільному житті, а також її відносини з іншими формами суспільної свідомості, зокрема з релігією.

Отже, суспільно-політичні перетворення, з одного боку, і революційні процеси в царині наукового пізнання, з іншого, стали головним змістом філософських учень цього періоду. Саме ця обставина стала визначальною для формування матеріалів цієї книжки, до якої увійшли напрацювання автора, пов'язані з історією суспільно-політичної думки Західної Європи Нового часу і становленням модерної науки, науковою революцією XVII ст. У виданні також подано дослідження, пов'язані з проблемою взаємовідношення метафізики і наукового пізнання. Що, на думку автора, було цілком виправдано, адже ця проблема є конкретизацією загального питання щодо взаємозв'язку філософії і науки. З іншого боку, період формування самої науки, утвердження властивих їй способів мислення є надзвичайно цікавим для правильного розуміння значення метафізики, назагал філософії для цього мислення. Коли науку сформовано, а її будівлю завершено, багато важливих її елементів або цілком природно усуваються (так будівельні риштування прибирають, коли будинок

збудовано), або стають непомітними, прихованими, як, приміром, прихованим стає фундамент збудованої споруди. Але під час самої побудови все добре видно. А тому період становлення нової науки і філософські рефлексії, пов'язані з ним, дають можливість краще зрозуміти значення філософії і, зокрема, метафізики для неї. Причому йдеться не тільки про науку її початкового періоду, а й про сучасну науку. З цим пов'язані спроби автора перекинути місток від метафізики XVII ст. до проблем сучасної науки, знайти точки дотику між ними.

Пропонована книжка являє собою збірку праць, написаних у різний час. Частина з них було опубліковано в різних виданнях. Однак, на думку автора, ці публікації не втратили актуальності і сьогодні. Ба більше, зібрані разом, вони набувають нового, виразнішого звучання, підтримуючи і підсилюючи одна одну. Також подано лекційні матеріали до курсу, який автор читав студентам магістерської програми з філософії Національного університету «Кієво-Могилянська академія». Цей курс якраз і був присвячений ролі філософії у процесі становлення модерної науки, її участі в науковій революції XVII ст. Автор вважає, що публікація цих матеріалів може бути корисною не тільки студентам, які вивчають історію філософії, а й усім, хто цікавиться нею або якимось чином причетний до неї у своїй професійній діяльності. Частина матеріалів було підготовлено спеціально до цього видання. Праці, які друкувалися раніше, зазнали незначних змін, ідеться не тільки про суто редакційні правки, а й деякі змістові доповнення.

Автор висловлює подяку своїм студентам, співпраця з якими сприяла роботі над матеріалами цієї книжки, а також колегам по кафедрі, постійне спілкування з якими завжди надихало на творчі зусилля. Окрема подяка співробітникам Інституту Кеннана (Центр Вудро Вільсона, США) за підтримку в дослідженнях з історії політичної думки, зокрема політичної філософії Дж. Лока.

**1.1. Роль західної політичної
філософії Нового часу у формуванні
політико-правової культури України¹**

Думка про те, що рівень політичної і правової культури громадян України є чи не найважливішим чинником її політичного реформування, сприймається сьогодні як беззаперечна істина, щодо якої немає жодного сумніву. І той факт, що реформи у нас ідуть недостатньо швидко, значною мірою пояснюється саме недостатнім рівнем цієї культури. Передовсім це стосується самого населення України, адже від його усвідомлення сенсу цих реформ і, отже, активної участі у реформуванні суспільства здебільшого і залежить його успішність. Проте ця залежність стає ще очевиднішою, коли йдеться про самих реформаторів. Проголосивши головною метою політичного реформування посткомуністичної України побудову на її теренах правової демократичної держави, лідери цієї держави, представники реформаторськи налаштованих політичних сил переважно залишаються обтяженими старими уявленнями і стереотипами, вони не завжди дають собі звіт, а що, власне, це означає. Мусимо констатувати, що часто-густо уявлення про правову державу не йдуть далі гасел про диктатуру закону. Звісно, утвердження законності й порядку, рівності всіх, і можновладців також, перед законом, – це надзвичайно важливий крок на шляху до правової держави, але аж ніяк не останній. Адже сам закон ще має стати правовим. Із недалекого минулого нам добре відомо, що саме так звана соціалістична законність нехтувала правом. Принципову незбіжність цих двох речей уже давно було зафіксовано західною політичною думкою. Ще Т. Гоббс

¹ Уперше надруковано: Україна – Європа: назустріч новому тисячоліттю. Київ, 1999. С. 28–36.

зазначав, що вони різняться як протилежності: «Закон – це пута, а право – це свобода», хоча і мав при цьому на увазі обмежувальну функцію закону. Але суть правової держави якраз і полягає в тому, що вона використовує закон, засоби державної влади для забезпечення і захисту невід’ємних, природою чи Богом даних прав і свобод людини. Саме ці права і свободи було покладено в основу всієї системи законодавства західноєвропейських демократичних країн. Тому цю систему небезпідставно визначають як систему свободи. На жаль, прагнучи інтегрувати Україну в загальноєвропейський простір, долучити її до плодів західної цивілізації, ми не завжди розуміємо ті засадничі принципи, на яких збудовано цю цивілізацію і які було закладено в підмурівок західних демократій. Але ж без чіткого розуміння цих принципів всілякі розмови про політичні і правові реформи залишаються лише словами, не торкаючись тих засад, на яких ґрунтується суспільно-політичне життя країни.

Звісно, запозичення західного досвіду не може бути єдиним способом формування нашої політичної і правової культури. Без поєднання із власними багатотисячними традиціями цей досвід може так і залишитися чужою, хоч і привабливою, але байдужою нам справою. Тим більше, що Україна, на відміну від північно-східної сусідки, має власні чималі демократичні традиції. Це і демократичний устрій козацької держави, яскравим втіленням якого стала конституція Пилипа Орлика – одна з перших у Європі конституцій, це і той факт, що значні території сучасної України доволі довгий час входили до складу європейських державних утворень, уникнувши гнітючого впливу азійщини, це, нарешті, значні традиції ліберально-демократичної думки в самій Україні. Звернення до цих історичних надбань, їх актуалізація і утвердження їхньої цінності у свідомості українського суспільства є безумовно одним із найважливіших напрямів формування політичної і правової культури. І тим не менш звернення до власних коренів є хоча і необхідною, але недостатньою умовою побудови сучасної демократичної політико-правової системи в Україні. На жаль, ті паростки демократії, які ми знаходимо у власній історії, так і не розвинулись у сформовані політичні структури, а процес державотворення, як відомо, було на багато років загальмовано. Через певні історичні обставини Україна не пройшла той шлях, який від XVII ст. було пройдено багатьма західними країнами,

а саме, шлях побудови модерної, збудованої на правових і демократичних засадах держави. Власне, тому й цей досвід для нас багато в чому невідомий, а його вивчення стає одним із важливих чинників формування політичної і правової культури сучасної України. Особливу роль тут відіграють популяризація і поширення того комплексу політичних і філософських ідей, завдяки яким цей досвід усвідомлювався і теоретично осмислювався. Звернімо увагу, що нині йдеться не стільки про досвід сучасного політичного життя Європи, про необхідність засвоєння всієї сучасної політичної думки, що саме по собі надзвичайно важливо, скільки про дослідження тих історичних процесів, які привели до побудови сучасних демократичних держав, а також про засвоєння і популяризацію тих здобутків класичної політичної філософії, завдяки якій ця побудова набувала осмислених і теоретично обґрунтованих форм.

Праці таких відомих європейських мислителів, як Т. Гоббс, Дж. Лок, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, Вольтер, особливо важливі, оскільки ці мислителі стали співучасниками та ідейними натхненниками тих революційних перетворень, якими були охоплені західноєвропейські країни в XVII–XVIII ст. На сторінках цих праць обговорювали, критично аналізували й теоретично обґрунтовували принципово нові уявлення про сутність і походження держави, її функції і межі юрисдикції, про характер суспільних відносин між людьми та їх ставлення до державної влади. Політико-правові теорії Дж. Лока, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо обстоювали ідею народовладдя, демократичні принципи державного устрою, утверджували цінності правової держави, або той тип державного управління, який в англо-саксонській традиції має назву *rule-of-law*. Ідеї і принципи, сформульовані класиками політичної філософії, тисяча разів повторені їхніми прихильниками й адептами, не тільки визначили конституційні засади більшості європейських країн, вони сформували відповідну політичну культуру, створивши основу сучасного політичного мислення. Ідеї, що їх так палко обстоювали на сторінках своїх творів філософи, стали узвичаєними формами суспільного і політичного життя сучасної Європи і всього західного світу, перетворилися на очевидності, що не потребують доведення. Західна культура увібрала в себе ідеї обов'язку, природних прав людини, справедливості, толерантності, які вже не є лише філософськими істинами, а стали практикою повсякденного

життя. Однак, незважаючи на це, їх і далі пропагують і поширюють у суспільстві, а філософські праці, в яких їх було вперше сформульовано, безперервно перевидають і вивчають. Яким чином класична філософія постійно актуалізується у політичній культурі західного світу, зокрема на прикладі Сполучених Штатів Америки, ми детальніше розглянемо в наступному підрозділі. Наразі зазначимо, що це тим більше потрібно робити в Україні, для багатьох громадян якої ці ідеї далеко не очевидні, ще потребують обґрунтування і відповідної аргументації.

Для країн, що тільки стають на шлях демократичних реформ, політичні теорії, що були розвинуті в період ранніх буржуазних революцій, твори класиків політичної філософії доби Просвітництва особливо важливі, бо вони є своєрідним транслятором революційного досвіду і реформаторської практики тих країн, які цей шлях вже пройшли. На цю обставину звертав увагу Б. Рассел, який в «Історії західної філософії», змальовуючи розвиток політичної думки Нового часу, писав: «Принципи, що визначають політику розвинених країн, стають відомі в менш розвинених країнах здебільшого завдяки теоретикам. У розвинених країнах практика стає джерелом теорії, в решті країн теорія визначає практику» (Рассел, 1995, с. 502). Важливо, однак, зазначити, що ані Лок, ані Руссо, ані Франклін не були теоретиками, відірваними від практики. Свої теоретичні узагальнення вони формулювали таким чином, що ті відразу набували форми політичної декларації, дуже легко входили в практику політичного життя, сприймалися політичними діячами як закон, відповідно до якого має постати новий, розумний, як вони вважали, суспільний лад. На вчення Дж. Лока, приміром, безпосередньо спирається конституційна практика північноамериканських штатів, їхні славнозвісні біллі про права; вчення Ж.-Ж. Руссо, яке надихало діячів французької революції, багато в чому визначило сенс революційних перетворень у Франції, а цілі розділи першої французької конституції були прямими цитатами окремих фрагментів його «Суспільного договору». Надзвичайний вплив цих мислителів, крім іншого, пояснюється тим, що вони якнайкраще вловили й адекватно сформулювали законодавчу волю нового суспільного класу, якнайповніше виразили той громадянсько-правовий ідеал, якого об'єктивно потребувала епоха. Однак, сформульований і в адекватних політико-правових формах

виражений, цей ідеал набув універсального значення, став загальною нормою і зразком для всіх народів, які прагнуть суспільних перетворень на засадах демократії і права. Як зазначає Е. Соловйов, підкреслюючи універсальність політико-правової теорії Дж. Лока, одного з родоначальників філософії лібералізму, «політико-правові судження Лока не можуть ані зістаритися, ані вмерти, допоки у всьому світі не утвердяться інститути громадянського суспільства, начала конституціоналізму і поділу влад; допоки не перестане розвиватися і справляти свій унормовувальний вплив на соціально-політичну практику концепція прав людини» (Соловьев, 1991, с. 149).

Проте для сучасної України важливими можуть бути не тільки орієнтації на позитивний ідеал, а й розуміння тих наслідків, які випливають із його заперечення, усвідомлення, яку ціну може заплатити суспільство через несприйняття ліберально-демократичних цінностей. І тут, безумовно, велике значення має філософія Т. Гоббса. Серед класиків політичної думки Нового часу він був одним із перших, справді сучасних політичних філософів. Поставивши перед собою завдання створити нову науку про державу, Т. Гоббс також одним із перших усвідомив і сформулював ті головні принципи, які визначатимуть правовий ідеал новочасної Європи, але зробив це, так би мовити, з від'ємним знаком (Соловьев, 1983, с. 226). Як відомо, Т. Гоббс був прихильником абсолютної, нічим не обмеженої державної влади. Ідеолог абсолютизму, він, як ніхто інший, розкрив анатомію політичної диктатури, вбачаючи в ній єдиний порятунок від анархії і громадянської війни. Що ж до загальнодемократичних вимог, то їх Т. Гоббс досить точно сформулював і з вичерпною повнотою описав, проте як руйнівні для держави. Вимоги народного суверенітету, конституційного обмеження і розподілу державної влади, недоторканності приватної власності, свободи сумління, відокремлення церкви від держави він розглядав як згубні для останньої. Створена людьми для захисту своїх природних прав, для забезпечення миру і спокою держава, на думку Т. Гоббса, має стояти над законом і мати нічим не обмежену владу. Але, перебираючи на себе суверенітет і права окремих громадян, вона фактично поглинає у Гоббса громадянське суспільство, перетворюючи цих громадян на своїх рабів.

Свою політичну теорію Т. Гоббс, що цілком відповідало новій епосі, будує на поняттях природного права і суспільного договору.

Як відомо, ці поняття відіграють ключову роль у політичній філософії Нового часу. Починаючи ще з праць голландського правознавця Гуго Гроція, поняття природного права, доповнене поняттям суспільного договору, стає вихідним пунктом у спробах теоретично обґрунтувати новий правопорядок. Апелювання до природи як до джерела права дало змогу вести мову про первинність його щодо державної влади, підносило значення людини, окремого індивіда як суб'єкта суспільних і правових відносин. Договірна ж теорія походження держави наголошувала на тому, що самі люди є творцями цієї держави, що саме від них державна влада черпає свою силу і суверенітет. Чи був Т. Гоббс послідовним прихильником концепції «природного права»? Мабуть, що ні. Проте його концепція «природного закону», на який має орієнтуватися державна влада і який вона має реалізувати в громадському житті, стає основою принципово нової ідеології. За визначенням самого Гоббса, суть природного права полягає в тому, що у природному стані «кожен має право на все», природне право – «це свобода, яку кожна людина має, аби використовувати свою владу на власний розсуд задля збереження власної природи» (Гоббс, 2000, с. 156), кожна людина може робити все, що завгодно і проти кого завгодно, мати і користуватися всіма засобами, аби захистити своє життя і досягти благополуччя. Інша справа, що в умовах «природного стану», коли точиться «війна всіх з усіма», на думку Т. Гоббса, це право стає позірним. Реалізацію і захист його бере на себе держава, але робить це у такий спосіб, що фактично позбавляє своїх громадян будь-яких прав. Вимоги «природного закону» стають простими побажаннями, необов'язковими для Суверена. Але зародок нового трактування права тут уже є, згодом воно, як відомо, починає мислитись і реально впроваджуватись як така система державних настанов, яка не закріпачує, не обмежує, а, навпаки, звільняє людину від зовнішньої регламентації (з боку общини, цеху, релігійної конфесії, самої держави), і самий сенс закону починають убачати в тому, аби відкрити простір для особистої ініціативи, для права кожної людини чинити на власний страх і ризик.

Можливо, найважливіший урок, який можна винести з досвіду Гоббсової спроби побудувати на нових засадах політичну теорію, полягає в тому, що держава, яку люди створюють задля забезпечення своїх природних прав, здатна поглинути ці права, перетворивши їх

на порожню декларацію, як тільки під сумнів поставлені демократичні принципи організації державної влади, а сама держава із засобу перетворюється на мету. Вада Гоббсової теорії, значною мірою інспірованої сумним досвідом тривалої громадянської війни, полягає в тому, що вона значно спрощує ситуацію, зважаючи на те, що єдиною альтернативою анархії і війні може бути лише політична диктатура. Але, як зазначено, «природні права» людини не можуть бути реалізовані ані в першому, ані в другому випадку. Цей висновок логічно випливає із суперечливої доктрини Т. Гоббса. І це не просто теоретичний висновок, це – реалії політичного життя. Над цим варто було б задуматись тим сучасним політикам, які шукають сильної руки, прагнучи за допомогою політичної диктатури захистити суспільство від беззаконня і анархії. Але необхідно при цьому чітко усвідомлювати, яку ціну треба буде за це сплатити, і першими жертвами тут будуть закон і право.

Протилежний шлях суспільного розвитку пропонує ліберальна філософія Дж. Лока. Спираючись на концепцію природного права і договірної походження держави, головним призначенням останньої Лок вважає саме захист прав і свобод людини. У своїх трактатах «Про врядування» Лок формулює три головні, як він вважає, природжені права особистості, що їх навзаєм визнають усі члени суспільства, а згодом гарантує сама держава: це *право на життя, свободу і власність*. Саме заради гарантованого забезпечення цих прав люди і створюють державу, з якою вступають у договірні, партнерські відносини. Ці три права утворюють, за Локом, конституційний базис правового порядку, а створене на цій основі законодавство (всупереч традиційним юридичним поглядам) має не обмежувати, не пригнічувати людину, а відкривати простір для її свободи. Ця потрібна правова формула Лока, увійшовши до багатьох конституцій, стала згодом основою для більш розгорнутої і диференційованої системи «прав людини і громадянина». Але саме вони утворюють ядро цієї системи. Вони утворюють елементарну систему прав, на якій і ґрунтуються всі інші, без якої вони втрачають сенс. На це необхідно завжди зважати, коли ведемо мову про конституційні права людини, про необхідність її соціального захисту тощо. Хоч як би ратували на словах окремі політики за такі права, індикатором тут завжди має бути ставлення до таких фундаментальних прав, як право розпоряджатися

власним життям, право на власність і право на свободу, в тому числі на свободу сумління, на можливість мати власний світогляд і переконання. Людина, позбавлена цих основних прав, навіть забезпечена їжею та житлом, залишається по суті рабом, а зрештою втрачає й це. На думку Лока, саме ці фундаментальні права конституують індивіда як суб'єкта правовідносин. Поза ними він просто індивід, об'єкт політичних і соціальних маніпуляцій із боку влади, яка може навіть опікуватися ним, дбати про його добробут, але не визнавати за ним рівноправного партнера, не сприймати його як дієздатну особу.

Заслуга Лока полягає в тому, що він дав повну формулу взаємопов'язаних прав і свобод як необхідну і достатню для статусу юридичної особи. Обмеження бодай одного з них руйнує всю систему і робить неможливим повноцінне існування такої особи. Як показав російський філософ Е. Соловйов, у цій потрібній формулі означені права рефлектують одне в одне, нерозривно пов'язані між собою (Соловьев, 1991, с. 149).

Бо свобода, як і право на життя, самі по собі вже є правом власності, адже ними передбачено, що людина є власником своїх цілей і життєвих сил. І, навпаки, право на власність, як і право на життя, як такі вже є свободами, адже забезпечують простір для реалізації волі. Інтегральне право в цій формулі належить, за Локком, праву власності. Вона підсумовує і об'єднує решту, хоча вони є її передумовами. Про це варто пам'ятати тим політикам, які, декларуючи права і свободи людини, водночас виступають за обмеження її права вільно розпоряджатися своєю власністю. Це мають розуміти і пересічні громадяни, аби адекватно оцінювати такі політичні заяви і програми. Важливим досягненням Лока було те, що він побудував цілісну систему правових норм. І те, що раніше усвідомлювалося фрагментарно, або й нині утверджується у вигляді окремих, не пов'язаних між собою вимог, набуло у Лока форми цілісної системи, яка конститує право як таке. Варто ще раз наголосити, що створена ним система має не тільки суто історичне значення, як система поглядів, спрямованих проти традиційних, характерних для докапіталістичного суспільства уявлень. Вона протистоїть будь-якій деспотії, будь-яким спробам обмежити фундаментальні людські права навіть заради блага самої людини, проти патерналістської опіки з боку держави, адже понад усе вона ставить повагу до дієздатності і громадянської

відповідальності кожного окремого індивіда. І в цьому неминуще значення політико-правової теорії англійського філософа.

Важливим елементом належного рівня політичної і правової культури є здатність орієнтуватися у розмаїтті, на перший погляд, схожих і, здавалося б, однаково орієнтованих політичних теорій, розуміти, що за одними й тими самими гаслами можуть ховатися відмінні, а то й протилежні підходи. В європейській політичній філософії Нового часу такі протилежні підходи уособлюють Дж. Лок і Ж.-Ж. Руссо. Обидва виходили з договірної теорії походження держави, за основу політичної філософії брали концепцію природних прав людини, обстоювали вимоги свободи, рівності й народовладдя, однак перший став ідеологом лібералізму, а філософія другого стала теоретичним виправданням тоталітаризму. Може занадто різке, але вельми точне формулювання цієї протилежності знаходимо у вже цитованій праці Б. Рассела: «З часів Руссо ті, що вважали себе реформаторами, поділялися на дві групи: його послідовників і послідовників Лока. Часом вони співпрацювали, і чимало людей не бачило між двома течіями ніякої несумісності. Проте з часом та несумісність ставала дедалі очевидніша. В нашу добу Гітлер є нащадком Руссо, Рузвельт і Черчилль – Лока» (Рассел, 1995, с. 571).

Один із ідеологів Великої Французької революції Ж.-Ж. Руссо, як ніхто до нього, виступав проти соціальної несправедливості, був палким прихильником свободи і рівності, які розглядав як даровані самою природою невід’ємні права людини. Обстоюючи демократичні ідеали, він вважав, що єдиним носієм суверенітету може бути тільки народ. Саме він і ніхто інший є джерелом влади і йому має належати вся її повнота. Прагнучи утвердити принцип народовладдя, Ж.- Ж. Руссо прийшов до концепції «загальної волі», яка, хоч як це дивно, стала цілковитим запереченням свободи і відкинула концепцію прав людини. Протиставивши загальну волю (*la volonte generale*), що має на меті спільне благо або благо суспільства як цілого, «волі всіх», тобто волі окремих індивідів, керованих приватними інтересами, Руссо вважав, що ця загальна воля має домінувати. Лише громада в цілому може бути сувереном, і якщо інтереси окремих громадян суперечать інтересам громади, остання має право нав’язати їм свою волю. Аргументація тут вельми знайома, мовляв, окремі індивіди можуть не знати, в чому їхнє справжнє благо, тому вища

влада, що є виразником інтересів громади, може нав'язувати його силоміць. Таке розуміння суспільних відносин веде до колективної тиранії і стає теоретичним обґрунтуванням державного тоталітаризму. Утворення такої тоталітарної держави означає повне і безумовне відчуження всіх прав і свобод людини, фактичне розчинення її в колективному цілому: «Кожний з нас передає у спільне володіння і ставить під вище керівництво загальної волі свою особистість й усі свої сили», і в результаті кожний «перетворюється на невіддільну частину цілого» (Руссо, 1969, с. 161). Доволі промовиста цитата.

До яких політичних висновків веде така апологія колективізму за рахунок інтересів окремих громадян, можна побачити, розглянувши спосіб розв'язання Ж.-Ж. Руссо конкретних політичних питань. Саме тут різниця між ним і Локом стає найбільш виразною. На відміну від Дж. Лока, Ж.-Ж. Руссо, як відомо, критично ставився до приватної власності (відомо також те, що він був натхненником теорій утопічного комунізму, Мореллі й Маблі були серед його прихильників), він вважав, далі, що держава має бути єдиним господарем усього майна. Що ж до політичного устрою, то він не визнавав поділу влад, принаймні обстоював верховенство законодавчої влади, виступав проти асоціацій громадян і політичних партій, які, мовляв, перешкоджають виявленню загальної волі.

Наведені приклади красномовно свідчать, що всі ці політичні теорії не надто ще відійшли в минуле, навпаки, вони зберігають свою актуальність для нас, а формульовані ними аргументи сприймаються як суголосні сьгоднішнім політичним проблемам. Отже, політики, як і пересічні громадяни, мають знати, що стоїть за тими або тими гаслами, тими або тими підходами, які з них спрямовані на побудову ліберально-демократичної держави, а які – тоталітарного режиму з усіма пов'язаними з ним наслідками. Тому прямий обов'язок українських філософів, істориків полягає у тому, щоб довести до відома нашої громадськості, політикуму увесь комплекс ідей, породжених класичною політичною думкою, ідей, що утворили фундамент сучасної західної цивілізації, і не тільки довести, а й постійно сприяти їх поширенню, укоріненню в нашому, українському ґрунті.

1.2. Ліберальна філософія Дж. Лока й американська революція²

У попередньому підрозділі вже йшлося про вплив на політику Західної Європи політико-правової теорії видатного британського філософа XVII ст. Дж. Лока, філософа, якого по праву вважають основоположником європейського лібералізму. Однак не менший вплив ліберальна філософія Дж. Лока мала на революційні процеси в північних штатах Америки. Цей вплив був настільки значним, що більшість американських істориків взагалі не схильна розглядати Дж. Лока як іноземного мислителя. І справа не тільки в тому, що Дж. Лок, перебуваючи на державній службі, опікувався справами американських колоній, а головню в тому, що його політична філософія (договірна теорія походження держави, теорія природного закону і природних прав) мала вирішальне значення для формування конституційних основ і політичної думки Америки, була найважливішим, якщо не головним джерелом її революційної ідеології. Найвідоміші діячі американської революції, фундатори американської незалежної держави Томас Джефферсон і Джон Адамс були переконаними локіанцями, у своїй політичній практиці вони керувались ліберальними ідеями, які сформулював цей філософ. До речі, Лок сам брав участь у конституційному процесі, зокрема у підготовці Конституції Північної Кароліни³. У своїх суперечках із Британською короною американські колоністи значною мірою спиралися на аргументи, які вони знаходили у політичних трактатах Лока, саме там вони шукали підтримку й виправдання для своїх революційних дій. Нагадаємо, що один із активних учасників американської революції, головний автор тексту «Декларації про незалежність» Т. Джефферсон вважав Дж. Лока одним із найславетніших людей Британії і розглядав його як політичного філософа, що стоїть в одному ряду з Платоном

² Уперше надруковано: Наукові записки НаУКМА. Т. 25. Філософія та релігієзнавство. Київ, 2004. С. 41–47.

³ Дослідникам відома копія «The fundamental Constitution for the Government of Carolina», авторство якої тривалий час приписували Дж. Локу. Він також виявляв зацікавленість конституційними справами іншої північно-американської колонії – Вірджинії.

і Аристотелем. Він прямо вказував на політичну філософію Дж. Лока як на одне з джерел «Декларації»⁴.

Думка про те, що ліберальна філософія Дж. Лока справила вирішальний вплив на формування американської політичної думки революційної доби, була досить поширеною серед американських дослідників, можна сказати, домінувала упродовж тривалого часу. Дж. Лока вони вважали «великим американським філософом», «керманичем і пророком» американської революції, а його «Два трактати про врядування» розглядали як її підручник (textbook). Гарним прикладом тут може бути відома праця Карла Бекера «Декларація про Незалежність», у якій він зазначав, що «більшість американців засвоїли праці Лока як свого роду політичне Євангеліє» (Becker, 1942, p. 27).

«Декларація», доводив він, за її формою й фразеологією щільно наслідувала певні висловлювання з «Другого трактату» Дж. Лока. І це було недалеко від істини, адже головні ідеї цього визначального для революційної Америки документа і політичних трактатів Лока були майже тими самими. Локова політична теорія містила всі вирішальні доктрини «Декларації», як-от: 1) доктрина про природну рівність; 2) інтерпретація цієї рівності як природної свободи; 3) доктрина, згідно з якою держава – штучне утворення, яке створюється людьми на основі їхньої згоди і для забезпечення їхніх природних прав; і, нарешті, 4) ідея законності революції проти тиранії.

Той факт, що Джефферсон не тільки використав у «Декларації» ті самі ідеї, а й вжив ту саму мову, якою вони були висловлені в Локкових трактатах, не підлягає сумніву і визнається як безперечний чи не всіма дослідниками американської політичної історії. Серед американських істориків склався своєрідний консенсус щодо вирішального значення ліберальних ідей Лока для становлення американської політичної системи. Термін «локіанський консенсус» запропонував Луїс Гарц у класичному дослідженні «Ліберальна традиція в Америці» (Hartz, 1955). Праця Л. Гарца стала свого роду кульмінацією історіографічної традиції, за якою Лока асоціювали з формуванням політичних основ Америки.

⁴ Про місце філософських і політичних ідей Дж. Лока в системі поглядів Т. Джефферсона див.: (Brown, 1963).

Однак він поширив інтелектуальне домінування Лока далеко за межі революційного періоду на всю американську політичну думку. За Гарцем, тріумф локіанського лібералізму став абсолютним: американське політичне суспільство завжди було, є і буде під інтелектуальним та ідеологічним впливом локіанського лібералізму. Домінування політичних ідей Дж. Лока в американському суспільстві, на думку Гарця, значною мірою залежало від тих специфічних соціо-структурних умов, за яких американці жили від самого початку. Вони народилися рівними у такому місці, яке й сам Лок наводив як емпіричний приклад «природного стану». Локіанський лібералізм не мав тут природних ворогів. І річ не в тім, читали самі колоністи Лока чи ні, а в тім, що Локова політична філософія давала науковій категорії, які адекватно описували поведінку, що необхідно породжувалася певними соціальними умовами. Саме ці унікальні соціальні умови, доводив Гарць, дали американцям змогу почати з Локом, залишатися з Локом і розвинути «абсолютну відданість» йому (Hartz, 1955, p. 6).

Проте, як виявилось згодом, не все так просто. Аналіз літератури останніх десятиліть засвідчує, що локіанська модель інтерпретації виявилася не тільки недосконалою, а й інколи неправдивою. Не дивно, що в середині минулого століття серед американських дослідників почався рух проти «ліберальної ортодоксії». Це був рух проти односторонньої інтерпретації Американської революції й формування американської політичної думки. У 1960-х рр. у США розпочалася широка дискусія щодо ідеологічних основ («founding ideology») Америки. Однак найголовніше тут було те, що в цю політико-ідеологічну боротьбу навколо так званої американської проблеми було втягнуто і постать Дж. Лока. З іншого боку, здавалося б, суто академічне питання щодо впливу філософії Дж. Лока на перебіг американської революції набуло великого значення для сучасної Америки, стало важливим життєвим питанням для її політичного майбутнього.

І це зрозуміло, адже ім'я Дж. Лока передусім асоціюється з політичним лібералізмом. Однак лібералізм не є єдиною складовою американської політичної думки. Від самого початку для американського способу мислення не менш важливою була й інша складова – республіканізм. Роберт Шелгоуп у статті «Американська революція» наголошує на тому, що через життя американців раннього XVIII ст.

пройшли два великі культурні імпульси – *республіканізм* і *лібералізм*: «часом вони, здавалося, йшли паралельно, часом вступали у прямий конфлікт, а часом зливалися у майже нерозрізняване ціле» (Shalhope, 1955, р. 24). Історики, зазначає він, однак робили спроби витлумачити революцію в термінах або республіканізму, або лібералізму. Захисники першого погляду наполягали на тому, що американці здобули свободу від Британії задля захисту громадянських і особистих чеснот, соціальної солідарності, суспільного блага. Спадкоємці ж лібералізму стверджували, що в революційну добу дії американців були вмотивовані агресивним індивідуалізмом, оптимістичним матеріалізмом і політикою групових інтересів.

Тим не менш, як показала дискусія, будь-яка однобічна інтерпретація американської революції і подальшого політичного розвитку Америки в термінах тієї або тієї ідеології ризикує бути фальшивою. Як уже зазначено, тривалий час в американській історії домінувала ліберальна модель інтерпретації, проти якої у середовищі істориків почалося повстання. Натомість було запропоновано іншу модель – республіканську. Ця спроба реінтерпретації ідеологічних основ Америки призвела до радикального перегляду або ревізії ролі Дж. Лока в американській історії. Стівен Дворец назвав цю ревізію «історіографічною революцією» (Dworetz, 1990, р. 3–38).

Наприкінці 1960-х почав формуватися новий консенсус. Дослідники почали критикувати Лока і ліберальну модель інтерпретації. Одним із перших серед них був Гаррі Вілз (Wills, 1979), який зробив спробу замінити локіанський лібералізм філософією шотландського Просвітництва. Зокрема, він намагався заперечити зв'язок між Локком і Джефферсоном і натомість доводив, що вирішальний вплив на нього мав шотландський філософ Ф. Гатчесон.

Проте набагато більше значення для республіканської ревізії локіанської моделі інтерпретації мали дослідження Джона Данна, британського історика і найавторитетнішого знавця політичної філософії Дж. Лока. У невеликій за обсягом, але впливовій праці Дж. Данн (Dunn, 1969), спираючись на історичні факти, прагнув показати, що історики значно перебільшили вплив «Двох трактатів» Дж. Лока на колоніальну Америку. Не заперечуючи ані те, що колоністи знали ці трактати, ані те, що вони поважали Лока як політичного мислителя, він, однак, доводив, що Локові трактати фактично не були

настільки популярні в Америці, як можна було б припустити, беручи до уваги його репутацію як філософа. На думку Дж. Данна, вони стали популярними вже після 1750 р. і то завдяки популярності головної філософської праці Дж. Лока «Дослід про людське розуміння». Дж. Данн переконує далі, що коли політичні «Трактати» набули певної популярності, традицію політичної поведінки в колоніальній Америці вже було сформовано. Нарешті, він робить висновок, що «Другий трактат» Лока був лише одним серед багатьох інших творів, у яких викладалася революційна теорія Вігів і якими послуговувалися колоністи. Причиною ж того, що історики підкреслювали виключну роль Лока, було те, не без іронії зауважує британський дослідник, що вони просто недостатньо знали й читали інші політичні твори тогочасної Англії (Dunn, 1969, р. 79–80). Загальний висновок, який можна зробити, спираючись на аргументи Дж. Данна, такий: вирішальний вплив Лока на революційну думку Америки – міф. Бо вважати, що освічені американці виводили свої політичні переконання з його творів, не досить переконливо, а припускати, що колоністи сприймали його політичні ідеї, не читаючи його творів, шляхом, так би мовити, інтелектуального осмосу, з методологічно погляду неправильно.

Критична позиція такого авторитетного дослідника, як Дж. Данн, до того ж належним чином документована, суттєво вплинула на перегляд усталених поглядів щодо впливу Лока на революційне покоління Америки, вона сприяла мінімізації його ролі й підсиленню позицій іншої, республіканської моделі інтерпретації. Дослідження Каролін Роббінс, Дж. Г. А. Поукока, Бернарда Бейліна, Гордона Вуда суттєво змінили мапу американської історіографії. Ревізіоністи доводили, що революційна ідеологія мало завдячує Дж. Локу. На відміну від К. Бекера й Л. Гарца, вони прагнули документувати свою позицію. Докази республіканського впливу вони знаходили повсюдно: у пресі, проповідях, промовах, політичних памфлетах революційного та конституційного періодів.

Із кола прибічників нової моделі інтерпретації варто виділити Б. Бейліна і Дж. Г. А. Поукока, зусиллями яких, власне, і була створена нова парадигма. Б. Бейлін у книжці «Ідеологічні витoki американської революції» (Bailyn, 1967) доводив, що політична думка революційної Америки була вирішальним чином зумовлена нелокіанською

ідеологічною традицією. Цю традицію, вважає він, було започатковано в антиавторитарних працях Джона Мілтона, Джеймса Гаррінгтона та інших республіканців («commonwealthmen»), активних учасників Англійської громадянської війни. Пізніше її розвинули опозиційні теоретики Джон Тренчард і Томас Гордон, відомі як автори «Листів Катона». Перенесена в соціально-політичний контекст колоніальної Америки, ця традиція політичної думки швидко стала вибуховою політичною силою. Через цитування, а то й прямі запозичення, доводив Б. Бейлін, політичні ідеали республіканської ідеології були внесені в революційні твори і, таким чином, почали справляти вирішальний вплив на уми американців. Скелет їхніх політичних думок (проблема невід'ємних прав, договірна теорія походження держави) був локіанським, але тільки скелет. Плоть, сутність, головні передумови й основоположні мотиви були зовсім інші. Саме ця нелокіанська сутність визначала політичну думку і надихала революційну дію (Bailyn, 1967, р. IX–X). На роль Лока як вирішального чинника революційної ідеології Б. Бейлін запропонував Катона.

Неогаррінгтоніанці Тренчард і Гордон (Катон) стали головними носіями цієї традиції у колоніальній Америці. Їхні спільні праці, особливо «Листи Катона», публікувала й цитувала кожна колоніальна газета. Отже, через вплив Катона в політичному дискурсі Америки XVIII ст. домінували саме неогаррінгтоніанські концептуальні структури. Ба більше, протиставивши їх «локіанському лібералізму», Дж. Г. А. Поукок, приміром, доводив, що принципи цього лібералізму виявилися несумісними з «принципами 1776 р.». Коротко кажучи, нова історіографія перетворила «керманіча й пророка» революції на її ворога.

Звісно, такі висновки не могли не викликати зворотної реакції. Детальну критику республіканської ревізії, приміром, дає у своїй книжці «Незникла доктрина. Лок, лібералізм та американська революція» Ст. Дворец (Dworetz, 1990). Він наголошує, що цей переворот в історичному розумінні ідеологічних основ Америки є дуже серйозним. Ба більше, він може стати життєво небезпечним, оскільки подібна реінтерпретація прагне вилучити з ідеології американської революції ту традицію політичної думки, яка виправдовувала релігійну толерантність, конституційну політику (обмежену законом державну владу) і народну революцію проти тиранії. Ця реінтерпретація має

на меті замінити лібералізм на «класичний республіканізм», тобто на традицію, укорінену в ідеалах античної політичної культури, яка не знала персональної свободи, рівності або толерантності. Шлях, який торує така ревізія, зазначає Ст. Дворец, логічно веде до Левіафану (Dworetz, 1990, p. 5).

Головна вада «історіографічної революції», провадить він далі, полягає в тому, що замість однієї однобічної моделі інтерпретації утверджується інша, така сама однобічна. Результат такої заміни може бути лише один – викривлення історичної правди. Адже спроби усунути Лока із політичної традиції, яку він репрезентував, із політичного фундаменту Америки не відповідають історичним фактам. На відміну від К. Бекера й Л. Гарца, які не дуже переймалися документальним підтвердженням своїх висновків, Ст. Дворец, спираючись на значний масив історичних свідчень, зумів показати відчутну присутність Дж. Лока в колоніальній Америці. Ці свідчення, зібрані з великої кількості первинних текстуальних джерел – політичних памфлетів, державних та інших офіційних документів, газет, кореспонденцій, релігійних проповідей тощо, доводили значно більший вплив політичних ідей Лока, ніж це давали змогу зробити дані, наведені Дж. Данном, Г. Вілзом та ін. Усупереч заявам республіканських ревізіоністів, робить висновок Ст. Дворец, ці матеріали ясно показують, що у вирішальних політичних питаннях Локові «Трактати про врядування» були найчастіше цитованим небіблійним джерелом. Вони також свідчать, що революціонери формулювали і виражали свої цілі в локіансько-ліберальних термінах і що суттєві питання і відповіді на них, сформульовані революційною думкою, були суттєвими питаннями й відповідями Локової політичної теорії.

Критикуючи однобічність республіканської моделі інтерпретації, Ст. Дворец підкреслює, що він не прагне встановити якусь нову інтерпретативну парадигму. Звільнення з полону республіканської парадигми, таким чином, не означає ані повернення до старої локіанської моделі, ані прийняття будь-якої нової. «Обидва, Лок і Катон, зробили внесок в основоположну доктрину Америки», – робить він висновок (Dworetz, 1990, p. 38).

Однак неминуче постає запитання: якою мовою все-таки говорили фундатори? Адже головні цінності класичного республіканізму протилежні цінностям класичного лібералізму. Чи й справді вони

були ідеологічними білінгвістами? На думку Джерома Гайлера, тут криється серйозна дилема, адже якщо американці однаково серйозно ставилися і до ідей Лока, і до ідей неогаррінгтоніанців, то яким чином ці настільки суперечливі погляди можна автентично приписувати їх носіям (Huylar, 1995, р. X). Спробу розв'язати цю проблему і, таким чином, примирити два різні підходи знаходимо у книжці Майкла Зукерта «Природні права і новий республіканізм» (Zuckert, 1994). Він підкреслює, що, ведучи мову про американську революційну ідеологію, нам варто говорити не про класичний, а про новий республіканізм, який не був у конфлікті з Локовою політичною філософією. Навіть більше, Локова теорія природних прав утворює основу для нового республіканізму, який, своєю чергою, став одним із засобів, за допомогою яких ця теорія набувала поширення. Прихильники класичного республіканізму помилково уявляли Катона як анти-Лока. Це не відповідає дійсності: Катон був джерелом, із якого як англійці, так і американці XVIII ст. отримували знання про Локову політику. Творці Катона (Тренчард і Гордан) збудували новий республіканізм на фундаменті, сформованому Локом, хоча додали до нього і попередню Вігівську політичну науку. Вони сплавили, таким способом, в одне ціле два, здавалося б, протилежні напрями думок (Zuckert, 1994, р. XIX).

Отже, суперечність було подолано, але в перебігу дискусії поставило ще одне важливе питання, без відповіді на яке годі шукати й відповіді на питання про значення Лока для революційної думки Америки. Це – питання про автентичну інтерпретацію самого Дж. Лока. Адже, як зазначає Дж. Гайлер, «багато різних “Локів” з'явилося у Сполучених Штатах із легкої руки недавніх і давніх американських істориків» (Huylar, 1995, р. IX). Не тільки критики Дж. Лока, а і його захисники ґрунтувалися у своїх висновках на різних аспектах його філософії. К. Бекер і Л. Гартц, приміром, попри спільність поглядів щодо вирішального впливу ліберальної філософії Дж. Лока, трактували, однак, значення цього впливу по-різному. Коли Бекер робив акцент на Локовій теорії «природного закону» і природних прав, Гартц використовував термін «локіанський лібералізм» головним чином для позначення поведінки, зумовленої матеріалістичними цінностями та економічним егоїзмом. З іншого боку, такі критики Дж. Лока, як Л. Штраус або К. Макферсон, також всіляко підкреслювали

буржуазний характер Локової філософії, ідентифікуючи її із силами користолюбства та духом капіталізму. І таких прикладів можна навести чимало. Політичну теорію Лока часто ідентифікували або з Гоббсовим гедонізмом, або з утилітаризмом Бентама, в ній намагалися побачити і протестантську етику праці, і практику сучасного капіталізму. Але чи відповідає все це власній філософії Дж. Лока, особливо якщо брати не окремі її елементи, а повну систему його політичних і філософських поглядів? І, що найголовніше, чи можна ототожнювати локіанський лібералізм із його сучасними версіями?

За умов тлумачення філософії Дж. Лока як буржуазного етосу цілком зрозумілими стають зусилля визволити Америку з полону локіанського лібералізму. Проте ретельніше дослідження творів Дж. Лока відкрило б, що багато в чому так званий локіанізм не відповідає ідеям, які належали самому Дж. Локу, а те, що оцінюють як локіанський лібералізм, дуже часто суперечить найглибшим переконанням самого філософа.

Намагаючись віднайти автентичний образ Дж. Лока, Ст. Дворец, приміром, підкреслює теїстичний характер його лібералізму. Посилаючись на дослідження Дж. Данна, він зазначає, що релігійні настанови є ключем до його політичної філософії. Вона назагал теїстична. Дж. Лок був щирим теїстом, а його політична теорія не може бути відокремлена від його релігійних переконань. У «Листі про Толерантність» філософ, до речі, сам зазначав, що усунення Бога, хоча б тільки в думках, руйнує все (Локк, 1988, с. 125). Усунення Бога з його теоретичної думки, власне, і перетворює «теїстичного Лока» на Лока буржуазного. І те, що ревізіоністи називають локіанським лібералізмом, можна було б точніше описати як лібералізм без Лока, або як секуляризований лібералізм. Ст. Дворец доводить (і це з методологічного погляду має вирішальне значення), що інтерпретацію локіанського лібералізму як *теїстичного*, особливо ж коли брати до уваги не лише «Два трактати», а й інші твори філософа, можна підтвердити текстурально. Не менш важливо й те, що уявленням колоністів більшою мірою відповідав теїстичний Лок, ніж буржуазний (а ля Штраус або Макферсон).

Варто, однак, зауважити, що ті ж таки Штраус і Макферсон ніколи не заперечували відданість Дж. Лока християнству. Але вони доводили, що ця відданість не мала вирішального значення для його

політичної теорії, оскільки була поверхневою. Християнство Дж. Лока було лише фасадом, стверджували вони, адже не можна примирити Бога і Мамону, християнство й комерцію. Дух комерції і капіталізму у нього переміг. Але якою була позиція Лока в цьому питанні? Як сам філософ розв'язував суперечку між Богом і Мамоною? І що в його теорії приваблювало колоністів: дух комерції, захист власності або ж християнські чесноти? Ґрунтовну спробу дати відповідь на ці питання здійснює Джозуа Ф. Дієнстас (Dienstas, 1996). Він намагається показати, що ті підходи і переконання, які більшість інтерпретаторів Дж. Лока вважали несумісними (аскетизм і утилітаризм, християнство і капіталізм), насправді Лок поєднав у єдину систему поглядів, утворивши, таким чином, цілісний світогляд. В основі цього світогляду лежить поняття праці, потрактованої Локом як спільна для людини і Бога творча (однаково фізична і духовна) діяльність. Таке визначення надавало їй рис святості і перетворювало на вищу чесноту. Покладене в основу політичної теорії, воно дало змогу Дж. Локу поєднати мораль і економіку, власність і добродієність. Витлумачена з погляду протестантської етики, праця стала основою і Локового вчення про свободу, а також підставою для заперечення рабства у всіх його можливих формах. Найголовніше, однак, те, що подібні погляди були співзвучні поглядам американських колоністів, які також дивилися на світ як на місце, де вільна діяльність не має бути обмежена або поневолена деспотичною владою, де люди повинні мати досить свободи, щоб вільно діяти для задоволення власних потреб. Дж. Ф. Дієнстас зауважує, що схожість етичних і політичних поглядів Дж. Лока і фундаторів американської держави не означала, що вони сліпо копіювали або як учні засвоювали його ідеї. У них і справді було багато спільного, але відносини між ними можна радше описати як симпатію, ніж як учнівство (Dienstas, 1996, p. 505).

Звісно, запропоновану Дієнстасом відповідь не можна вважати остаточною. Проблема і нині є актуальною. Однак зусилля, спрямовані на її розв'язання, дали важливі результати. Під час дискусії не тільки було досягнуто більш глибоке розуміння сутності політичних ідей Дж. Лока та характеру їх впливу на революційну ідеологію Америки, а й сформульовано важливі методологічні проблеми, пов'язані зі спробами актуалізації і сучасного прочитання його політичної філософії.

1.3. Ідея свободи у філософії Дж. Лока⁵

Кажучи про політичний лібералізм або загалом про ліберальну філософію Дж. Лока, ми маємо на думці той безперечний факт, що головною, основоположною ідеєю цієї філософії була ідея свободи. Нею просякнуті всі елементи його філософської системи. Проте, хоч як це дивно, в історії філософії дослідженню цього питання не приділяли належної уваги. Йдеться передусім про вітчизняну історико-філософську науку, хоча, правду кажучи, в західній так само знайдеться не так уже й багато праць, присвячених цій проблемі⁶. Що ж до радянської історії філософії, то тут якщо й звертали увагу на проблему свободи в дослідженнях, присвячених філософії Дж. Лока, то у досить-таки дивний спосіб. Скажімо, відомий радянський історик філософії І. С. Нарський у своєму фундаментальному дослідженні західноєвропейської філософії XVIII ст. (Нарський, 1973) звертається до проблеми свободи у Дж. Лока лише в тій частині, де йдеться про його етичні погляди, ніби не помічаючи, що ідея свободи є засадничою для політико-правової теорії англійського філософа, що з цією ідеєю безпосередньо пов'язаний обстоюваний Локом принцип толерантності, що, нарешті, проблемі свободи присвячено чимало сторінок славнозвісного «Досліду». Все це залишилося поза увагою дослідника. Можливо, тому, що, на його думку, англійський філософ не був тут оригінальним: він, мовляв, лише відродив своєрідний теологічний варіант спінозівської свободи як пізнаної і взятої до виконання необхідності. Що ж до власного внеску англійського філософа, то, на думку І. С. Нарського, «сам Лок розглядав проблему свободи доволі нечітко, змішуючи питання про свободу дій і про свободу вибору», а «думка Лока, що людина може зробитися вільною, виявляється не досить ясною» (Нарський, 1973, с. 76). Оце і все, буквально все, що сказано про Локову філософію свободи у цього ґрунтового й уважного до деталей історика філософії.

⁵ Уперше надруковано: Наукові записки НаУКМА. Т. 19. Філософія і релігієзнавство. Київ, 2001. С. 34–41.

⁶ Винятком тут може слугувати вже згадувана стаття Е. Соловйова «Феномен Лока» (Соловьев, 1991). Серед зарубіжних досліджень цієї теми спеціально присвячені праці: (Lowe, 1986; Polin, 1969; Schouls, 1992).

Власне, критика історико-філософських здобутків І. С. Нарського або спростування його оцінок Локового вчення про свободу не є наразі нашою метою. Вони були наведені лише як приклад неуважного ставлення до означеної теми. І таких прикладів чимало, і не тільки на сторінках колишньої радянської історико-філософської літератури. Проте нас цікавить сам Дж. Лок. Цікавить насамперед тому, що проголошені ним наприкінці XVII ст. ідеї не втрачають своєї актуальності понині, особливо для країни, яка ледь ступила на шлях побудови демократичного суспільства, ґрунтованого на принципах свободи. Філософія Дж. Лока цікава також тим, що утвердження принципу свободи в суспільно-політичній сфері у нього доповнюється ґрунтовним аналізом поняття свободи як фундаментальної характеристики людської діяльності, спробою з'ясувати природу і межі свободи, умови, за яких вона можлива.

І почати, мабуть, варто все-таки з політико-правової сфери. Саме тут вимога свободи пролунала у Дж. Лока якнайсильніше і мала найсерйозніші наслідки. Відомо, що в основі політико-правової теорії Дж. Лока лежить концепція невід'ємних, природою даних прав особистості, прав, які утворюють конституційний базис правової держави і конституують саму особу як рівноправного її партнера, як суб'єкта правовідносин. У своїх «Трактатах про врядування» Дж. Лок зазначає, що такими правами є передусім право на *життя, свободу і власність*. Це – ті фундаментальні права, що їх індивіди визнають один за одним у «природному стані» і заради збереження та гарантування яких згодом утворюється держава. Отже, свободу англійський філософ розглядає як одне з фундаментальних прав людини, що полягає у праві на вільний вибір, покладання і дотримання життєвих цілей. Варто зазначити, що у потрійній правовій формулі Дж. Лока всі зазначені права взаємопов'язані, передбачають одне одного, або, як пише Е. Ю. Соловйов, «рефлектують одне в одне» (Соловьев, 1991, с. 157). Тому кожне з них має значення лише за умов наявності інших. Сама по собі свобода як така була б неможливою, принаймні, обмеженою, якби не була доповнена правом на життя (свободою розпоряджатися власними життєвими силами) і правом на власність (свободою розпоряджатися продуктами своєї життєдіяльності, предметними втіленнями власних цілей). У цьому сенсі кожне з прав можна розглядати як різновид свободи. Недарма про

фундаментальні права людини кажуть саме як про її права-свободи. І в цьому є рація, оскільки свобода не просто одне з таких прав, а основа всієї правової системи. Принаймні, для Лока була очевидною субстанційна єдність свободи і права. «Того, хто в природному стані захотів би відняти свободу, що її кожний має в цьому стані, того необхідно вважати таким, що замислив відняти й усе інше, оскільки свобода, – наголошує він у другому “Трактаті”, – є основою всього іншого» (Локк, 1988, с. 271). Посилання на природний стан не випадкове. Прибічник теорії природного права, він шукав його джерело в самій природі людини, в особливостях її природного існування. І головною ознакою цього існування, його сутнісною характеристикою є свобода. Людина від природи вільна. Природний стан людини, стверджував він, «це – стан повної свободи» (Локк, 1988, с. 263).

Людина тут має необмежену свободу розпоряджатися своєю особистістю і власністю, проте ця необмежена свобода не має нічого спільного зі сваволею. Людина, наприклад, не має свободи вбити себе, оскільки це суперечило б природному праву на життя, закону самозбереження. І тут ми торкаємось такої важливої теми, як співвідношення свободи і закону, закону і права. За Локком, свобода немислима поза законом: там, де немає закону, немає і свободи (Локк, 1988, с. 299). Він не погоджується з трактуванням свободи як права кожного жити, як йому заманеться, робити все, що забажаєш. Необмежена і повна свобода, властива людині від природи, не може суперечити законам цієї природи. Як така вона можлива лише в їх межах. І тут немає парадоксу, оскільки беззаконна свобода врешті-решт заперечує саму себе. Закон же, навпаки, відкриває шлях до її реалізації. У своєму природному прагненні до щастя люди, переконує Лок, не змогли б досягти своєї мети без закону, який охороняє їх. Навряд чи заслуговує на назву тюремної огорожі те, що вберігає від болота і прірви. Тому, попри всі неправдиві тлумачення, робить висновок філософ, метою закону є не знищення, а збереження і розширення свободи (Локк, 1988, с. 293).

Особливо це стає очевидним, коли йдеться про суспільне життя. Адже суспільні відносини, не підпорядковані закону, своїм неодмінним результатом мають саме знищення свободи, породжують рабську залежність і деспотичну владу. Єдиним способом подолання цієї несвободи є встановлення закону. Щодо розуміння Локком характеру

цього закону та способу його встановлення, то варто відразу зауважити, що англійський філософ розрізняє суспільний закон і природний. Природний діє у природному стані і є проявом божественної волі, суспільний встановлюється людьми, державною владою. Суть природного закону полягає в тому, що він є умовою самозбереження людини і вимагає від людей не завдавати шкоди життю, як власному, так і чужому, вимагає від них сприяти збереженню людства і, отже, є вимогою миру. На відміну від Т. Гоббса, Дж. Лок трактує природний стан саме як стан миру. Війну – це зазіхання на свободу і життя людини – він розцінює як щось незаконне, як результат порушення закону. Йдеться, зрозуміло, не про закон фізичних явищ, а про закон людської поведінки, тобто моральний закон, яким регулюється природний стан свободи.

Апелування до природи в пошуках об'єктивних засад людської моралі, релігії, політичних і юридичних форм суспільного життя було типовим для новочасної філософії. Поняття природного права, природної моралі, природної релігії стали важливими засобами боротьби проти ідеології старого, феодального суспільства й утвердження ідеологічних засад суспільства нового. Про прихильність Лока до концепції природного права вже йшлося. Важливим елементом цієї концепції було і поняття природного закону. Це поняття, обґрунтуванню якого Дж. Лок присвятив спеціальну працю – «Досліди про закони природи» (Локк, 1988), мало важливе значення для його правової теорії, оскільки, обґрунтовуючи існування природного закону, він намагався підвести належний ґрунт під державну законодавчу волю, а, отже, надати нормативного характеру своїм ліберальним правовим вимогам щодо неї. На думку англійського філософа, моральний закон, що регулює природний стан, має передувати будь-якому позитивному громадянському праву, а правовий порядок, встановлюваний державою, має базуватися на ньому і відповідати його вимогам ⁷. Лише за цих умов виправдовується саме

⁷ Як зазначає у своїй статті, присвяченій цій темі, британський історик Ів Шарль Зарка, концепція природного закону в метаюридичному дискурсі XVII ст. слугувала способом раціонального обґрунтування права, який був щільно пов'язаним із теологічним обґрунтуванням, оскільки природний закон трактувався як прояв божественної волі. І, можливо, найголовнішою собливістю цього способу обґрунтування було те, що «природні норми визначали існування людини незалежно від існування держави» (Zarka, 1999, p. 20).

існування держави, сенс якої, як вважає Дж. Лок, і полягає у збереженні миру, забезпеченні природних прав і свобод людини.

Погляд на закон як на умову реалізації свободи був, безперечно, важливим кроком уперед порівняно з попередньою філософською і юридичною думкою. До Дж. Лока типовими були саме уявлення про те, що законодавство мусить обмежувати цю свободу. Порівняймо хоча б відомий вислів Т. Гоббса: «*Право – це свобода, а закон – пута*», – в якому відображено думку про протилежність закону і права. Дж. Лок перший почав говорити про законодавство, яке не пригнічує, а емансипує людину, забезпечує її права.

Згідно з його теорією, закон, що регулює відносини між людьми в суспільстві й відповідає природним умовам їхнього існування, не має обмежувати або пригнічувати свободу окремої людини, оскільки він має захистити її від деспотичної сваволі іншої людини. Свобода людей у суспільстві полягає в тому, «щоб жити відповідно до постійного закону, спільного для кожного в цьому суспільстві і встановленого законодавчою владою, створеною в ньому» (Локк, 1988, с. 275). Лише за наявності такого закону людина може бути захищена від мінливої, невідомої, невизначеної, самовладної волі інших людей. Тому закон, насправді, – це порятунком від такої сваволі, це свобода від деспотії. Проте закон, встановлюваний державою, може бути запорукою свободи лише в тому разі, коли він відповідає вимогам природного закону.

І тут виникає, принаймні, два запитання. Перше: чому недостатньо самого тільки природного закону для забезпечення прав і свобод людини і, отже, виникає потреба в установленні закону суспільного? А друге: що є критерієм відповідності останнього вимогам першого? Щодо першого запитання, то Лок дає типову для новочасної філософії відповідь. Попри свій сенсуалізм, він вважає, що однією з головних причин цього є афективна природа людини. Він виходить із того, що природний закон є простою і безумовною вимогою розуму щодо збереження людського життя і свободи, правилом, доступним для розуміння будь-якої людини, що має здоровий глузд. Отож, закон цей відкривається розумом людини, а його безпосереднє виявлення в ній є голосом її сумління. Якби всі люди були розумними і сумлінними, вони жили б у мирі, не знали б утисків, ніколи не зазіхали б на права і свободи один одного. За таких умов існування держави з її законами було б зайвим. Але під тиском афектів і пристрастей люди

відходять від виконання вимог розуму. Тому і виникає потреба в державі, в установленні нею розумного правопорядку. Що ж є критерієм розумності й, отже, відповідності цього правопорядку вимогам природного закону? По-перше, це така формальна ознака, як загальність (закон, встановлюваний державою, має бути спільним для всіх громадян), і, по-друге, це демократична вимога щодо визнання цього закону всіма громадянами, їхньої згоди з рішеннями законодавчої влади та їхньої участі у її формуванні⁸.

Два способи реалізації закону, що уможлиблює свободу, знайшли відображення й у відповідних визначеннях цієї свободи: «*Природна свобода* людини полягає в тому, що вона вільна від будь-якої вищої за неї влади на землі і не підпорядковується волі або законодавчій владі іншої людини, але керується тільки законом природи. *Свобода людини в суспільстві* полягає в тому, що вона не підпорядковується якійсь іншій законодавчій владі, крім тієї, яка встановлена за її згодою у державі» (Локк, 1988, с. 274).

Важливою умовою реалізації природної і досягнення суспільної свободи, за Локом, є розум. Ідеться не тільки про здатність людини відкривати для себе вимоги природного закону, а й про її здатність формулювати загальні, спільні для всіх закони (правила суспільного життя) і, далі, визнавати (можливо, всупереч безпосереднім емоційним реакціям) їхню правомірність і справедливість. Тому створення громадянського суспільства і правового порядку в ньому передбачає наділений розумом громадян. Та суспільна угода, яка згідно з Локовою теорією становить основу громадянського суспільства і визначає відносини між державною владою і громадянами, можлива лише між розумними істотами, а її укладання є суто розумним, раціональним актом. Як підсумок, маємо таку послідовність тверджень: справжня свобода можлива лише на основі закону, закон має силу тільки для розумних істот. «Отже, свобода людини і свобода чинити за власною волею ґрунтуються на тому, що вона має розум» (Локк, 1988, с. 63).

Свобода і розум безпосередньо пов'язані між собою, вони однаковою мірою властиві людській природі або (для Лока це одне й те

⁸ Лок уважав, що між народом і урядом існує безперервний зв'язок, підтримуваний за посередництва виборів, під час яких народ дає згоду на закони, що їх приймають його депутати або представники (Ashcraft, 1994, p. 232).

саме) дані людині Богом. «Ми народжуємось вільними, так само ми народжуємось розумними», – стверджував він (Локк, 1988, с. 61). Однак це твердження не треба розуміти буквально. На відміну від раціоналістів із їхньою теорією вроджених ідей, Локк не вважав, що людина від народження має сформований розум. Від природи людина наділена лише потенційною здатністю бути розумною істотою. Розум формується у процесі виховання, на основі життєвого досвіду. І лише разом із ним створюються умови для реалізації властивої людині свободи. Якщо, приміром, через якісь природні вади людина не досягає необхідного ступеня розуму, вона ніколи не зможе стати вільною. Суспільство цілком справедливо обмежує її свободу. Так само дитина здобуває свободу тією мірою, якою вона здобуває розум, здатність розуміння, тобто здатність знати закон і жити відповідно до нього. Надати їй безмежну свободу до того, як вона матиме розум, не означатиме надати їй природний привілей бути вільною, насправді це означатиме кинути її у середовище звірів і залишити в такому жалюгідному стані (Локк, 1988, с. 297). Думка досить проста і ясна. Яку неясність тут побачив І. С. Нарський, важко сказати.

Локова тріада *свобода – закон – розум* у цілому якнайкраще відображає особливості західної цивілізації, фундаментальні принципи, на яких збудовано політичну і правову систему західних демократичних суспільств. Нині модним стало критикувати цю цивілізацію за її надмірний раціоналізм⁹. Російські критики, приміром, вбачають альтернативу в широкій і загадковій російській душі, так само як українські – в особливій сердечності української. Проте варто нагадати прихильникам українського кордоцентризму відоме українське прислів'я: *дай серцю волю, заведе в неволю*. А досвід усієї російської історії свідчить, що зворотним боком беззаконної свободи або сваволі може бути лише деспотична влада і рабство. І навпаки, за умов тотального рабства і деспотичної влади свобода можлива лише у формі безглузлого (позбавленого розуму) бунту. Свого часу радянська громадськість з обуренням сприйняла слова американського

⁹ Хоч би як критично ми ставилися сьогодні до раціоналізму, слід визнати слушність висновку, зробленого відомим російським істориком і філософом Г. П. Федотовим, щодо значення цього принципу для утвердження свободи в новочасній Європі: «Свобода думки на висотах культури, свобода господарства в її центрі навзаєм підтримували одна одну. Вони стояли на одному принципі – раціоналізмі» (Федотов, 1991, с. 268).

президента Р. Рейгана про те, що росіяни ніколи не мали поняття свободи, не помітивши суттєвої різниці між прагненням свободи та її поняттям. Натомість варто було б поміркувати, чи не тому віковичні прагнення російського народу (так само й українського) свободи не були реалізовані, що у них не було відповідного поняття про неї. І чи не лежить тут певна вина на нашій інтелігенції, зокрема філософській, якій належало б виробити таке поняття.

Певною мірою зарадити цій справі могло би звернення до досвіду західної філософії, у т. ч. філософського вчення Дж. Лока. Важливим елементом цього вчення, як відомо, була ідея духовної, інтелектуальної свободи людини. Якщо розум він розглядає як необхідну умову свободи, то, з іншого боку, самий цей розум неможливий без свободи думки, без свободи дослідження, сумніву. Так само, як і без релігійної свободи, без толерантного ставлення до іншої віри, інших поглядів на світ. Свобода прийшла разом із терпимістю. Цей важливий досвід новочасної Європи відбився у міркуваннях Дж. Лока про те, що духовна свобода, свобода думки, слова, релігійних переконань є запорукою свободи в усіх інших сферах. Адже і політична, і правова свобода насправді є ніщо без свободи у сфері духу. Без урахування цього моменту Локова концепція була б неповною. Більш детально це питання викладено в наступному розділі цієї книжки. Однак тут необхідно привернути увагу до ще одного, як на мене, важливого аспекту. Річ у тому, що, підкреслюючи необхідний зв'язок свободи і закону, в т. ч. встановлюваного державною владою, Лок водночас наголошує на обмеженості юрисдикції цієї влади, на тому, що закон, який до певної міри обмежує свободу, теж має межі. Або, інакше, на тому, що існують такі сфери, такі вияви людської свободи, які не підлягають жодному закону і є сферою абсолютної, повної і безмежної свободи. Це – сфера духу. До цієї сфери Дж. Лок передусім відносить релігійну віру. Держава, яка регулює (опосередковує) відносини між людьми, на його думку, не повинна втручатися у відносини між людиною і Богом. «Державна влада, – наголошує він, – не повинна державним законом приписувати символ віри» (Локк, 1988, с. 96). Ніхто, крім самої людини, не може і не повинен за неї вирішувати питання щодо спасіння її душі, тим більше силою нав'язувати такі рішення. Це суто внутрішня справа самої людини. До цієї сфери він

також відносить питання моралі¹⁰, принципово розмежовуючи у такий спосіб мораль і громадянське право. Сюди ж належать і «спекулятивні думки» щодо устрою світу. Висновок із усього сказаного такий: «Кожна людина має повну й необмежену свободу думок і віросповідання, якими вона може без заборон користуватися...» (Локк, 1988, с. 70).

Виведення з-під влади закону і державного регулювання духовної сфери Дж. Лок обґрунтовував, посилаючись на її специфіку, на те, що вона є суто інтимною справою, невіддільною від самої людської особистості, належить до внутрішнього світу людини і, отже, ніяк не може зашкодити іншим людям і державі. Проте в усіх цих твердженнях є й інший бік, а саме: виведення з-під влади державного закону духовної сфери є необхідною умовою ліберального тлумачення самого цього закону лише як засобу свободи. І справді, за Локом, закон – це лише рамки, які дають змогу повною мірою виявити свободу всіх людей, не завдаючи при цьому шкоди один одному і не заперечуючи, таким чином, саму цю свободу. Отже, свобода має бути первинною щодо закону. В рамках, визначених ним, людина може вільно переслідувати свої власні цілі, чинити відповідно до своїх уявлень про щастя, про сенс і призначення власного життя. Однак духовний світ людини і є тією сферою, де відбувається формування її життєвих цілей, де визначаються її життєві настанови і практичні наміри. Тому будь-які намагання поширити юрисдикцію держави на цю сферу, будь-які спроби підпорядкувати її законіві або чужій волі автоматично ведуть до заперечення свободи як такої, до знищення всієї системи прав і свобод людини. Спробуємо пояснити це.

У політико-правовому сенсі, за Локом, право свободи означає заперечення будь-яких форм особистісної залежності між людьми, будь-яких форм політичного рабства або деспотизму. Але деспотична влада поневолює людину не тільки тоді, коли зазіхає на її життя, майно, фізично обмежує її діяльність; вона це робить також тоді, і, можливо, передусім тоді, коли зазіхає на її переконання, на саму здатність людини до цілепокладання, нав'язуючи їй власні цілі, уявлення

¹⁰ «Законодавець не має жодної справи з моральними чеснотами і пороками» (Локк, 1988, с. 74).

про сенс життя, добро і благо. Позбавлена власної мети, людина перестає бути особою, перетворюється на річ, на знаряддя чужої волі. Нав'язування людині цінностей і цілей, хоч би якими благими намірами це виправдовувалося, позбавляє її свободи, дієздатності й перетворює на раба. Тому в принципі деспотичними треба вважати будь-які форми теократії або ідеократії, тобто такі політичні режими, які беруть на себе функцію реалізації певної ідеології, світоглядних або етичних принципів, які позбавляють людей права самим визначатися щодо цих питань. Рабство і заперечення свободи починається у сфері духу.

Цей аспект, ледь намічений у другому «Трактаті про врядування», був, однак, розвинутий у таких працях філософа, як «Дослід про віротерпимість» і «Листи про толерантність». У них Лок обстоює свободу сумління і доводить, що світоглядні установки і релігійні переконання є сферою невідчужуваної свободи, що вони є «добро-вільним і таємним вибором розуму» (Локк, 1988, с. 69), є приватною справою кожної окремої людини. Закону підлягають дії, а не думки, доводить він. Саме на такому трактуванні духовної сфери ґрунтуються обстоюваний Локом принцип толерантності, вимога відокремлення церкви від держави та інші ліберальні ідеї. Однак, з іншого боку, свобода дій починається саме зі свободи думок. Там, де немає думки, немає свободи. За визначенням Лока, ідея свободи – це ідея здатності (сили, power) людини здійснювати або не здійснювати певні дії, *згідно з рішеннями її власного розуму*. Де немає цих головних умов свободи, людина, наголошує Лок, підпорядкована необхідності. Свобода, таким чином, неможлива без думки і сили діяти згідно з цією думкою.

Детальний аналіз самої ідеї свободи, умов, за яких вона можлива, та її відношення до необхідності Лок, як відомо, зробив у II книзі «Досліді про людський розум». Зупинимось на деяких, найголовніших його моментах.

Свободу і необхідність Лок розглядає як ідеї рефлексії, що виникають через усвідомлення особливостей людської діяльності, а саме – здатності людини силою розуму (актами своєї волі) розпочинати або припиняти якісь дії. Такими діями можуть бути як власні думки, так і зовнішні рухи тіла. Лок оминає труднощі психофізичної проблеми, він просто констатує: ми усвідомлюємо в собі здатність

до довільних дій¹¹. Отже, людина вільна, якщо має силу (здатність) мислити або не мислити, рухатись або не рухатись залежно від визначень власного розуму (волі). Якщо цих умов немає, людина підпорядкована необхідності. Необхідними взагалі він називає сили, які не мають ані воління, ані думки. Підпорядкованим необхідності, приміром, буде рух тенісного м'яча, бо він не опосередкований рішеннями розуму, якого цей м'яч, звісно, не має¹². Проте і саме по собі воління ще не є свободою. Людина, яка падає у воду з мосту, що рухнув, хоча б і воліла не падати, але не має сили вплинути на свій рух. Воління без здатності визначати свої дії (у цьому випадку рух тіла) не можна вважати актом свободи, а такі дії цілком залишаються підпорядкованими необхідності. Останній момент надзвичайно важливий, оскільки він вказує на таке розуміння свободи, яке принципово відрізнялося від уявлень про неї як у картезіанстві, так і у Спінози.

Визнаючи свободу волі, навіть вважаючи її безмежною, Р. Декарт, приміром, через властивий його філософії дуалізм душі й тіла був змушений обмежувати можливості цієї волі впливати на стани тіла. Послідовники Декарта, як-от А. Гейлінкс, взагалі доходили висновку, що дух не має виходу в матеріальний світ і не може бути причиною як рухів зовнішніх тіл, так і дій власного тіла. Наше Я, за Гейлінксом, – простий спостерігач цього світу, вольові спонуки якого не можуть перейти у зовнішню дію. Але за таких умов свобода, властива духові, залишається простою ілюзією.

Проте і Б. Спіноза, долаючи дуалізм картезіанської філософії, вважав неможливим перехід внутрішніх актів волі у зовнішні дії тіла, підпорядкованого природній необхідності. Людина може лише усвідомлювати цю необхідність, а її душа здатна лише спостерігати за діями тіла і дивуватися (Спіноза, 1957, с. 458).

За Дж. Локом, однак, без такого переходу актів волі у зовнішні (або внутрішні) дії свободи взагалі немає. Проте і наявності самої лише цієї умови теж не досить. Скажімо, людину уві сні перенесли

¹¹ Попри те, що Лок фактично приєднується до картезіанського дуалізму, незважаючи на проголошувану ним відмінність між сферами матеріального і ментального, він, однак, не бачає якоїсь проблеми у факті причинової взаємодії між ними (див.: Bennet, 1994, р. 90).

¹² Цей та інші приклади належать Дж. Локу.

до кімнати, в якій і замкнули. Прокинувшись, вона побачила людину, з якою вже давно хотіла зустрітися. Отже, перебування в цій кімнаті, на перший погляд, є добровільним, оскільки це збіглося з її власною волею, проте, доводить Лок, жодної свободи тут знову-таки немає. Є воління, є дія, яка відповідає цьому волінню, але свободи немає, людина і в цьому випадку підпорядкована необхідності. Річ у тім, що людина не може в цій ситуації вчинити інакше, тобто не здатна продовжити або припинити цю дію. Вона не має свободи піти. Самого по собі воління ще не досить, навіть якщо людина має здатність діяти відповідно до нього, як у випадку з паралітиком, який воліє залишатися у спокої. Має бути можливість іншої, протилежної дії, має завжди бути альтернатива.

Таке розуміння свободи Дж. Лок заклав у самому її визначенні, де він говорить про здатність людини діяти або не діяти, припинити або продовжити дію згідно з рішенням свого розуму (Локк, 1988, с. 289). Тобто необхідною умовою свободи є наявність вибору. До речі, цей момент відразу показує неправомірність твердження І. С. Нарського про те, що Дж. Лок лише відродив теологічний варіант спінозівської свободи як пізнаної й взятої до виконання необхідності. Адже у Б. Спінози навіть Бог не здатний діяти інакше, ніж того вимагає необхідність, а його свобода є лише безперешкодним її розгортанням. За Спінозою, у Бога немає вибору, Він не може змінювати свої рішення, властиво, у Нього немає і здатності приймати такі рішення. Він не має свободи волі. У Дж. Лока, як ми бачили, наявність вибору якраз є неодмінною умовою свободи, адже саме такий вибір відкриває простір для свободи. Так само обмеженість цього вибору, з іншого боку, визначає її межі.

Воля людини, врешті-решт, і є її здатність вибирати. Однак, хоч як це дивно, Дж. Лок заперечує свободу волі. Хоча й з інших міркувань. Перше з них полягає в тому, що свободу має людина, а не окрема її здатність (сила), якою, власне, і є воля. Свободу, на думку Дж. Лока, можна віднести лише до субстанції, а не до її окремих властивостей. Такою субстанцією є людина, особа. Тому треба запитувати не про свободу волі, а про свободу людини. Воля як здатність вибирати, надавати перевагу є необхідною умовою свободи або необхідним елементом вільної дії, але сама вона не є свободою, тим

більше свобода не може бути її визначенням. Воля необхідна, по-перше, тому, що людина не може не воліти. Людина завжди має зробити якийсь вибір, у більшості випадків вона не може уникнути певного рішення. З іншого боку, воля людини, здатність її розуму приймати рішення, робити вибір, є детермінованою. Вона визначається бажаннями самої людини, її постійним прагненням щастя. Точніше, стурбованістю (*uneasiness*), що супроводжує ці бажання.

Стурбованість – ось великий мотив, який визначає нашу волю. Вона виникає через нестачу якогось блага і супроводжується стражданням, якого я прагну позбутися. Ця стурбованість, власне, і спрямовує волю. Ідеї добра і зла також впливають на неї, але безпосередньо визначальним чинником завжди буває саме стурбованість. Самого тільки споглядання вищих цінностей, вищого блага, вважає Дж. Лок, не досить, аби спонукати нашу волю. Для цього необхідне відповідне (сумірне) бажання. Саме цією обставиною Лок пояснює відомий парадокс Овідія: бачу краще, а роблю гірше. Цей момент пізніше розвинув Д. Юм, який доводив, що практичне значення можуть мати лише пристрасті або ідеї, що викликають певні афекти. І тут цілком слушно постає запитання: якщо воля безпосередньо детермінована афектами, то як же бути з такою раціональною умовою свободи, як здатність людини діяти відповідно до вимог закону?

Річ у тім, що волю Дж. Лок розглядає як досить складний розумовий акт, який містить у собі також і оцінювання предмета бажання, порівняння і зважування різних бажань тощо. «Воля передбачає *знання* для керівництва своїм вибором» (Локк, 1988, с. 317). Цікаво, що саме стурбованість, пов'язана з бажанням, створює ситуацію, коли необхідною стає рефлексія, розмірковування, вивчення. Але все це стає можливим лише за умов, що *я маю здатність (силу) відкласти здійснення якогось бажання*. Зазвичай серед усіх бажань перемагає найсильніше, але не завжди. Розум має силу відкладати задоволення бажань. І якщо він здатний це робити, то він вільний розглядати їх об'єкти, досліджувати, порівнювати. «І саме в цьому полягає свобода людини» (Локк, 1988, с. 313). У цьому, продовжує Лок, полягає і те, що неправильно називають свободою волі. Воля не вільна, оскільки детермінована бажанням, але саме бажання в людини як розумної істоти опосередковане розглядом. Тому треба говорити не

про свободу волі, а про свободу розгляду, дослідження, що входить до механізму детермінації волі.

Повний механізм такої детермінації і наступної дії (свободи) постає у Дж. Лока таким чином: *бажання (стурбованість) – зупинка – вивчення – збудження волі – дія*. Цей механізм містить у собі внутрішню свободу, здатність людини контролювати свої бажання (пристрасті), призупиняти їхній вплив і вибирати, яке з бажань має стати вирішальним чинником її волі. Отже, вибір як необхідна умова свободи полягає не тільки у виборі можливих напрямів дії, а й у виборі мотивів цієї дії. З іншого боку, здатність призупиняти безпосередній вплив бажань на нашу волю, що вносить у цей механізм елемент байдужості і є своєрідним психологічним аналогом толерантності, дає змогу підпорядкувати його вимогам розуму. Коли б у кінцевому підсумку, зазначає Лок, нас спонукало щось інше, а не власний розум, який судить про добро і зло, ми не були б вільними (Локк, 1988, с. 314).

У своєму аналізі свободи Дж. Лок певною мірою уникає однобічності раціоналізму і сенсуалізму. Зрештою, як бажання (пристрасті), так і розум для нього – то лише моменти самовизначення людини. Вони – лише її засоби, здібності, в той час як вона – власна мета. Такою метою для Лока є не абстрактний обов'язок, а власне, особисте щастя людини. У всіх своїх діях вона домагається щастя, і це не є обмеженням її свободи. Навпаки, «необхідність домагатися істинного щастя є основою всякої свободи» (Локк, 1988, с. 316). Як розумна істота, людина постійно шукає щастя, але її турбота полягає в тому, щоб не брати хибне, позірне щастя за справжнє. Тому керування своїми пристрастями – істинний поступ на шляху до свободи. Від нього, врешті-решт, залежить і наше правильне спрямування до власної мети.

Аналіз механізмів самовизначення людини, умов її вільної самореалізації стало суттєвим доповненням соціальної філософії Дж. Лока, воно давало ґрунт для трактування свободи як основи її суспільного буття, оскільки утверджувало погляд на людину як на вільну за своєю природою і призначенням істоту. Цей погляд став відправною точкою для всієї ліберальної філософії.

1.4. Принцип толерантності в політико-правовій системі Дж. Лока¹³

Як зазначено в попередньому розділі, свобода і толерантність внутрішньо пов'язані між собою. Ідея свободи й ідея толерантності стали визначальними, основоположними ідеями для сучасної західної цивілізації. Властиво, вся історія виникнення і формування цієї цивілізації щільно пов'язана з боротьбою за утвердження цих принципів. Боротьба за свободу сумління й утвердження принципу толерантності у взаєминах між людьми, релігійними організаціями, політичними партіями і державами має чималі традиції в історії сучасної Європи. Ще у XVII ст. цей принцип було сформульовано як єдину можливу альтернативу релігійному фанатизму, нетерпимості, як вихід із перманентних релігійних воєн, від яких страждали народи Європи. Він став важливим чинником секуляризації суспільної свідомості й необхідним елементом нового правопорядку, що формувався у країнах Західної Європи. Плеяда яскравих мислителів, зокрема П. Шарон, М. Монтень, Р. Браун, В. Пенн, П. Бейль, не тільки виступила проти духовної деспотії, на захист права кожної людини мати власні переконання, а й намагалася обґрунтувати це право, спираючись на нові уявлення про природу людини, суспільства і держави. До цієї плеяди, безумовно, належав і Дж. Лок, один із апостолів віротерпимості Нового часу, в чиїх працях принцип толерантності було доведено до прямого обстоювання свободи сумління й відокремлення церкви від держави. За оцінкою Моріса Кренстона, саме Лок був головним поборником (*leading champion*) толерантності в історії британської філософії (Cranston, 1991, р. 79). Як ніхто інший, англійський філософ чудово розумів, що самого тільки проголошення толерантності ще не досить, що реалізація цього принципу можлива лише на основі ширшого принципу – принципу свободи, тобто такої системи суспільних відносин, яка ґрунтується на визнанні фундаментальних прав-свобод людини. «Ані проголошення терпимості, ані акти, подібно до тих, що практикувалися чи проектувалися досі, – зазначав він, – не вирішують питання. Абсолютна свобода, справедлива й правдива свобода, рівна й безстороння свобода – ось чого ми потребуємо» (Локк, 1988, с. 632).

¹³ Уперше надруковано: Наукові записки НаУКМА. Т. 9. Київ, 1999. С. 77–82.

Дж. Лок, відомий передусім як основоположник «британського емпіризму», автор фундаментальної гносеологічної теорії, побудованої на принципах матеріалістичного сенсуалізму, водночас був одним із провідних ідеологів лібералізму, його політико-правова теорія мала неабиякий вплив на розвиток сучасної політичної думки. Раніше ми вже мали нагоду детально розглянути вплив цієї теорії на формування ідеологічних основ революційної Америки, зауважити той факт, що конституційна практика північноамериканських штатів безпосередньо спиралася на ліберальні ідеї Дж. Лока. Не менш впливовими ці ідеї були і на європейському континенті. Вільнодумство французької революції, приміром, значною мірою було інспіровано саме ними.

Ідея толерантності – невід’ємна частина ліберальної філософії Лока, а поряд із його відомими трактатами «Про врядування» значне місце посідають і праці, присвячені обґрунтуванню цієї ідеї. Передусім це – «Дослід про віротерпимість» («An Essay concerning toleration», 1667), який став відповіддю на релігійні переслідування інакодумців, розпочаті урядом Реставрації, коли всупереч Бредській декларації Карла II було видано низку державних актів проти осіб, що не належали до англіканської церкви. Таким був і трактат, написаний на початку 1680-х рр., – «Захист нонконформістів», у якому на основі поняття громадянських інтересів і певного трактування юрисдикції держави Дж. Лок обґрунтовує найширшу віротерпимість. Проте найбільш глибоким і популярним твором філософа, в якому він підсумовує свою багатолітню працю, спрямовану на захист свободи сумління й утвердження принципу толерантності у суспільному житті, був «Лист про толерантність» («Epistola de tolerantia», 1685–1686)¹⁴. Тут він не тільки обстоює необхідність терпимості в релігійних питаннях, а й послідовно і систематично обґрунтовує цей принцип, спираючись на своє розуміння держави, церкви, характеру суспільних взаємин між людьми.

Наведені факти свідчать, що звернення до цієї проблеми не було для філософа випадковим. На жаль, цей аспект його філософської творчості й політичної діяльності не привернув належної уваги

¹⁴ Насправді, таких листів було три, після публікації першого у Лока зав’язалася дискусія з Дж. Простом, у результаті якої з’явилися ще два. Докладніше про це: (Nicholson, 1991).

з боку дослідників. У багатьох фундаментальних історико-філософських дослідженнях цьому питанню присвячено хіба що кілька рядків, та й то лише в контексті релігійних поглядів філософа¹⁵. Проте праці Дж. Лока, у яких він виступає на захист віротерпимості, набувають у нього набагато ширшого значення. Адже йдеться про одне з фундаментальних прав людини, визнання і захист яких, за Локом, має визначати характер взаємин між людьми у суспільстві й самого суспільства з державою, а, отже, і правовий характер останньої.

Праці Дж. Лока, присвячені проблемі віротерпимості, разом із його політичними «Трактатами» утворюють єдину систему понять і принципів, вони доповнюють і розвивають одне одного. На цю обставину вказує у своїй, уже цитованій праці, присвяченій політико-правовій концепції Дж. Лока, російський філософ Е. Соловйов. На його думку, праці Лока, присвячені толерантності, слугують важливим доповненням до його політичних «Трактатів». Адже той важливий аспект політико-правової концепції Лока, згідно з яким людина лише за умов свободи сумління й покликання (вільного визначення своїх життєвих цілей) може повною мірою реалізувати своє право на життя і власність, вільно розпоряджатися ними, як уважає дослідник, не був систематично розвинутий Дж. Локом у його «Трактатах», і лише в «Листі про толерантність» цей аспект набуває повного розвитку (Соловьев, 1991, с. 163). Але, з іншого боку, не менш важливо наголосити на тому, що, обґрунтовуючи принцип віротерпимості в своєму «Листі» та інших творах, Дж. Лок спирається на ліберальне розуміння суспільства і держави, розвинуте ним у «Трактатах». Як зазначає британський дослідник Дж. Гоуг, Локова віра в толерантність базувалася на головних принципах його політичної теорії (Gough, 1991, p. 57). Тобто самий цей заклик до толерантності, з яким філософ звертається до правителів тогочасної Англії, стає цілком зрозумілим лише в системі певних політико-правових понять і принципів. І лише в системі цих понять і на їх основі набувають ваги, стають переконливими ті аргументи, за допомогою яких Дж. Лок доводить необхідність віротерпимості й толерантності у взаєминах між людьми, партіями, релігійними конфесіями, у відносинах між церквою і державою.

¹⁵ Див., наприклад: (Реале, & Антисери, 1996, с. 342), або: (Нарский, 1973, с. 77).

Безумовною заслугою Дж. Лока, як уже зазначено, було те, що він не просто проголошує, а всебічно обґрунтовує принцип толерантності. У своїх працях він не тільки виступає на захист людей, переслідуваних через релігійні погляди, не тільки звертається до можливо-владців із закликом поважати їхнє право мати власні переконання, а й аргументує свою позицію. Одним із тих аргументів, до яких вдається філософ, з якого він власне починає свою аргументацію, була теза про те, що терпимість співзвучна Євангелію, що вона відповідає сутності християнства. Він нагадує своїм читачам, що релігія, яка проголошує своїм принципом добро, любов і людяність, не може бути джерелом ненависті і насильства, що християнство – це віра, яка діє любов'ю, а не силою. Тому той, «хто безжальний до інакодумців, не гідний імені християнина» (Локк, 1988, с. 93). Але ж, як зазначає він далі, саме релігійні міркування давали і дають привід для безконечних суперечок, воєн і ненависті. Виникає цілком логічне запитання, чому це так, чому замість любові, приязні, доброзичливості й терпимості, які личать християнинові й до яких має спонукати християнська віра, впродовж усієї історії християнських народів ми спостерігаємо протилежне: насилля і нетерпимість, релігійні війни і переслідування інакодумців. Причому, як зазначає Дж. Лок, причиною міжконфесійних воєн часто стають догматичні тонкощі, які перевершують розуміння простого народу і, отже, навряд чи варті пролитої крові. Відповідь, яку дає філософ, полягає в тому, що причиною такої ситуації є неправомірне змішування громадянських і релігійних інтересів, церкви і держави. Жорсткі переслідування людей іншої віри, такі чужі християнству, зазначає він, «намагаються прикрити турботою про державу» (Локк, 1988, с. 94). Звідси цілком логічно випливає, що відокремлення церкви від держави є головною умовою, за якою християнство може звільнитися від невласливих йому рис і яка може забезпечити торжество толерантності у суспільному і релігійному житті. «Передусім я вважаю, – заявляє Дж. Лок, – необхідним розрізнити державні та релігійні питання і належним чином визначити кордони між церквою і державою» (Локк, 1988, с. 94).

Ця думка, сформульована на самому початку «Листа», набуває у філософа програмного звучання, а згодом стає однією з центральних ліберально-демократичних вимог. Проте варто зазначити, що сама

правомірність такої вимоги ґрунтується у Лока на цілком певному розумінні як держави, так і самої церкви. Згідно з цим розумінням головна функція держави полягає у захисті й примноженні громадянських благ, основу яких становлять життя, свобода і власність громадян. На думку Дж. Лока, юрисдикція держави має обмежуватися лише цією сферою і не має поширюватися на сферу ідеологічну (релігійні переконання, спасіння душі тощо). Громадянському правителю, переконує Лок, не може належати турбота про душу, оскільки вся його влада виявляється в примусі (він видає закони, обов'язкові для виконання, карає тих, хто зазіхає на чийсь життя або власність). Людину можна примусити до виконання зовнішніх обрядів, а не до віри. Тому, робить висновок учений, «державна влада не має державним законом приписувати символ віри» (Локк, 1988, с. 96). І якщо у сфері суспільних відносин, які регулюються законом, насилля цілком виправдане й законмірне, а свобода одних обмежена свободою інших (ніхто не має права зазіхати на життя, свободу і власність іншої людини), то сфера релігійних переконань є сферою нічим не обмеженою й невідчужуваною свободи. Останнім і остаточним суддею тут може бути тільки сама людина. Сфера ідеологічних переконань, вважає філософ, принципово не може регулюватися державою і є суто приватною справою: «Кожному належить турбота про власну душу, сам він і тільки сам мусить турбуватися про неї» (Локк, 1988, с. 105).

І справа не тільки в тому, що держава не може взяти на себе відповідальність визначати істинні шляхи до спасіння (державному правителю цей шлях відомий не більше, ніж мені), хоча і цей аргумент наявний у міркуваннях Лока, а головним чином через особливість самої духовної сфери: без *моєї* віри, без *мого* внутрішнього переконання всі ці зовнішні приписи нічого не варті. Дж. Лок тут цілком слушно вказує на ту особливість релігійної свідомості й узагалі духовної сфери, відповідно до якої будь-яка світоглядна система може мати якесь значення для людини лише за умов її особистісного ставлення до неї. Навіть якщо державна влада підтримує *істинну* релігію, зазначає він, а державний правитель намагається повернути мене на істинний шлях спасіння, це стає можливим лише за умов, коли я сам у це вірю. Без віри, без внутрішньої переконаності людини жодна релігія не може бути для неї ані істинною, ані рятівною.

Але ж вірити, чи, навпаки, не вірити людину не може змусити ніхто: «Тих, хто не хоче, не врятує й сам Господь Бог» (Локк, 1988, с. 105). Отже, людина з самого початку вільна у своїх переконаннях і поглядах. Варто зазначити, що таке трактування людини цілком відповідає вимогам політико-правової теорії Дж. Лока і продиктоване її потребами, адже тільки вільна у визначеннях своїх цілей, у розумінні сенсу свого життя особа може бути справжнім суб'єктом правовідносин. Погляд на людину як на суб'єкта права саме й передбачає безумовну свободу самовизначення, а отже, і відповідальності за свої дії. Проте саме внутрішня свобода й незалежність людини стає необхідною передумовою і джерелом її зовнішньої, в тому числі політичної, свободи. Обґрунтовуючи погляд на релігію як на царину такої внутрішньої свободи, Лок приходять і до трактування церкви як виключно добровільного об'єднання людей задля забезпечення їхніх духовних потреб.

Як така, церква опиняється поза юрисдикцією держави і стає приватною, незалежною від державної опіки справою самих членів церковної громади. Поняття державної (пов'язаної з державними інтересами) церкви, з огляду на це, суперечить самій її сутності. Згідно з цією сутністю, толерантність має стати нормою релігійного життя, а на священнослужителів покладається обов'язок терпимого ставлення до представників інших конфесій. Лок переконує, що людина має нічим не обмежене право вибору, до якої церкви або конфесії відповідно до своєї віри та переконань їй приєднатися. Жодні зовнішні обставини (випадковість народження, традиції, державні закони тощо) не можуть стояти на перешкоді у її прагненні до вічного життя і спасіння душі. Дж. Лок проголошує принципову рівність усіх церков, і той факт, що у відносинах між ними дуже часто спостерігаємо чвари і розбрат, зайвий раз доводить право людини на вільний вибір. Так само і навпаки, належність до тієї або іншої церкви, релігійні погляди як такі не можуть бути підставою для переслідувань з боку держави, причиною обмеження людини в її громадянських правах. Таке обмеження, за Локом, можливе лише стосовно тих людей або громад, які своїми діями суперечать громадянським правам інших людей (загрожують їхньому життю, свободі або власності), і в такому разі їхні відносини регулюються державним законом. Але самі по собі релігійні переконання не можуть завдавати якоїсь шкоди

іншим. Навіть якщо людина сповідує фальшиву релігію, вона не порушує при цьому права інших людей, не завдає шкоди їхньому благополуччю, тому її погляди не можуть бути підставою для застосування до неї засобів державного примусу. Усі людські і громадянські права такої людини, переконує Лок, мають свято дотримуватися: «Жодна людина, жодна церква і навіть держава не можуть мати якогось права зазіхати на громадянські блага один одного і віднімати один в одного власність на підставі релігійних міркувань» (Локк, 1988, с. 103). А це крім іншого означає, що й сама церква не повинна мати стосунок до справ громадянських і, отже, використовувати засоби насилля.

Незважаючи на всю можливу переконливість, або й привабливість цієї аргументації, варто, однак, ще раз наголосити, що вся вона ґрунтується на певних уявленнях про природу суспільства і державної влади, а всі міркування Дж. Лока про необхідність толерантного ставлення до людей із різними релігійними поглядами набувають сили аргументу лише в контексті його ліберальної політико-правової теорії. Скажімо, головна умова, за якої така толерантність стає можливою, а саме відокремлення церкви від держави, передбачає передусім радикальні зміни самої держави (наших уявлень про неї, якщо йдеться про теорію, та її реальних функцій, якщо питання переноситься у практичну площину). Політико-правова теорія Лока і формулює такі, принципово нові уявлення. На перший погляд, може скластися враження, що у своїх міркуваннях про толерантність Дж. Лок не акцентує на цьому особливої уваги, ведучи мову про загальну природу державної влади як такої, однак насправді в усіх міркуваннях він завжди має на думці цілком певну державу, а саме державу ліберально-демократичного типу. Тип державного устрою, про який йдеться у Лока, принципово відрізняється від традиційної, патерналістського типу держави, тим більше він відрізняється від будь-якої теократії або ідеократії, що завжди, на його думку, є лише різновидом рабства і деспотії. Це тип так званої правової держави, головною ознакою якої, за Локком, є те, що державна влада, по-перше, спирається на «закони, однаково обов'язкові для всіх» (Локк, 1988, с. 93), і, по-друге, що ці закони спрямовані на захист фундаментальних громадянських прав і свобод. Отже, головним принципом такої держави є свобода, а головне її призначення – захист і забезпечення людських прав.

Однак саме поняття правової держави, крім іншого, означає те, що застосування засобів державної влади (примусу, насилля) принципово обмежується тими сферами людського життя, які регулюються законом, і вони не можуть бути застосовані до тих сфер, які не підлягають правовому регулюванню та регулюються іншими засобами (релігійна віра, моральні цінності тощо). Така держава принципово відмовляється від підтримки або утвердження певної ідеології, релігійної віри, системи моральних цінностей тощо, залишаючи це на розсуд самих громадян. І тому лише в умовах такої держави стає можливою і цілком природною вимога Лока щодо розрізнення державних і релігійних інтересів. Зрозуміло, що такий тип держави не має нічого спільного ані з християнськими, ані з ісламськими державами середньовіччя, або з комуністичними, чи то фашистськими державами новітнього часу.

У Західній Європі подібне розуміння стало можливим лише в результаті виникнення розвинутої сфери громадянського суспільства і формування адекватної йому, незалежної від релігії моралі, ціннісно-нормативної системи – права (Соловьев, 1991, с. 146). Як відомо, цим процесам, які остаточно визріли до кінця XVII ст., передувала нечувана ідейно-моральна криза, що знайшла вияв у низці релігійних воєн і, унаслідок, девальвації традиційних патріархальних звичаїв і моральних кодексів. Релігія припинила бути універсальною формою організації суспільного життя і стала особистою справою кожного. Але ж і суспільне життя докорінно змінилося. У результаті революційних перетворень, яких зазнали країни Західної Європи починаючи з XVII ст., було сформовано суспільство, засадничим принципом якого стала індивідуальна свобода. Головна дієва особа цього суспільства – людина, здатна самостійно визначати свої життєві цілі й нести відповідальність за свої вчинки, а головна форма регуляції суспільних відносин – право. Власне, тією мірою, якою людина реально ставала носієм сукупної системи громадянських прав і свобод, вона й конституювалася як суб'єкт правовідносин. Ці процеси взаємопов'язані.

Ліберальні політичні теорії, до яких належить і Локова, стали можливими лише на основі певного історичного досвіду. Проте, сформульовані як певне узагальнення цього досвіду, вони стали дороговказом для тих країн і народів, які такого досвіду не мали.

Дороговказом, або, навпаки, предметом заперечення і несприйняття. Не забуваймо, що поряд із західними демократіями існує величезна кількість держав, громадянам яких іноді важко збагнути, у чому суть правової держави. Зокрема, громадянам колишнього Радянського Союзу важко було зрозуміти західних співрозмовників, коли ті вели мову про фундаментальні права і свободи людини, мовляв, набагато важливішими є забезпечені й гарантовані владою соціальні права на житло, працю, їжу (вони не розуміли, що раб, забезпечений працею і житлом, не перестає бути рабом). Отже, ці теорії виражають певний історично сформований тип держави. Не оцінюватимемо зараз його вади або переваги, у нього є чимало критиків як на Заході, так і на Сході. Серйозні міркування щодо можливого краху ліберальної демократії можна знайти, наприклад, у Річарда Рорті (Рорті, 1998, с. 14–37). Зазначимо лише, що саме з таким, ліберальним розумінням держави у Дж. Лока була пов'язана принципова можливість толерантності й віротерпимості у суспільстві.

Зрозуміло, що без опертя на поняття і принципи, сформульовані в межах його політико-правової теорії, ідеї щодо толерантності залишаються порожніми гаслами і, у кращому випадку, добрими побажаннями. Ба більше, поза контекстом цієї теорії всі аргументи Дж. Лока, спрямовані на захист толерантності й віротерпимості, втрачають свою теоретичну силу. Скажімо, міркування про те, що державна влада не може поширюватися на сферу релігійного життя, на сферу ідейних переконань людини, оскільки останні не можуть бути нав'язані їй силою, самі по собі не є переконливим аргументом, адже поза певною політичною системою вони просто не мають фактичної сили. Чимало історичних фактів свідчать саме про інше. Дуже часто держава не тільки втручається в релігійні справи, не тільки приписує законом символ віри, а й досить успішно досягає своєї мети. Досвід теократичних держав або ідеократичних тоталітарних режимів доводить, що держава має чимало засобів ідеологічного впливу на людину, що вона цілком здатна накинути їй певні переконання і навіть викликати в ній фанатичну віру. Тому теоретичні постулати Дж. Лока – не просто узагальнення фактичного боку справи або висновки, зроблені на підставі якогось загального поняття держави, вони є вираженням певної політичної орієнтації, орієнтації на певний, а саме ліберальний, тип суспільства і державного устрою.

А отже вони набувають нормативного характеру. І лише в разі прийняття цих постулатів як певної норми набуває сили переконливих аргументів і вся система теоретичних міркувань філософа. Недарма в цих міркуваннях він часто-густо вдається до модальності належного: «Держава *не повинна* законом приписувати символ віри», «Юрисдикція правителя *не мусить* поширюватися на спасіння душі» тощо. З історії ми знаємо, що якраз навпаки, дуже часто і поширюється і приписується.

У тому й різниця між тоталітарною державою, з одного боку, і правовою демократичною державою, з іншого, що перша вважає, що вона повинна формувати, виховувати у людей певний (правильний) світогляд, усіма засобами підтримувати певну систему цінностей, а з погляду другої, держава не повинна цього робити, бо це зазіхання на свободу людини, на її право мати власні переконання. Тому поза цим контекстом, поза таким вибором важко вести мову щодо утвердження принципу віротерпимості й толерантності у суспільному житті. І річ не тільки в теорії, а й у реальній практиці. Адже, не беручи до уваги цей зв'язок, можна скільки завгодно говорити про толерантність, не маючи реальної змоги щось зробити в реальному житті, або ж, визнавши на рівні декларацій важливість цього принципу, на практиці робити зовсім інше. Чого варті, приміром, усі розмови, що тривалий час точилися в сучасній Україні, про необхідність створення й утвердження державної ідеології, або визнання державною однієї з численних церков. І все це під акомпанемент заяв про побудову правової держави як мети демократичних перетворень. Вважають, що якщо це справедлива, гуманна і правдива ідеологія, то держава не тільки може, а й мусить підтримувати її, використовуючи засоби державного впливу задля її утвердження в суспільстві. Але ж такі вимоги не мають нічого спільного з правовою державою, і хоч би якою позитивною вважали ту ідеологію, для якої вимагають державної підтримки, неможливо буде уникнути нетерпимості, переслідувань та обмежень у правах людей з іншими поглядами, як тільки така підтримка стане державною політикою.

Однак, стверджуючи невтручання держави в ідеологічну і духовну сферу як головну умову реалізації принципу толерантності, Дж. Лок чудово розумів, що ця толерантність не може бути безмежною, так само як не може бути безмежною і свобода людини.

«Я думаю, – зазначає у своєму дослідженні Моріс Кренстон, – Лок завжди ясно усвідомлював, як те, що слід толерувати, так і те, що толерувати не слід» (Cranston, 1991, р. 91). Скажімо, стверджуючи необхідність абсолютної, справедливої і правдивої свободи, яка означає право людини вільно розпоряджатися своїм життям, Дж. Лок водночас говорив про те, що ця свобода не має нічого спільного із правом на самогубство, що ця свобода не може бути руйнівною для самої людини. Так само і толерантність, на думку філософа, повинна мати свої межі, вона не може поширюватися на ті форми ідеології, які руйнують моральні і духовні основи життя людини. Таким він вважав, приміром, атеїзм. І тому принцип толерантності, на його думку, не може поширюватися на атеїстів (Локк, 1988, с. 125). Не має права на терпимість і та церква, членство у якій означає перехід на службу іншій державі (Локк, 1988, с. 124)¹⁶. Можна, звичайно, поставити під сумнів ці твердження як несумісні ані з ліберальною політико-правовою концепцією філософа, ані з проголошеним ним принципом толерантності, вважаючи таке твердження виявом історичної обмеженості й теоретичної непослідовності. Однак практика суспільного життя ХХ століття довела правомірність самої думки щодо меж толерантності і необхідності державного втручання в ідеологічну і духовну сферу в тих випадках, коли йдеться про руйнівні для людини і суспільства форми ідеології. Держава і суспільство не можуть толерувати ксенофобські ідеї, дозволяти вільну діяльність тоталітарних сект, а такі форми ідеології, як расизм і фашизм, були засуджені не тільки на рівні окремих держав, а й на міжнародному рівні.

Зрозуміло, що все це не може заперечити позитивний зміст проголошеного Дж. Локом принципу толерантності. Головна заслуга Лока полягає в тому, що він чітко окреслив ті суспільно-політичні умови, за яких можливо не тільки теоретично обґрунтувати, а й практично реалізувати цей принцип. Ідеться, по-перше, про принципovu обмеженість юрисдикції держави, про відмову від державного регулювання

¹⁶ Як зазначає М. Кренстон, Лок називає чотири класи релігійних об'єднань, які він пропонує оголосити поза законом: 1) які проklamують думки, що суперечать суспільству і суспільній моралі; 2) які претендують на прерогативи, що суперечать цивільному праву; 3) членство у яких означає перехід під протекцію іншого володаря; 4) атеїстів, категорію людей, не пов'язаних із церковними об'єднаннями (Cranston, 1991, р. 84–85).

ідеологічної сфери, за винятком тих випадків, коли ідеологія стає руйнівною для самої людини, заперечує її життя і свободу. По-друге, це відокремлення церкви від держави й трактування церкви як суто добровільного об'єднання людей. По-третє, це реальна побудова правової держави, і, нарешті, це ставлення до кожної людини, до кожного громадянина як до суб'єкта права, як до носія свободи, здатного самостійно діяти, самостійно формувати свій світогляд і визначати життєві цілі. Не важко помітити, що всі ці умови взаємопов'язані і в принципі означають одне: головною і необхідною передумовою толерантності у суспільному житті є подолання будь-яких форм деспотичної влади (хоч би у які шати патерналістської опіки вона вбиралась), або, що те саме, побудова громадянського суспільства, всі відносини у якому ґрунтуються на принципах свободи і права.

1.5. Гносеологічні засади політичної теорії Дж. Лока¹⁷

У попередньому розділі йшлося про те, що сформульовані Дж. Локом постулати набували нормативного характеру, оскільки визначали ті умови, за яких той-таки принцип толерантності ставав можливим. Іншими словами, політична теорія британського філософа мала радше нормативний, ніж описовий (дескриптивний) характер. Однак таке твердження викликає цілком слушне запитання щодо відповідності такого роду теорії загальним принципам Локової теорії пізнання. Серед дослідників філософської творчості Дж. Лока значного поширення набула думка про внутрішню суперечність його філософської системи, зокрема несумісність між його гносеологією і політичною теорією, між «Дослідом» і «Двома трактатами». Гарним прикладом тут можуть слугувати висновки, які зробив відомий англійський історик, редактор і автор передмови до критичного видання «Двох трактатів про врядування» Пітер Ласлетт. На думку дослідника, Дж. Лок, можливо, найнепослідовніший з усіх великих філософів, який або не усвідомлював суперечності у своїх працях, або, якщо й усвідомлював, то не був здатний їх розв'язати (Laslett, p. 82).

¹⁷ Уперше надруковано: Наукові записки НаУКМА. Т. 37. Філософія та реалієзнавство. Київ, 2005. С. 15–24.

Суть цих суперечностей полягає в тому, що в головній своїй філософській праці – «Досліді про людське розуміння» – Дж. Лок послідовно обстоює принцип емпіризму, натомість його політична теорія містить відчутні елементи раціоналізму. В «Досліді» він піддає ґрунтовній критиці раціоналістичну теорію вроджених ідей, згідно з якою ці ідеї відіграють ключову роль у пізнанні й мають божественне походження. Однак усупереч власним гносеологічним настановам свою політичну теорію він ґрунтує на концепції природного закону, джерелом якого, на думку філософа, є Бог. І осягається цей закон за допомогою розуму. Об'єктивне існування природного закону – суттєва передумова його політичної теорії. Однак спосіб, у який, за Локком, люди осягають цей закон, не відповідає загальним принципам його гносеології.

Серед дослідників Локової філософії вже давно точилася дискусія навколо питання, чи дає епістемологія Лока адекватне пояснення того, яким чином люди можуть знати природний закон і чи може він дати людям знання своїх обов'язків. Якщо природний закон розглядати як вираження волі божественного законодавця, то як його вимоги можуть бути відомими, крім одкровення і вроджених ідей. І якщо Дж. Лок заперечує останні, то залишаються лише відчуття й рефлексія. Або ж Лок покладається на самоочевидність та інтуїцію, які в кінцевому підсумку не можуть бути відокремлені від концепції вродженості. Отже, атака Дж. Лока на вроджені ідеї в «Досліді» суперечить його намаганням покласти на природний закон у політичних трактатах.

Приєднуючись до цієї дискусії, П. Ласлетт робить висновок, що «Дослід» не залишає місця для природного закону (Laslett, p. 81). П. Ласлетт указує на контраст між «Дослідом» і «Двома трактатами», цими майже одночасно написаними книгами, і пропонує подивитися на них як на щось дуже відмінне. Англійський дослідник убаचाє тут суттєву особливість Лока порівняно з його попередниками, тим-таки Т. Гоббсом. Для останнього політична теорія була частиною його загальної філософії, вона будувалася на основі деякого загального погляду на світ, що випливає з філософського пояснення реальності та її пізнання. Тому Т. Гоббса цілком слушно вважають політичним філософом. Натомість політичні аргументи Дж. Лока, на думку П. Ласлетта, не представлені як частина загальної філософії.

Через це він воліє називати Дж. Лока радше політичним мислителем, ніж філософом. На філософську й політичні праці Лока, доводить він, не можна дивитися як на такі, що доповнюють одна одну. Дж. Лок сам хотів, щоб їх розглядали окремо. Між ними немає перервності. Це різні книжки.

Передусім ця відмінність полягає в тому, що «Два трактати» не були написані за допомогою історичного методу, який філософ широко використовував у «Досліді». В цьому плані П. Ласлетт указує на аісторичний характер Локової політики. І такий висновок є досить поширеним серед дослідників спадщини філософа. Подібну оцінку, приміром, знаходимо і у Ричарда Ашкрафта, за висновком якого, Лок не буде свою аргументацію навколо історичних прецедентів (Ashcraft, 1994, p. 235). І справді, його політичну теорію не можна розглядати як узагальнення історичного досвіду, адже навряд чи в попередній політичній історії можна відшукати приклади того типу ліберальної держави, про який ідеться в політичних трактатах Дж. Лока. Вся попередня історія навряд чи дасть хоча б один приклад виникнення держави у той спосіб, який, згідно з теорією Лока, можна вважати законним, – на основі загальної згоди людей. Російський філософ Е. Соловйов у своїй відомій праці «Феномен Лока» також указує на те, що ця теорія не була узагальненням емпіричних фактів, що вона була не стільки поясненням цих фактів, скільки формулюванням деяких належностей, на основі яких ми маємо оцінювати ці факти і яким маємо підпорядковувати наш досвід¹⁸.

Отже, більшість дослідників схильна констатувати той факт, що методологічні засади, на яких побудована політична теорія Лока, на позір не відповідають його загальним гносеологічним принципам. Проте тлумачення цього факту різне. Якщо Пітер Ласлетт, Ніл Вуд, Чарльз Монсон схильні вбачати у ньому вияв непослідовності філософа, то такі дослідники, як той-таки Ричард Ашкрафт, Рут Грант, Джеймс Тулі та ін., доводять, що суперечність між гносеологією і політичною теорією Лока видима, що ніякої невідповідності між «Дослідом» і «Двома трактатами» насправді немає. Навпаки, існує єдність і когерентність між епістемологічними і політичними творами

¹⁸ «При створенні політико-правового вчення, – зазначає Е. Соловйов, – Лок лише малою мірою наслідував свою емпірико-індуктивну методологію. У цій сфері він працював передусім як філософ-аналітик». Див.: (Соловьев, 1991, с. 149).

філософа. Ба більше, «Дослід» дає гносеологічне й методологічне обґрунтування цим творам. Саме «Дослід», вважає Р. Грант, має показати або дати відповідь на питання, як можлива політична теорія, представлена у Локових трактатах (Grant, p. 6, 11).

Однак для того, щоб сформулювати цю відповідь, варто для початку зупинитися на питанні щодо розуміння самим Дж. Локом природи політичної теорії. Почнемо з того, що він ділить політичну науку на мистецтво управління (the art of governing) і теорію походження політичного суспільства. Прикладом останнього, за Локом, можуть слугувати праці Гроція і Пуфендорфа. Про це зокрема йдеться у його «Думках про виховання», де у своїх рекомендаціях щодо першочергового вивчення творів цих двох мислителів він відносить їх до тих розділів політичної науки, які присвячені питанням походження та основ суспільства, природних прав і обов'язків людини¹⁹. На думку Дж. Лока, вони утворюють загальну частину цивільного права, яка має займатися не казуїстикою окремих випадків, а трактувати свої предмети загальним чином, на основі принципів розуму (Локк, 1988, с. 579). Вивчення цих принципів має передувати вивченню конкретної історії. В іншій своїй педагогічній праці Дж. Лок дає більш розгорнутий погляд на політичну науку. «Політика, – пише він, – складається з двох досить різних частин: перша стосується виникнення суспільства, походження й меж політичної влади, друга – мистецтва управління людьми в суспільстві» (Локк, 1988, с. 611). Щодо першої, то він пропонує для вивчення досить великий список праць англійських авторів, серед яких і його власні політичні трактати. Що ж до другої, то, на думку філософа, найкращі вчителі тут – досвід та історія. Отже, власні трактати він не ототожнює з мистецтвом управління, а тому вони й не будуються на основі історії та узагальнення досвіду. Тут формулюються лише загальні принципи, які, своєю чергою, логічно випливають із загальних принципів моралі. Тому політичну теорію, викладену в цих трактатах, можна схарактеризувати як політичну етику.

Підкреслюючи цю особливість Локової політики, Р. Ашкраф, на відміну від П. Ласлетта, воліє розглядати її саме як політичну *філософію*.

¹⁹ У Лока йдеться про твори Пуфендорфа «Про обов'язки людини і громадянина згідно з природним законом» і «Про право природи і народів», а також працю Гроція «Про право війни й миру».

Зокрема він зазначає, що природні права індивідів і розуміння джерел політичного суспільства, до яких апелює філософ, ґрунтуються у нього на універсальних принципах моралі. А тому «істинна політика є частиною моральної філософії» (Ashcraft, 1994, p. 235). Цей висновок дуже важливий для розуміння гносеологічної природи політичної теорії Дж. Лока, оскільки саме таке трактування дає змогу зрозуміти цю теорію як демонстративну й нормативну науку.

Р. Грант, полемізуючи з П. Ласлеттом у цьому питанні, зауважує, що той не враховує поділ політичної науки у Лока на дві частини і тому не розглядає його «Другий трактат» як працю з політичної моралі. Захищаючи свою позицію, П. Ласлетт наводить уривок з Локкових журналів²⁰, у якому філософ ділить усе знання на демонстративне й емпіричне. До першого він відносить істини математики й мораль, до другого – емпіричне знання історії («history of matter of fact»). Останнє, на думку Дж. Лока, є підґрунтям для формування розсудливості і державного управління («polity and prudence»). Як приклад «polity and prudence» П. Ласлетт схильний розглядати і політичні трактати англійського філософа. Однак, якщо виходити з наведених вище свідчень, навряд чи це відповідає поглядам самого Лока. Цікаво, що, цитуючи цей уривок, П. Ласлетт дає неповну цитату, залишаючи лише математику як зразок демонстративного знання і опускаючи мораль.

Вказуючи на цей факт, Р. Грант зазначає, що такий спосіб цитування дає Ласлетту змогу говорити про політику як суто емпіричну науку або, точніше, про те, що саме емпірична наука, а не філософія мала б слугувати Локу за модель його політичних праць (Grant, p. 23). І це всупереч констатації того факту, що «Другий трактат» Дж. Лока має аісторичний характер. Власне, ця констатація і мала на меті підкреслити непослідовність Лока, відмінність між Локом-філософом і політичним мислителем. Проте, якщо подивитися на політичні трактати Дж. Лока не як на «polity and prudence», а як на частину моральної філософії, то зазначена вище суперечність набуває зовсім іншого вигляду. Враховуючи зроблені Дж. Локом розрізнення у трактуванні політичної науки, той факт, що він досить чітко розрізняє

²⁰ Журнали Лока вперше опублікував лорд Пітер Кінг у книжці «The Life of John Locke with Extracts from His Correspondence, Journals and Common Place Books» (King, 1830).

політику, ґрунтовану на досвіді та історії, і політику, ґрунтовану на загальних принципах моралі, можна погодитися з думкою Р. Гранта, що «не існує перешкод розглядати “Другий трактат” як приклад моральної демонстрації у царині політичної етики» (Grant, p. 26).

У своїй книжці, присвяченій лібералізму Дж. Лока, Грант доводить, що політичні трактати філософа за своєю ґносеологічною природою мають характер демонстративного й нормативного знання. Головним завданням політичної теорії Дж. Лока, зазначає він, було встановлення стандартів або норм, завдяки яким можна відрізнити законну або легітимну державну владу від незаконної або такої, що ґрунтується на брутальній силі. В цьому полягає початкове завдання політичної теорії, адже вона має дати чітке розуміння, якій владі люди зобов'язані (мають обов'язок) коритися, а проти якої вони мають право повстати. Ці стандарти законності Дж. Лок виводить із головного припущення про рівність і природну свободу людей ²¹. Із цього припущення логічно випливає, що єдиною законною підставою існування державної влади, а отже, і відносин підпорядкованості одних людей іншим, може бути лише згода самих громадян. Центральний для Локової теорії походження державної влади *принцип згоди* логічно випливає із природної свободи. Це не означає, що в реальній політичній історії ми можемо спостерігати повсякчас і у більшості випадків саме такий спосіб формування державної влади. На жаль, дуже часто вона ґрунтується якраз на брутальній силі. Однак лише та державна влада, яка визнає свободу своїх громадян і спирається на їхню згоду (ліберальна держава), відповідає вимогам природного закону і може вважатися легітимною.

Якщо принцип згоди логічно випливає з положення про природну свободу людини, то сама ця свобода є логічним висновком із надзвичайно важливого для всієї моральної філософії Лока положення про те, що людина є творінням Божим (так званий *workmanship* аргумент), що, своєю чергою, ґрунтується на визнанні Бога як творця і власника людини. Це визнання може спиратися як на релігійну віру, так і на знання, що доводиться логічно. Не будемо тут детально аналізувати погляди Лока на співвідношення віри й розуму,

²¹ Варто звернути увагу на те, що рівність Лок трактує як ту ж таки свободу, адже ця рівність означає лише те, що жодна людина не має зверхності над іншими, що люди від природи не підпорядковані одне одному і, отже, рівні у своїй свободі.

божественного одкровення і раціонального пізнання. Тим більше, що ці питання ґрунтовно розглянуті в багатьох працях сучасних дослідників²². Зазначимо лише, що, підкреслюючи важливість одкровення й Біблії як джерела моральних істин, Дж. Лок у своєму «Досліді» разом з тим наголошує на демонстративному характері знання про Бога. Існування Бога, вважає він, людина може достеменно пізнати шляхом раціонального доведення, зробивши з цього відповідні моральні й політичні висновки. Отже, свою політичну теорію він будує як демонстративну науку, що логічно виникає на основі всіх цих припущень, тобто як серію послідовних дедукцій із ясних первинних засновків, якими є положення про рівність і свободу, а також божественне походження людини. Ці дедукції, на думку Лока, мають такий самий ступінь достовірності, що й істини математики.

Ця думка, на перший погляд, суперечить положенню Лока про варіативність моральних концепцій і форм політичного життя. Заперечуючи існування вроджених моральних принципів у своєму «Досліді», Дж. Лок посилається на той факт, що впродовж історії люди створили широке розмаїття моральних учень, керувалися у своєму житті різноманітними, часто-густо суперечливими цінностями. Моральна свідомість не вроджена людині, свідченням чого і є той факт, що в різних країнах, за різних історичних обставин вона набуває різних форм. Однак цей факт, доводить у своїй книжці, присвяченій творчості Дж. Лока, відомий британський дослідник Дж. Данн, не відміняє того важливого для Лока переконання, що існує єдина (універсальна) форма моралі, яка «має бути прийнятою повсюди й назавжди» (Dunn, 1984, p. 67). Пояснюючи історичну багатоманітність форм моральної свідомості, Дж. Данн посилається на думку філософа про те, що моральні ідеї за своєю природою є винаходом людського розуму і до певної міри довільні, хоча і не свавільні. Обмеженням цієї сваволі слугує той факт, що всі люди як розумні істоти можуть (якщо дадуть собі клопіт і докладуть певних зусиль) забезпечити демонстративне знання про існування всемогутнього Бога,

²² Див.: John Yolton, «John Locke and the way of ideas» (Yolton, 1968); R. Ashcraft, «Faith and Knowledge in Locke's Philosophy» (Ashcraft, 1969); David C. Snyder, «Faith and Reason in Locke's Essay» (Snyder, 1986); Nicholas Jolley, «Locke. His Philosophical Thought» (Jolley, 1999); Peter C. Myers, «Our Only Star and Compass. Locke and the Struggle for Political Rationality» (Myers, 1998).

який приписує людським діям певний закон і карає за його порушення. В історичному плані ця універсальна форма моралі здобула своє вираження у християнстві і була зафіксована в одкровенні. Саме вона, на переконання Дж. Лока, відповідає вимогам природного закону, який люди можуть знати так само точно, як математичні істини (Dunn, 1984, p. 67).

Достовірність етичних принципів, а також принципову можливість використання методу демонстрації в царині моралі Дж. Лок, як відомо, обґрунтовує в IV книзі «Досліду». Ця книга присвячена аналізу людського знання, його меж, різноманітних форм і ступенів достовірності. У своєму аналізі філософ виходить із того принципового положення, що безпосереднім об'єктом людського розуму є ідеї. За його визначенням, всяке знання є лише сприйняттям відповідності або невідповідності між ними. Залежно від способів цього сприйняття можна говорити про різні ступені ясності або очевидності, а також про форми пізнання. Найпершим видом знання, що має найвищий ступінь достовірності, є, за Локом, інтуїція або безпосереднє бачення відповідності чи невідповідності між ідеями. Від неї, доводить він, залежить достовірність усього іншого знання, в тому числі демонстративного. Демонстративне знання – наступний за ступенем достовірності його вид, який полягає в опосередкованому сприйнятті відповідності ідей. Процес установлення опосередкованого зв'язку між ідеями Дж. Лок називає міркуванням, а ясне сприйняття у такий спосіб зв'язку між ними – демонстрацією. Варто підкреслити, що Дж. Лок не погоджується з думкою, начебто демонстрація можлива лише в царині математики, коли пізнання має справу з ідеями числа, протяжності й форми. Повсюдно, де розум здатен сприймати відповідність або невідповідність між ідеями через посередництво інших ідей, він здатен на демонстрацію (Локк, 1985, Т. 2, с. 12). Наділяючи інтуїцію і демонстрацію найвищим ступенем достовірності, Дж. Лок протиставляє ці види знання всім іншим, які мають лише ймовірний характер і які він схильний узагалі знанням не вважати. Він називає їх вірою або гадкою (opinion). Подібне трактування знання багато в чому збігається з поглядами Декарта, що, до речі, давало підставу критикам Локової філософії казати про непослідовність філософа та наявність елементів раціоналізму в його гносеології. Проте відмінність між сенсуалістичною теорією

пізнання Лока і раціоналізмом Декарта стає очевидною, коли мова заходить про чуттєве пізнання. Відомо, що Декарт вважав знання, ґрунтоване на чуттєвому сприйнятті, сумнівним і позбавленим достовірності. Лок, навпаки, вважає його достовірним і таким, що цілком заслуговує назви знання. Згідно з його вченням, третім за ступенем достовірності є саме чуттєве пізнання окремих існувань²³.

Ми вже звертали увагу на те, що Дж. Лок намагається подолати усталений погляд, начебто демонстрація можлива лише в царині математичного знання, а також довести, що за умов необхідної ретельності й відповідного методу вона може бути застосована в усіх сферах, у тому числі у царині моралі. Проте цікаво все-таки розглянути ті причини, через які, на думку Лока, такий усталений погляд було сформовано. Головною причиною того, що метод демонстрації пов'язувався передусім із математикою, вважає філософ, була надзвичайна простота об'єкта математичного знання. Моральні ідеї набагато складніші за ідей фігур і чисел. А це, своєю чергою, породжує певні незручності. По-перше, назви складних моральних ідей меншою мірою визначені, бо дуже важко встановити точну сукупність простих ідей, що їх позначають ці назви. По-друге, через складність моральних ідей розуму буває дуже важко утримати сполучення цих ідей настільки правильно й досконало, наскільки це необхідно при дослідженні їхніх властивостей і відношень. Ця складність значно підсилюється, коли йдеться про відношення (відповідність або невідповідність) досить далеких ідей, міркування про які потребує посередництва великої кількості інших складних ідей. У математиці, коли розум під час дедукції встановлює великі ланцюги опосередкування, утримувати ці ідеї йому допомагають числові знаки. На жаль, в інших сферах людина не може користуватися такими знаками, які були б більш-менш точними копіями (зображеннями) тих ідей, яких стосується доведення.

Отже, складність ідей є головною перешкодою застосування методу демонстрації. В деяких випадках ця складність може стати взагалі нездоланною перешкодою. Обговорюючи питання про межі людського знання, Лок змушений визнати, що «раціональне пізнання не може досягати всього обширу наших ідей» (Локк, 1985, Т. 2, с. 17), адже

²³ Детальніше цю відмінність між Локом і Декартом буде розглянуто в наступному розділі книжки.

ми, досліджуючи дві різні ідеї, не завжди можемо знайти необхідні проміжні ланки. А там, де цього не вдається зробити, «ми стикаємося з нестачею знання й демонстрації» (Локк, 1985, Т. 2, с. 17). На жаль, Дж. Лок не визначає точно ті умови, за які демонстрація стає неможливою, а отже, й ті умови, за які, попри всю складність ідей, що підлягають дослідженню, демонстративне пізнання у принципі можливе. Однак попередні міркування дають змогу зробити певні висновки. По-перше, складність ідей не має бути нескінченною, адже за таких умов відстань між досліджуваними ідеями виявиться нездоланною і жодними проміжними ідеями зв'язати їх ніколи не вдасться. По-друге, склад таких ідей має бути точно визначеним і вичерпним. Дж. Лок наводить такий приклад. Якби ми, приміром, бажаючи щось довести стосовно семикутника, накреслили фігуру з меншим числом кутів (загубили б одну просту ідею), або під час міркування приписали йому більшу кількість кутів (простих ідей), то з такого доведення нічого не вийшло б. На жаль, зазначає він, так буває дуже часто, коли маємо справу зі складними моральними ідеями. Склад таких ідей, отже, має бути точно визначеним. Але не тільки. Він має бути вичерпно повним, оскільки брак певних елементів може зробити неможливим установаження опосередкованого зв'язку між ідеями, що підлягають дослідженню. Пропонуючи засоби проти тих труднощів, з якими стикається дослідження у царині моралі, Дж. Лок передусім указує на необхідність точних визначень, тобто встановлення точних і повних сукупностей простих ідей, що позначаються окремими термінами. Він указує, далі, на необхідність точного дотримання таких визначень при користуванні цими термінами. Він припускає можливість й інших, ще, можливо, невідомих засобів, але висловлює переконання, що якби люди шукали моральні істини так само ретельно й безсторонньо, як вони шукають істини математичні, то знайшли б, що ці істини «щільніше пов'язані між собою, необхідніше випливають з наших ясних та відмінних ідей і ближче наближаються до досконалого доведення, ніж це собі уявляють» (Локк, 1985, Т. 1, с. 30).

Отже, переконаність Лока у принциповій можливості демонстративного знання в царині моралі не викликає сумніву. Дж. Данн зазначає, що ця переконаність надзвичайно сильно виражена в його головній гносеологічній праці, «Досліді», що він ніколи не відмовлявся

від своєї думки, попри всі невдалі спроби здійснити таку демонстрацію (Dunn, 1984, р. 65). Однак мало зафіксувати самий лише факт такої переконаності. Необхідно з'ясувати підстави, на яких вона ґрунтується, а також наскільки ця переконаність узгоджується із загальними принципами Локового гносеології. Як уже зазначено, відповідь на ці питання треба шукати в природі самого об'єкта морального пізнання. Таким об'єктом є створювані людським розумом складні ідеї. Ішлося також про ті вимоги, які уможливають застосування раціонального методу демонстрації у пізнанні таких об'єктів. Забігаючи наперед, скажемо, що позитивна відповідь на всі ці питання у Лока полягає в тому, що об'єктом морального пізнання, а разом з тим і політичної науки, є не просто складні ідеї, але ідеї, що належать до категорії *змішаних модусів і відношень*. Розглянемо це детальніше.

Засадничим принципом Локового «Досліду», як відомо, було положення про те, що загальним джерелом усіх наших знань є досвід. На основі досвіду виникає первинний матеріал, з яким має справу людський розум, а саме: прості ідеї відчуттів і рефлексії. Дж. Лок усіляко підкреслює реальність і адекватність цих ідей, а також той факт, що характер і зміст простих ідей не залежить від самого розуму. Чуттєві ідеї, з яких власне і починається досвідне пізнання, породжуються не ним, а зовнішніми речами. Ідеї – копії цих речей, точніше, якостей, що їм належать. В акті чуттєвого сприйняття, яке утворює фундамент досвідного пізнання, розум цілком пасивний. Проте з розвитком нашого досвіду й пізнання, ґрунтованого на ньому, розум бере дедалі активнішу участь у цьому пізнанні. Особливість Локового емпіризму полягає не тільки в тому, що він поряд із відчуттями визнає й таку форму досвіду, як рефлексія (спостереження за діями власної душі), а головне в тому, що, підкресливши залежність розуму від зовнішнього досвіду і принципову обмеженість нашого знання його даними, Дж. Лок не зводить роль розуму до ролі пасивного спостерігача. Розум бере активну участь у формуванні складних ідей, а отже, у формуванні об'єктів пізнання. Не вдаючись у детальне обговорення тих способів, у які, за Локом, розум із простих ідей утворює складні, а також усіх видів складних ідей, що виникають унаслідок цього, візьмемо до уваги лише дві категорії таких ідей, існування яких має принципове значення для розуміння Локом

основних напрямів пізнання. Це – складні ідеї субстанцій, з одного боку, та ідеї змішаних модусів і відношень, з іншого. У II книзі «До-сліду» Лок детально аналізує ці ідеї.

Головне призначення складних ідей субстанцій полягає в тому, щоб слугувати копіями реальних існувань, речей, які існують незалежно від розуму. Саме такими, приміром, є природні об'єкти. Ідеї субстанцій виникають через об'єднання простих ідей. Проте таке об'єднання не є довільною дією розуму: у своїх діях він спирається на емпіричні спостереження того, які сполучення простих ідей (якостей) трапляються у самій природі. Отже, основним методом пізнання субстанцій є спостереження. Це – шлях досвідного пізнання природних речей. Саме досвід, вважає Лок, є головним джерелом нашого знання субстанцій. Що собою являє це знання? На жаль, на цій основі ми не можемо отримати знання універсальне й достовірне, а лише ймовірне. Зв'язок простих ідей тут не може мати необхідного характеру. Фіксуючи в досвіді регулярну сукупність певних властивостей (для прикладу, жовтий колір, важкість, ковкість тощо), ми утворюємо ідею субстанції (золота), проте необхідного зв'язку між цими властивостями тут немає. Для знання такої необхідності потрібно знати «реальну сутність» (внутрішній устрій речі), якою ці властивості спричинені. Але можливості такого знання досить обмежені: ми не маємо здатності прямого бачення реальних сутностей і дій природи. Головне ж полягає у тому, що ідеї емпіричних субстанцій завжди недосконалі й неповні. Їхнє призначення – бути копіями реальних існувань, але копії ніколи не вичерпають безмежну багатоманітність оригіналу. Вони лише частково відтворюють реальні речі й тому є ідеями неадекватними. Все це суттєво обмежує, а то й робить неможливим тут використання методу логічної демонстрації. У спробі раціонального пізнання субстанцій люди здатні лише на судження (judgment) щодо ймовірної відповідності своїх ідей реальним речам.

У цьому, як вважає Дж. Лок, і полягають особливості натуральної філософії (природознавства). Підкреслюючи емпіричну основу цієї науки, він обстоює той факт, що все знання природи ґрунтується на простих ідеях чуттєвих якостей і до певної міри обмежується ними. Порівнюючи й комбінуючи ці ідеї, розум здатен утворювати певні, досить складні моделі реальних речей, або, інакше, складні

ідеї субстанцій, що слугують їхніми копіями. Однак знанням, на думку Дж. Лока, такі ідеї у точному значенні цього слова не є. Природознавство дає не знання речей, а більш-менш точні гіпотези, здогадки щодо природи цих речей і, порівнюючи свої гіпотези з реальними речами, формулює судження. Ці судження можуть бути досить ефективними для досягнення практичних цілей. Але, за Локом, ефективна взаємодія людини з природою і не вимагає точного знання, для цього досить вправного здогадування (*skillful guessing*). Наскільки відповідає таке трактування природничо-наукового знання сучасним уявленням про нього, чи можуть погодитися сучасні природодослідники з висновком Дж. Лока про те, що в строгому сенсі науки про природу бути не може, це – предмет окремої розмови. Для наших цілей важливо лише підкреслити, що досвідне пізнання, зорієнтоване на реальні речі, не може дати точного, необхідного і універсального знання, що складні ідеї субстанцій, які виникають на цій основі, не можуть бути об'єктом демонстрації і мають не достовірний, а лише ймовірний характер.

Разом з тим, у своєму «Досліді» Дж. Лок розглядає ще один спосіб, або шлях пізнання, відмінний від того, яким ідуть природничі науки. Принципова відмінність його полягає в тому, що об'єктом його є не зовнішні щодо розуму речі, а створені самим розумом ідеї. Цей шлях полягає в дослідженні ідей безвідносно до реального існування, без жодного зв'язку з ним. Такі ідеї Лок і називає ідеями змішаних модусів і відношень. Ці ідеї є абстракціями, і саме завдяки цій абстрактності побудовані на їхній основі міркування можуть мати достовірний характер. Такими є математичні й моральні ідеї, особливості яких визначають принципову можливість застосування у їх пізнанні демонстративного методу, неможливого у випадку природничих наук.

Своєрідна дуальність шляхів пізнання у Дж. Лока пов'язана з особливостями його гносеології. На відміну від Декарта, переконаного у безмежних можливостях розуму, його здатності шляхом інтуїції і дедукції побудувати всеохопну систему достовірного знання, Дж. Лок суттєво обмежує ці можливості. Звідси деякі елементи скептицизму у гносеологічній позиції англійського філософа. Хоча скептиком він не був, уважаючи, що людина достатньо озброєна для отримання необхідних для її життя знань. Однак той факт, що пізнавальні можливості людини обмежені, проявляється в тому, що вона,

з одного боку, може отримати знання реальних існувань, однак воно позбавлене універсальної достовірності, а, з іншого боку, людина здатна мати достовірне і універсальне знання, але за умов абстрагування від реальних існувань. Звідси випливають і два способи розуміння: один – властивий природничим наукам, такий, що ґрунтується на застосуванні емпіричних методів, і другий – властивий математиці й моралі, об'єктами яких є створювані самим розумом ідеї.

На відміну від ідей субстанцій, ці ідеї є довільними об'єднаннями простих ідей, які не мають реального прообразу або підґрунтя у природі (Локк, 1985, Т. 1, с. 339). Вони не є копіями і не мають відповідати цьому прообразу, а тому можуть бути точно визначеними, повними і, отже, цілком достатніми для наукового дослідження засобами логіки. Маючи, приміром, ідею фігури з трьома сторонами, що, перетинаючись, утворюють три кути, я маю повну й досконалу ідею трикутника. Наведена дефініція дає повний опис цієї фігури, з якої логічно випливають усі її властивості. Аналогічний приклад Дж. Локк наводить і з політичної теорії: положення «жодний уряд не дозволяє абсолютної свободи», на його думку, логічно випливає з правильного визначення ідеї свободи і державної влади. Дослідження, об'єктом якого є ідея змішаного модусу (того ж таки трикутника), матиме достовірний характер, незалежно від того, існують у природі такі речі, як цей трикутник, чи ні. Радше навпаки. Саме тому, що ми відволікаємося від цього існування, ми можемо мати адекватну, точно визначену й досконалу (повну) ідею. Тут немає відмінностей між реальною й номінальною сутностями. Адже ідеї змішаних модусів самі – прообрази і не репрезентують нічого, крім самих себе. Це – штучні утворення, які існують лише в наших думках і створюються розумом задля його власних цілей.

Серед тих цілей, які спонукають розум утворювати складні ідеї змішаних модусів і відношень, Дж. Лок називає потреби класифікації і найменування речей. Усі класифікації, якими користуються люди, мають, на думку Лока, штучний характер, оскільки не відповідають реальному розподілу речей у природі. Що ж до мови, то вона має конвенційний характер, а використання тих або тих найменувань підтримується образом життя та звичаями народів. Коротко кажучи, ми маємо тут справу не з явищами природи, а з феноменами культури. А тому саме до категорії змішаних модусів і відношень

належать усі наші моральні ідеї, а також більшість правових і політичних ідей. Етика, богослов'я, право, політика – дисципліни, які від початку мають справу зі змішаними модусами. Це – сфера свободи: детермінований і обмежений у процесі виникнення простих ідей, розум цілком вільний у створенні їх сполучень. «Ніхто не мусить остерігатися, що у нього не буде досить свободи і простору для утворення його думок, хоча вони, як я стверджую, не виходять за межі простих ідей, отриманих від чуттів та рефлексії, і різноманітних сполучень цих ідей» (Локк, 1985, Т. 1, с. 343).

Обговорюючи різні способи створення ідей змішаних модусів, Локк каже про них як про свідомі винаходи розуму. Однак він проти того, щоб розглядати їх як деякі фантазії або химери. Вони цілком реальні, хоча реальність їх іншого гатунку, ніж реальність субстанцій. Реальність останніх полягає у їх відповідності своїм прообразами (реальним речам). Що ж до ідей змішаних модусів, то вони «не мають іншої реальності, ніж реальність у людському розумі» (Локк, 1985, Т. 1, с. 427). Таку реальність мають математичні ідеї, які ми можемо досліджувати, не звертаючи уваги на реальне існування речей у природі. Таку реальність мають також моральні й політичні ідеї. І саме така реальність може стати предметом наукового пізнання засобами розумової спекуляції (інтуїції і демонстрації). «Звідси випливає, – робить висновок філософ, – що пізнання етики так само здатне мати реальну достовірність, як і математика» (Локк, 1985, Т. 2, с. 43).

Через те, що ми самі створюємо моральні ідеї, вони, так само як ідеї математичні, можуть досягатися розумом із ясністю, якої бракує ідеям природних речей. Хоча саме ця обставина може викликати й серйозні заперечення. Передусім щодо об'єктивного характеру цих ідей. Який безлад панував би у суспільстві, наводить цей аргумент Дж. Лок, якби кожний створював будь-які моральні ідеї! На це заперечення він відповідає, що плутанина тут можлива лише у назвах, якими ми позначаємо ідеї, властивості ж самих ідей, а також докази, що стосуються їх, будуть ті самі, незалежно від того, як ми називатимемо ці ідеї. Неправильні назви ідей не можуть завадити нам дійти достовірного й демонстративного пізнання різних відповідностей і невідповідностей між ними. Наведені міркування свідчать, що, попри щільний зв'язок між ідеями розуму й мовленням (як зазначено вище, потреби мовлення Дж. Лок розглядає як одну з найголовніших

цілей розуму при утворенні ідей змішаних модусів), він їх не ототожнює. Лок не був номіналістом на кшталт Гоббса. Ідеї у нього мають власну реальність, свій, незалежний від слів і мовних знаків, зміст. І це знову дає підстави казати про вияви близького до картезіанського раціоналізму і, отже, відмову від декларованих принципів емпіризму. Однак маємо визнати, що реальність створюваних розумом об'єктів не є у Лока реальністю вроджених, отриманих безпосередньо від Бога ідей. На відміну від Декарта, Лок заперечує існування таких ідей. Божественне одкровення, на його переконання, існує лише у формі Біблії, Святого письма. Що ж до розуму, то це лише інструмент, за допомогою якого людина здатна адекватно досягнути встановлені Богом закони. І зробити це вона здатна на основі досвіду власного життя. Варто лише пам'ятати, що людина у процесі цього життя не просто отримує враження від зовнішнього світу, сприймає властивості зовнішніх щодо неї речей, а й реалізує власні винаходи, створені власним розумом ідеї. Так з'являється створений самою людиною світ культури. Світ, відмінний від природи, багато в чому штучний. Згадаймо, що, за Локом, і держава є штучним утворенням, таким, що не існує у природі і створюється людьми задля досягнення певних цілей. Цей створюваний людиною світ не менш реальний, ніж світ природи. Однак це – реальність утілених, зреалізованих ідей.

Важливою особливістю цього світу є те, що відношення між ідеями й речами тут змінюється на зворотне. Самі ідеї тут стають образами або зразками для речей. Коли, пояснює цю ситуацію Лок, людина поєднала ідею небезпеки з ідеєю дій, позбавлених страху і замішання, вона створила у своїй голові певну ідею, приєднавши до неї назву «мужність», і зробила це для того, щоб іменувати так усяку дію, яка відповідала б їй. Тим самим, продовжує свою думку філософ, вона отримала міру для вимірювання й найменування дій відповідно до створеної ідеї. Ідея, утворена у такий спосіб, відкладається у розумі як зразок (Локк, 1985, Т. 1, с. 431). Такими зразками є всі наші моральні ідеї, а також більшість правових і політичних ідей. Ідея доброчесності, приміром, є зразком, за яким оцінюють реальні вчинки людей. Саме тому ми кажемо про неї та інші моральні й політико-правові ідеї як про вид нормативного знання. Вони є нормами, якими ми вимірюємо реальність. Вони не можуть не бути адекватними, оскільки стосуються лише самих себе і своїм походженням

зобов'язані «лише згоді й волі того, хто їх утворив» (Локк, 1985, Т. 1, с. 431). Моральні ідеї філософ уподібнює ідеям математики, адекватність і достовірність яких також ґрунтується саме на тому, що вони є прообразами для речей. На цьому також ґрунтується їх універсальність. Адже істини щодо фігур і чисел, які існують «лише ідеально», будуть безсумнівними і достовірними у застосуванні до всіх без винятку реальних речей, які «відповідають цим прообразами в розумі математика» (Локк, 1985, Т. 2, с. 42). Те саме він каже і про моральні ідеї, такі як мужність, справедливість, добро.

Однак, порівнюючи моральні й політико-правові ідеї з ідеями математики, Дж. Лок прекрасно розуміє, що запропонована ним аналогія має свої межі. Попри всю її ефективність, вона не може не враховувати, що математика все-таки не є мораллю. Математика не є практичною наукою і цілком може залишатися у межах спекулятивного знання. Інакше з істинами в галузі політики й моралі. Знання, що виникають тут на основі демонстративного міркування, мають бути застосовані на практиці, а логічний доказ має бути пов'язаний із реальністю людської природи. І якщо математика може будувати свої міркування, не беручи до уваги реальні існування, то мораль як практична філософія зобов'язана це робити. Те саме стосується політики. Для політичної теорії надзвичайно важливим є питання, яким чином сформульовані нею норми, стандарти, загальні принципи можуть бути застосовані на практиці і якою мірою вони можуть бути корисними для реального життя. Однак без якогось відношення політичних ідей до реальних речей, демонстрації, сконструйовані на їх основі, навряд чи можуть бути джерелом корисного знання. Розрізливши два способи пізнання (досвідне пізнання реальних існувань і спекулятивне пізнання створених розумом ідей) і віднісши мораль і політичну етику разом із математикою до другого виду пізнання, Дж. Лок разом з тим уважає, що мораль і політика мають поєднати теорію й практику і, отже, перекинути між цими видами знання місток²⁴. Таким містком у політиці, на думку Лока, має слугувати громадянський закон. Саме він має поєднати

²⁴ Від себе зазначимо, що те саме можна сказати і щодо математизованої фізики, а також практичного (технічного) використання отриманих нею знань. Вада Локового емпіризму якраз і полягала у нерозумінні цих особливостей нової науки.

загальну частину, що ґрунтується на загальних принципах розуму (знання природних прав, основ політичної влади, громадянських обов'язків), із партикулярною (застосуванням цих принципів до специфічних обставин певного суспільства). Мистецтво законодавця у громадянському суспільстві, на думку Лока, і полягає у здатності поєднувати обидва види політичної науки: знання загальних принципів і мистецтва керування. Законодавство того або того суспільства, власне, і є інтерпретацією та застосуванням природного закону відповідно до специфічних умов цього суспільства. Із гносеологічного погляду це означає, що знання змішаних модусів повинно мати тут якийсь стосунок до знання субстанцій²⁵. Тому знання цих модусів завжди неточне й приблизне. Не маючи достовірного знання реальних сутностей, ми можемо лише формулювати емпіричні судження. А тому застосування моральних принципів на практиці завжди стикається з деякою невизначеністю, залежить від нашої здатності формулювати такі судження.

Підсумовуючи, можемо сказати, що політична філософія Дж. Лока містить усі види знань, можливість яких було розглянуто в його гносеології. Сформульовані ним принципи досвідного пізнання, а також продиктовані емпіричною гносеологією межі людського розуму здобули своє відображення і в його політиці, яка поєднує як суто теоретичну частину (ґрунтовану на принципах розуму демонстративну науку), так і практичну – застосування цих принципів у реальному житті, неможливе без досвіду й знання історії. Що ж до поширених серед частини істориків філософії думок про невідповідність політичної теорії філософа настановам його гносеології, то вони не враховують, по-перше, всіх аспектів Локової політики, а по-друге, того факту, що емпіризм Дж. Лока не заперечує факту активної участі розуму в процесі пізнання й побудови політичної теорії.

²⁵ Скажімо, можна мати абстрактну моральну істину, згідно з якою «жодна людина не може утримуватися як чиясь власність, якщо вона не позбавлена своїх людських прав», можна сформулювати її як закон, але, застосовуючи його на практиці, ми відразу стикаємося із запитанням «що таке людина?». Кого або що ми можемо віднести до виду «людина»? Відповіді на ці запитання залежать від нашого знання субстанцій.

1.6. Ідея вічного миру в політичній філософії Нового часу²⁶

Мабуть, немає для людини, для людей, для всього людства проблеми важливішої, ніж проблема подолання війни і встановлення тривалого, стійкого миру. На жаль, війна, попри всі зусилля миротворців, залишається страхітливим фактом нашого буття. Тільки-но було усунуто загрозу глобального ядерного конфлікту, як людство зіткнулося з безліччю локальних конфліктів. А на порозі нова світова війна. На цьому тлі видаються якимись химерами, безнадійними утопіями мрії філософів про загальний і вічний мир. Однак, можливо, ідея такого миру, сформульована попередніми поколіннями, і є найціннішим здобутком філософської думки, залишеним нам у спадок.

Ідея миру має давню історію, а критика війни та її моральне засудження як найбільшого зла і злочину проти людяності відома ще з античних часів. Проте навряд чи в усій попередній історії був період, настільки багатий думками, теоріями, проектами і програмами встановлення міжнародного миру, як Новий час, і особливо XVII–XVIII ст. Підсумовуючи здобутки європейського Просвітництва, Л. О. Субботін зокрема зазначав, що «з усього, чим був багатий вік Просвітництва, сьогодні найбільшу цінність має його ідеал вічного миру» (Субботін, 1988, с. 111). Ідея миру є найважливішою серед розмаїття ідей як раннього, так і пізнього Просвітництва. Філософи, правники, політичні діячі цього періоду розробляли різні аспекти проблеми миру. Вони зверталися до її етичного або морального аспекту, аналізували економічні наслідки війни, всіяко підкреслюючи значення миру як найвищого блага. Досягнення миру вони пов'язували з просвітленням умів і вихованням гуманності. Важливе місце у розмаїтті цих підходів посіло розроблення правових аспектів мирного співіснування між народами і політичних засобів його реалізації. Варто звернути увагу й на те, що сама ідея миру впродовж цього періоду зазнала значної еволюції, пройшовши шлях від перших, ще наївних миротворчих проектів до теорій миру,

²⁶ Уперше надруковано: Наукові записки НаУКМА. Т. 21. Філософія і релігієзнавство. Київ, 2003. С. 3–13.

що ґрунтувалися на глибокому розумінні його політико-правових засад. Своєї кульмінації ця еволюція, безперечно, досягає у філософії І. Канта. Саме тут ідея загального і тривалого миру дістала всебічне філософське обґрунтування.

Звертаючись до історії формування цієї ідеї, варто звернути увагу на те, що підвалини філософії миру закладалися ще у XVII ст. І тут за всього розмаїття пацифістських ідей, що у великій кількості з'являлися у країнах тогочасної Європи, важливо наголосити на тих загальних принципах, на яких будувалася ця філософія. Передусім, це характерний для усієї новочасної філософії *раціоналізм*. Раціоналізм у його широкому розумінні, раціоналізм як віра у торжество людського розуму, як переконаність у раціональному, тобто розумному устрої світу та принциповій можливості його перебудови на розумних засадах. «Царство розуму», до якого прагнули всі просвітники, обґрунтовуючи у такий спосіб необхідність революційних перетворень, і стало своєрідним символом цих переконань. Вічний мир вони розглядали як важливий атрибут цього розумного світу, як його найсуттєвішу рису. Війна, спричинена релігійним фанатизмом і національними забобонами, ворожнеча, спровокована ірраціональними пристрастями і темними почуттями, мають назавжди зникнути з людського життя, за умов, що розум стане панувати в усіх людських справах, що він стане головним суддею у суперечках і конфліктах між людьми і народами. Царство розуму назавжди стане царством миру. І хоч би як критично ми ставились зараз до новоевропейського раціоналізму, хоч би як підкреслювали його обмежений характер, безсумнівною істиною залишається те, що саме перемога розуму є невідмінною умовою мирного співіснування різних етносів, культур, релігійних вір і переконань. На жаль, сучасний світ дає забагато прикладів того, до яких страхітливих наслідків призводить утрата розумного контролю над ірраціональними началами людської природи, апеляція до її темної, не просвітленої розумом емоційно-афективної сторони ²⁷.

²⁷ Останнім часом стало модним покладати на філософію модерну і властивий їй раціоналізм відповідальність за світові війни, Освенцім, Голокост та інші лиха, пережиті людством у минулому столітті. Принаймні, зазначають критики, раціоналізм не врятував людство від них. Проте, поділяючи критичне ставлення до новочасного раціоналізму, зазначимо, що зовсім не раціоналістична філософія правила за теоретичну основу для тієї-таки фашистської ідеології.

Другою важливою для всієї новочасної миротворчої традиції передумовою, що необхідно пов'язана з першою, була *концепція природного права*. Згідно з нею, існує деякий правовий кодекс, продиктований самою природою і адекватним чином відображений законами розуму. Природне право трактувалося як сукупність таких законів, яким має підпорядковуватись людська поведінка, аби найкраще відповідати потребам існування людського роду. Мир і безпека, з огляду на це, розглядалися серед найважливіших природних законів. Сукупність цих законів, згідно з концепцією природного права, має бути загальною і незмінною основою розумної поведінки для всіх людей, незалежно від їхнього соціального становища, національної або релігійної належності. На відміну від позитивного права, що встановлюється людськими законами і часто-густо має обмежений, залежний від певних історичних обставин характер, природне право має універсальне значення.

Відомо, що підвалини теорії природного права заклав ще Аристотель. Проте саме в Новий час її було систематично розвинуто, і одним із перших її теоретиків був голландський правник Гуго Гроцій. Свої ідеї він виклав у відомій праці «Про право війни і миру» (1625). Ідея природного права отримала у нього глибоке юридичне розроблення. І що важливо, він перший спробував увести відносини між державами у тверді рамки міжнародно-правового нормування. Розглядаючи прагнення людини до мирного спілкування як продиктовану самою природою розумну норму, він пропонує будь-яке насильство вважати злочином, а мир – ґрунтованою на праві метою людського життя.

Доктрина природного права стала підставою для концепції природних (і тому непорушних) прав людини, серед яких найголовнішими були право на життя, на власність і на свободу. Ці прості й ясні принципи, що випливають із самої природи людини, із її прагнення до самозбереження і любові до життя, згодом було покладено в основу конституційного ладу багатьох європейських держав. Для концепції природного права характерне протиставлення чинного правопорядку деякому «ідеальному природному ладу», який пов'язували з так званим природним станом. Цей стан мав би передувати «громадянському», або державному стану, головне завдання і призначення якого вбачалося у тому, щоб якнайповніше реалізувати

продиктовані розумом і природою закони. Отже, ця теорія створювала систему належностей, або розумних норм, яка, по-перше, слугувала шкалою оцінки всіх реальних державних устроїв, а, по-друге, створювала ідеологічне підґрунтя для їх революційного перетворення.

І, нарешті, третя важлива концепція, на яку безпосередньо спиралися всі проекти і теорії миру, – це *договірна теорія походження держави*, згідно з якою держава утворюється самими людьми шляхом укладання суспільного договору. Головною метою такого договору, а, отже, й утворення громадянського суспільства є забезпечення природних прав людей – громадян утвореної у такий спосіб держави. Важливо зазначити, що концепція суспільного договору була покликана не стільки пояснювати походження реальних держав і характерних для тодішньої Європи типів державної влади, скільки обґрунтовувати необхідність соціальних перетворень, спрямованих на подолання абсолютизму, всіх форм деспотизму і тиранії, на створення такої правової і демократичної системи, яка б захищала права і свободи людини, підтримувала умови мирного співіснування індивідів, наділених свободою. Екстрапольована на міждержавні відносини концепція суспільного договору породжує ідею міжнародного права, головним змістом якого проголошується мир. А договір, завдяки якому тільки й утворюється міжнародний правопорядок, стає головним засобом досягнення цього миру.

Суспільний договір розглядається як спосіб, у який суспільство переходить від природного до правового стану і завдяки якому досягається внутрішній і зовнішній мир. Мир і право вважаються взаємопов'язаними поняттями, а проблема миру, таким чином, переводиться у політико-правову площину. Одним із перших філософів Нового часу, який почав розглядати проблему війни і миру як політико-правову, був видатний англійський філософ, один із творців сучасної політичної філософії Т. Гоббс.

Англійський філософ цілком свідомо ставив перед собою завдання створити нову «науку про державу». Порівнюючи свої зусилля у галузі політичної філософії з досягненнями Галілея у галузі фізики, Т. Гоббс звертає увагу на те, що людство мало чималу користь від розвитку природничих наук і техніки. Проте яку користь воно матиме

від науки політичної? Відповідь філософа проста – мир ²⁸. Можна, звісно, вважати наївною думку філософа про те, що війна стає можливою через незнання її причин, через те, що людям не відомі істинні закони громадянського суспільства. Однак принциповим є той факт, що проблеми подолання війни і досягнення миру є найважливішими для створюваної Т. Гоббсом політичної філософії. А самі поняття війни і миру – головні, фундаментальні її поняття.

Значний вплив на формування політичних поглядів філософа справили досвід громадянської війни в Англії, пошуки виходу з цієї кризи, яку переживало англійське суспільство. Криваві події англійської історії, спустошення й численні жертви, що несла з собою війна, зумовили Гоббсове ставлення до держави, в якій він бачив єдину силу, здатну забезпечити мир. Головна функція держави, за Гоббсом, полягає саме в тому, щоб гарантувати мир і безпеку своїх громадян. Виходячи з цього, він обґрунтовує необхідність утворення держави і змальовує її устрій. Найголовніша праця, присвячена цій проблемі, – відомий Гоббсів «Левіафан» (1651).

Утворення держави Т. Гоббс розглядає як перехід шляхом укладання суспільного договору від природного до громадянського стану. Потреба в такому переході власне і виникає через те, що природний стан, за Гоббсом, є станом «війни всіх проти всіх». Природний стан, на думку англійського філософа, – це такий період у житті людей, коли їхня природна сутність виявляє себе повною мірою. Вона тут нічим не обмежена, однак саме через це виникають суперечності і конфлікти між людьми, конфлікти, які загрожують не тільки їхнім природним правам, а й самому їхньому існуванню.

На відміну від Аристотеля, який вважав людину суспільною істотою, Т. Гоббс розглядає природну людину як індивіда, не зв'язаного жодними соціальними узами. За Гоббсом, людина від природи – егоїст, що прагне лише задовольнити власні потреби. Через свою пожадливість вона є ворогом іншої людини. «Людина людині – вовк», – ось містка формула, що характеризує взаємини між людьми у природному стані. Оскільки всі люди від природи рівні, усі вони з однаковим правом можуть претендувати на якесь благо для себе. Тому неминучим стає зіткнення їхніх інтересів, а природний стан неминуче стає станом війни.

²⁸ Про задум Гоббса щодо створення наукової політології і мету, яку вона має переслідувати, див.: (Реале, & Антисери, 1996, с. 302–308).

Природне право, яке панує у природному стані, Т. Гоббс тлумачить як необмежене право кожної людини задовольняти свої потреби і боронити своє життя. Однак через загальну ворожнечу, через неминуче зіткнення нічим не обмежених воль це право стає позірним. У природному стані, констатує філософ, існує «постійна небезпека наглої смерті» (Гоббс, 1989, с. 305). Людину охоплює жах. Цей жах є загальною психологічною характеристикою людини у природному стані. Проте саме він спонукає її до миру, змушує її пригасити свої пристрасті й прислухатися до голосу розуму. Аби позбутися цього жаху й постійної загрози самознищення, люди укладають між собою угоду і, таким чином, приходять до «громадянського стану». Головною ознакою цього стану, за Гоббсом, є наявність міцної централізованої влади, а її утворення – головним змістом суспільного договору.

Виникнення держави філософ змальовує як цілком свідому, розумну акцію. Суть її полягає в тому, що люди передають свої права і владу якійсь одній особі або урядові. Так виникає величний Левіафан, або смертний бог, якому ми зобов'язані миром і захистом. Реалізацію природних прав людей бере на себе створена ними держава, але робить це у такий спосіб, що фактично позбавляє своїх громадян усіх прав, крім права на мирне існування. Заради забезпечення миру і права на життя люди, на думку Гоббса, мають віддати всі інші права державі.

Обстоюваний англійським філософом тип держави має антидемократичний і деспотичний характер. Цікаво, що описаний Т. Гоббсом державний устрій є своєрідним антиподом того, що пізніше назвуть правовою державою (Солов'єв, 1983, с. 226). Проте, хоч як це дивно, саме за умов державного життя, на думку Гоббса, повною мірою можуть реалізуватися ті вічні й незмінні закони природного права, що їх не змогли через вади власної натури реалізувати у природному стані люди. За них це робить держава. Державні закони, створювані законодавчою волею правителя, як уважав філософ, мають спиратися на ці так звані природні закони. І найголовнішим серед них, переконує він, є зумовлений інстинктом самозбереження потяг до миру. Лише в громадянському стані, завдяки дії державної влади, яка обмежує людські пристрасті, ці закони можуть бути реалізовані. Держава, стверджує Т. Гоббс, є такою організацією, яка змушує людей діяти відповідно до розуму й моралі, виявляє розумну

природу людини й робить її моральною істотою. Держава змушує людей жити у мирі.

Незважаючи на всі ці моральні обґрунтування, головна вада Гоббсової теорії полягала, однак, не в тому, що він, намагаючись подолати загрозу війни, вбачав у сильній державній владі гарант безпеки і миру, а в тому, що єдиною альтернативою анархії і війни, на його думку, може бути лише політична диктатура, нічим не обмежена абсолютна влада. Заради досягнення миру Т. Гоббс був ладен принести у жертву саму людину як носія громадянських прав і свобод. Думка, пізніше спростована всім розвитком європейської політичної філософії. Однак важливим результатом, навіть досягненням Т. Гоббса було усвідомлення того факту, що мир, хоча він і є найважливішим елементом природного права, не може бути досягнутий у природному стані, за умов, коли кожна людина має необмежене право робити все, що вона забажає. За цих умов неодмінно виникає конфлікт прав, зіткнення воль, необхідним наслідком якого є війна. Т. Гоббс цілком логічно доходить висновку, що мир може бути забезпечений лише через обмеження цього права, а точніше завдяки самообмеженню людини, на яке вона здатна як розумна істота. Розум, який вгамовує пристрасті, тільки й дає людині змогу реалізувати свій природний потяг до мирного і безпечного існування. Створення держави Т. Гоббс розглядає саме як такий розумний акт, а держава постає у нього як розумна система, або як система об'єктивованого розуму. Хоча вона і протистоїть людині як зовнішня їй сила.

У політичній філософії Б. Спінози містяться ідеї, близькі до Гоббсових. Поняття природного права, суспільного договору, міркування про значення мирних відносин між людьми та роль розуму у встановленні миру здобувають тут дальший розвиток. Один із творців європейського раціоналізму, Б. Спіноза не тільки будує на його основі свою гносеологію і методологію наукового пізнання, він надає йому справді універсального значення. У своїй головній праці «Етика» (1677) він застосовує принципи раціоналізму й до психології, етики, соціології. Раціоналізм у нього стає і безпосередньою основою розв'язання проблеми миру. Саме завдяки розуму, доводить він, люди можуть опанувати свої афекти, пристрасті, а це, на думку Спінози, є головною умовою миру і справедливості. Він не робив акцент на ворожості та егоїзмі людини, що мають бути подолані

в громадянському суспільстві, однак саме її розум, розуміння людиною власної користі приводить її до необхідності суспільного життя. Людина не може жити наодинці, хоча і прагне передусім власної користі і збереження власного життя, однак серед багатьох корисних речей «для людини немає нічого більш корисного, ніж людина» (Спіноза, 1957, с. 583). Для збереження свого існування люди не можуть вигадати нічого кращого, ніж діяти спільно, злагоджено, аби вони «всі разом шукали загальнокорисного для всіх» (Спіноза, 1957, с. 538).

Керуючись вимогами розуму, він проголошує необхідність взаємного узгодження всіх приватних інтересів, а його філософія перетворюється на справжній панегірик людської солідарності, спільності людських інтересів та поривань. Звичайно, в суспільстві існують суперечності, антагонізми, зіткнення інтересів. Причину такого становища Б. Спіноза вбачає в афективній природі людини. За Спінозою, люди різняться через те, що вони керуються афектами, але вони подібні одне до одного, а їхні інтереси неодмінно збігаються, якщо вони живуть, керуючись розумом. Таким чином, можливість розв'язання соціальних суперечностей філософ убачає насамперед у зміні мотивації людської поведінки. Щоб досягти соціальної гармонії, необхідно приборкати афекти, підпорядкувати їх розумові. Наскільки реальною є ця умова? Адже у своєму реальному житті люди здебільшого керуються саме афектами, і розум сам по собі не здатний запобігти їхній владі. Як уважає Б. Спіноза, будь-який афект може бути обмежений або знищений лише іншим афектом, сильнішим за нього. Таким афектом у суспільному житті людей, на думку філософа, і тут він погоджується з Гоббсом, – може бути острах перед державною владою. Створюючи загальний порядок життя і встановлюючи закони, держава обмежує афекти окремих людей, але робить це головним чином «шляхом погроз». Отже, розум у державному житті панує завдяки зовнішньому примусу і страху.

Спіноза цілком приєднується до теорії Т. Гоббса і щодо походження держави. Усвідомлюючи корисність спільного життя, люди укладають суспільний договір і переходять, таким чином, від природного до громадянського стану. Але, на відміну від Т. Гоббса, для якого держава – це необмежена диктатура, Б. Спіноза дотримується демократичніших поглядів. У політиці він був прихильником республіканського устрою, вважаючи, що сувереном у державі залишається

народ. Інакше тлумачив Б. Спіноза й функції держави. Головне її призначення – забезпечення природних прав людини, гармонізація різноманітних прагнень, створення умов для спільного життя людей. Саме існування держави вможливає розумне узгодження загальних та приватних інтересів. Держава є тією сферою, де реалізуються розум і свобода.

Однак стан миру однаковою мірою залежить і від самих громадян. Якщо, зазначає він, піддані лише через страх не беруться за зброю, то про таку державу можна сказати, що тут радше немає війни, ніж що вона користується миром. «Мир не є відсутність війни, але чеснота, що впливає з твердості духу» (Спіноза, 1957, с. 312). Таким чином, не просто емоція страху, а розум має бути головною ознакою громадянина і основою його державного існування.

Б. Спіноза дав глибше розуміння миру, ніж його сучасники. Поняття миру набуває у нього позитивного змісту, будується на твердому фундаменті етики і права. Щоправда, Б. Спіноза говорив переважно про внутрішній мир, але його слова можна поширити і на відносини між державами. Хоча сам Б. Спіноза ще був далекий від такої постановки питання: міжнародний договір для нього є щось випадкове. Важливо, однак, зазначити, що принцип загального блага і свободи всередині держави Б. Спіноза поширював на всі без винятку народи, надаючи йому універсального значення.

Проте найбільш серйозний крок порівняно з Гоббсовою теорією війни і миру робить видатний англійський філософ кінця XVII ст., один із зачинателів англійського Просвітництва Дж. Лок. Проблеми війни і миру Дж. Лок розглядає у зв'язку з традиційними на ті часи поняттями природного і громадянського стану. Так само, як і Т. Гоббс, війну він пов'язує із природним станом, а її подолання – з переходом до стану громадянського, з утворенням суспільства і держави. «Уникнути стану війни – ось головна причина того, що люди утворюють суспільство і відмовляються від природного стану» (Локк, 1988, с. 273). Проте він суттєво розходиться з Гоббсом у трактуванні природного стану й відкидає принцип «війни всіх з усіма», взятий Гоббсом за його основу. Природний стан він характеризує як стан повної свободи й рівності. На відміну від Т. Гоббса, Дж. Лок уважає, що у природному стані панує взаємна доброзичливість, взаємна допомога. За умов природного стану в житті людей панують

природні закони, які є обов'язковими для всіх. Концентрованим виявом цих законів є природне право (право на життя, власність і свободу). Свобода, однак, не означає сваволю, необмежену волю робити будь-що, як це вважав Т. Гоббс, вона має обмежуватися тим, що людина не має право зазіхати як на власне життя, так і на життя інших людей. Так само людина не має права зазіхати на здоров'я, власність та свободу інших. Ця вимога, за Локом, є вимогою розуму і по суті є відображенням закону самої природи. Отож, за цим законом, людина зобов'язана зберігати себе й інших. Однак це означає, що необхідним елементом цього закону є мир. Мир, за Локом, є необхідним законом самої природи, законом, який «вимагає миру і збереження всього людства» (Локк, 1988, с. 265). Людина, яка порушує мир, переконує він, діє всупереч розуму і природі.

Як уже зазначено, на відміну від Т. Гоббса, Дж. Лок розрізняє природний стан і стан війни. Природний стан містить у собі можливість війни (порушення законів природи у вигляді зазіхань на життя, власність і свободу інших людей), однак сам по собі він не є і не має бути війною. Така можливість виникає через те, що у природному стані немає якоїсь інстанції, яка б мала владу над людьми і яка б могла захищати їх від подібних зазіхань. Тому для оборони своїх прав, захищаючись проти тих, хто застосовує силу (а це, за Локом, і є станом війни), люди також змушені вдаватися до засобів війни, використовувати силу. Аби уникнути такого становища і забезпечити мирне користування своїми правами, люди шляхом укладання договору створюють суспільство і державу. «Головною метою вступу людей у суспільство, зазначає він, є прагнення мирно користуватися своєю власністю» (Локк, 1988, с. 266). Громадянське суспільство, за Локом, і є станом миру, адже стан війни тут унеможлиблюється завдяки існуванню третейського суду (законодавчого органу) і завдяки законам, що зв'язують усіх громадян у єдине ціле. Створення такого органу – перший і основний акт суспільства, головна умова миру в суспільстві. Тому будь-які дії, спрямовані проти нормального функціонування цього органу, проти можливості людей виражати через нього свою волю, в тому числі вільно обирати своїх представників, Лок розглядає як акт проголошення війни проти власного народу. Звідси право народу на повстання проти тиранічної влади, проти узурпації цієї влади з боку правителя.

Виступаючи проти війни, Дж. Лок, однак, розрізняв справедливу і несправедливу війни. Справедливою є війна проти агресора, узурпатора, проти тих, хто зазіхає на свободу і права людей. Несправедливим, навпаки, він вважає будь-який акт, спрямований проти їхньої власності і свободи. Варто зауважувати, що поняття власності Дж. Лок використовує тут у розширеному значенні, тобто не як просте володіння і розпорядження речами, а як поняття загальне для життя і свободи людини. Причому свобода, на думку Лока, має тут ключове значення, адже вона – умова її самозбереження. І той, хто замислює щось проти цієї свободи, має намір відняти й решту, навіть саме життя. Звідси висновок, що рабство, покріпачення людини у будь-яких формах – це те саме, що і стан війни. І так само, як люди мають право вести боротьбу проти поневолення з боку зовнішнього агресора, вони мають право боронити себе проти будь-яких зазіхань на їхню свободу всередині держави. Р. Ашкрафт у своєму аналізі політичної філософії Дж. Лока взагалі вважає, що виправдання активного спротиву тиранічній владі є головною метою Локкового «Трактату про врядування»²⁹.

Отже, коли Лок розглядає створення держави як умову забезпечення миру, то йдеться саме про державу правову, тобто таку, головною метою якої є забезпечення природних прав і свобод людини. Такою не може бути держава, в якій панує деспотія, в якій людину поневолено іншою людиною, в якій владу узурповано тираном або зовнішнім агресором.

Важливим кроком було також те, що Дж. Лок застосовує поняття своєї політико-правової теорії до відносин між народами. Відносини між окремими державами він характеризує так само, як і відносини між окремими індивідами, що перебувають у природному стані (Локк, 1988, с. 269). Власне, тому ці відносини завжди містять у собі можливість війни й агресії. Подолати постійну можливість війни у відносинах між державами можливо, як і у взаєминах між людьми, шляхом укладання відповідних угод. Однак це можливо, і на цьому особливо наголошує філософ, лише в тому разі, якщо такі угоди ведуть до утворення міждержавної політичної організації. Природний стан може бути остаточно подолано, а разом з тим і забезпечено

²⁹ Як слушно зауважує Річард Ашкрафт, визначення власності у Лока вкорінене в свободі особи (Ashcraft, 1994, p. 224).

торжество мирних відносин між державами лише тоді, «коли люди взаємно погоджуються вступити в єдине співтовариство і створити одне політичне тіло» (Локк, 1988, с. 270). Ця думка вінчає розвиток теорії суспільного договору щодо міжнародних відносин у XVII ст. і відкриває перспективу для майбутньої ідеї миру.

Спробою практичного втілення цієї ідеї в XVII ст. були численні проекти утворення союзу держав, метою яких було запобігання воєнним конфліктам. Детальний опис цих проектів можна знайти у праці І. С. Андреевої «Проблеми миру в західноєвропейській філософії» (Андреева, 1975). І першим серед них був так званий Великий план, авторство якого приписували королю Франції Генріхові IV. Однак справжнім творцем цього плану був його міністр Максиміліан Сюллі. Щоправда, цей проект ще не мав на меті встановлення загального миру, оскільки передбачав створення військово-політичного союзу обмеженого кола європейських держав. Проте і «Великий план», і сама ідея створення «союзу держав» мали чималий вплив на подальші пошуки миру і шляхів, що ведуть до нього.

Серед тих проектів, що були біля витоків миротворчої традиції в Європі, варто відзначити й опубліковану двома роками раніше працю Емерті Крюсе «Новий Кіней» (1623). Важливість цієї праці полягає в тому, що тут уперше ставиться питання про справді загальний мир. Так само, як і Сюллі, автор цього проекту планує досягти миру шляхом утворення міждержавного об'єднання (Асамблеї держав), але до складу цього об'єднання мали б увійти не тільки країни Європи, а й Туреччина, Росія, Китай, Індія, Ефіопія та інші країни. Крюсе був один із перших, хто зробив спробу знайти позитивне розв'язання цієї проблеми шляхом укладання мирного договору між державами. Ця ідея стала важливим завоюванням цілої доби. Хоча спосіб, у якій він прагнув досягти її реалізації (апеляція до доброї волі й розуму монархів), надавав їй дещо утопічного характеру. Крюсе був переконаний у розумності державців і вважав, що саме від них залежить встановлення загального миру.

Розглядаючи формування ідеї миру в новочасній Європі, не можна оминати постать видатного чеського філософа і педагога, великого гуманіста Яна Амоса Коменського, який запропонував грандіозний план захисту миру. Стрижнем цього плану, його основою є своєрідна *філософія миру*, суть якої полягає в тому, що мир має стати

метою і визначальним принципом для всіх сфер людської діяльності. Концепція миру Коменського вирізняється надзвичайною широтою поглядів, вона має комплексний характер і пов'язана передусім з утвердженням принципів гуманізму і толерантності. Головні її моменти філософ виклав у трактаті «Потрібне лише одне». Однак ще за рік до цього він звернувся до учасників міжнародної конференції у Бреде, що виробляла умови мирного договору між Англією і Голландією, з посланням, в якому закликав припинити серед християнських народів кровопролиття і встановити мир. «Ангел миру» – таку назву мало це послання, в якому він поставив питання про докорінні зміни у всіх людських справах.

Політичні погляди Коменського мали теоретичне обґрунтування у його капітальній праці «Загальна порада про виправлення людських справ» (1643–1670). На жаль, йому не вдалось завершити цю роботу. За життя було опубліковано лише перші два томи – «Панегерзія» (Загальне пробудження) і «Панавгія» (Загальне осяяння). Рукописи наступних п'яти томів було опубліковано вже в наші дні.

Основною у цій своєрідній програмі була думка про необхідність виправлення всіх людських справ, усунення всіх перешкод, що стоять на шляху до справедливості й миру. І найбільша перешкода, що криється у самих людях, – занепад людяності. Виправленню, вважає Коменський, підлягають усі стани, статі, народи, віки, щоб не залишилося і сліду зіпсованості. Треба виправити все знизу догори. Засіб виправлення – нова релігія, нова філософія, нова політика. Мета цієї грандіозної акції – «замінити нелюдяність людяністю» (Коменский, 1963, с. 69). А ведуть до цієї мети три шляхи: 1. Не треба керуватися нищими почуттями, прагненням помсти. Нехай люди простять один одному колишні скарги й образи, назвемо це забуттям минулого. 2. Нехай ніхто не нав'яже іншим свої принципи (філософські, політичні, теологічні), але кожному дається можливість вільно висловлювати свої погляди і спокійно робити свою справу. Назвемо це взаємною терпимістю. 3. Нехай усі шукають загальної згоди в тому, що добре для всіх, назвемо це взаємним примиренням (Коменский, 1963, с. 69).

Отже, забуття минулого, взаємна терпимість, взаємне примирення – три принципи, якими мають керуватися філософія, релігія і політика (три сестри) і які приведуть їх до оновлення. У результаті

мають постати нова філософія, нова релігія і нова політика. Для Коменського це одна з головних умов досягнення миру, оскільки дуже часто саме філософія і політика породжують ворожнечу між людьми, є джерелом нетерпимості й насильства. Ця думка не втратила своєї актуальності і в наші дні. Досить згадати ті політичні і філософські доктрини, що стали ідейною основою кривавих політичних режимів нашого століття. Коменський мав цілковиту рацію, коли зазначав, що «сучасні філософія, релігія і політика наскрізь проїняті упередженістю, лицемірством, насильством» (Коменський, 1963, с. 67). Треба звільнити їх від цього, зробивши мир головним і визначальним для них. З огляду на це, нова філософія шляхом істинного пізнання має шукати миру думок із речами, нова релігія – миру з Богом, нова політика – миру з усіма людьми.

Філософ переконаний, що війна в розумному суспільстві має бути повністю унеможливлена. Однак запорукою цього має стати «трибунал миру» – міжнародний орган, який філософ називає директорією держав, або сенатом миру. Він має об'єднувати народи, а також стежити, щоб не поновлювалися війни і щоб не було навіть підстави для кровопролиття. І треба передусім знищити всю зброю. Гармати перелити на дзвони і музичні інструменти. Але, щоб досягти такої мети, необхідно, щоб держави стали гуманними, справедливими, однак стаєними у своєму прагненні миру. Ті з них, що визнають справу миру своєю головною метою, стануть єдиною ланкою для решти світу. Об'єднавшись, вони гуртуватимуть навколо себе інші народи, неначе магніт притягуватимуть решту людства до цього полюса миру. Таке міжнародне об'єднання держав, крім іншого, має виконувати функцію світового суду, контролювати виконання всіма державами своїх зобов'язань, своєчасно усувати можливі приводи для воєн. На нього також покладається контроль за діяльністю громадських і державних інститутів, щоб ті керувалися у своїй діяльності принципами миру і справедливості.

Грандіозна програма, яка стала однією з вершин гуманістичної думки XVII ст., поєднувала раціональне обґрунтування із утопічними мріями, які, однак, виявляють цілковиту співзвучність із тими проблемами, що ними заклопотане світове співтовариство сьогодні. Хіба не тими самими проблемами переймається в наш час ЮНЕСКО, коли створює і реалізує програми впровадження філософії і культури миру як ключові для досягнення миру у всьому світі.

Серед визначних миротворців XVII ст. був і видатний політичний діяч, один із лідерів квакерського руху, засновник англійської колонії в Північній Америці, названої на його честь (Пенсильванія), В. Пенн. Він був автором відомого твору «Дослід про теперішній і майбутній мир у Європі» (1693). Цей трактат – своєрідний підсумок його суспільної і політичної діяльності. Твір, що з'явився ще за життя Дж. Лока, розвивав теорію суспільного договору. Прибічник договірної теорії походження держави, В. Пенн спробував поширити її на міжнародні відносини. Головна ідея твору – заснування мирного союзу держав. Стурбований війною, що точилася між державами Європи, він зазначав: «Треба бути не людиною, а статуєю з міді, або з каменю, щоб залишатися бездушним, спостерігаючи за кривою трагедією в Угорщині, Німеччині, Фландрії, Ірландії і на морях» (Пенн, 1963, с. 84). Пенн розглядає походження, мету та інтереси держави на основі англійської філософської традиції у напрямі теорії природного права і суспільного договору. Створюваний завдяки такому договору уряд, увесь карально-адміністративний апарат держави, на думку Пенна, є засобом подолання хаосу, а також знаряддям справедливості й миру. Він слугує одній меті: заради загального блага підкорити людські пристрасті та афекти суспільному обов'язку. На жаль, уряд змушений вдаватися при цьому до примусу, бо людська природа настільки зіпсована, що без такого примусу більшість людей не готова виконувати свій обов'язок. «Мир підтримується силою права, яке є плодом діяльності уряду» (Пенн, 1963, с. 86).

Відповідно до такого розуміння походження і сутності громадянського суспільства, В. Пенн накреслює засоби встановлення миру між європейськими державами. Цей мир може бути збережений тими самими засобами й методами, якими окремі уряди зберігають мир усередині країни. Так само як люди заради миру і справедливості зголосилися пожертвувати частиною своєї свободи і створили державу, законам якої вони підкоряються, так і суверенні уряди, «спираючись на той самий принцип, що спонукав людей створити суспільство, через любов до миру і ладу» (Пенн, 1963, с. 88), мусять відмовитися від розв'язання спірних питань силою зброї і укласти мирний союз. І оскільки мир підтримується силою права, в цьому союзі мають бути встановлені правові норми, яких повинні дотримуватися всі уряди – члени союзу. Для цього Пенн пропонує

на загальному Конгресі організувати зустріч представників усіх держав. Цей орган, головна функція якого полягала б у прийнятті чинних для всіх норм права, можна було б назвати Палатою держав. В основу міжнародно-правових принципів цієї організації має бути покладено справедливість. Проти тих держав, які не коритимуться спільним рішенням або почнуть застосовувати для розв'язання своїх проблем зброю, він передбачає систему каральних засобів (санкцій), зокрема застосування збройних сил. І лише за таких умов жодна держава не зможе діяти всупереч досягнутій угоді, а в Європі буде досягнуто тривалий мир» (Пенн, 1963, с. 89). Зразком для такої міжнародної організації для нього були «сполучені провінції» з їхніми «генеральними штатами», що утворилися в Нідерландах після революції 1566–1609 рр. В. Пенн розглядає цей досвід як обнадійливий експеримент.

У заключній частині свого трактату В. Пенн перелічує всі ті блага, що випливають із його проекту: країни, що увійдуть до Союзу, почнуть процвітати. Розвиватимуться торгівля і міжнародне спілкування. Є свідчення, що цей проект було передано королеві Анні, він був обговорений на одній із мирних конференцій і викликав велике зацікавлення. Однак реалізація його була неможливою (значною мірою через утопічність), хоча він і став надбанням тих мислителів, які обстоювали ідею загального миру.

Ця ідея стала одною з головних для Просвітництва XVIII ст. і особливо для французького. Не тільки впродовж XVII ст., а й у наступному XVIII ст. загрозу війни не було усунуто, навпаки, французький абсолютизм, прагнучи гегемонії, використовував силу зброї, щоб розширити кордони своїх володінь. Щоправда, тривала війна за іспанську спадщину (1702–1713) остаточно виснажила Францію, Утрехтський мир означав для неї фактичну поразку. В країні знову зазвучала критика війни і почали лунати голоси на захист миру. Тривала і розробка проектів мирного договору. Серед найвизначніших у XVIII ст. був проект відомого дипломата й філософа, одного з представників раннього Просвітництва, абата Шарля Ірине де Сен-П'єра.

Сен-П'єр належав до тих мислителів, хто вважав війну головною перешкодою на шляху суспільного поступу. Ця думка, а разом з тим і запропонований філософом мирний план уперше були викладені в «Записці про покращення доріг» (1708). Поштовхом до написання

цієї праці став випадок, що трапився із Сен-П'єром під час подорожі. В нього зіпсувалася карета. Розмірковуючи над причинами пригоди, а головною серед них був поганий стан шляхів, філософ дійшов висновку, що шляхи перебувають у жахливому стані через те, що всі кошти король Франції віддає на воєнні потреби. Ця думка стала основною в системі аргументації, спрямованій проти війни, яка не тільки забирає людські життя, а й поглинає величезні кошти. За умов миру, переконує Сен-П'єр, ці кошти можна було б використати для загального блага. В подальшому він цілком присвятив себе миротворчій діяльності, всі свої сили використовував для обґрунтування і пропагування ідеї загального і вічного миру. Результатом його зусиль стала тритомна праця «Проект вічного миру в Європі» (1717). І це було зроблено настільки ґрунтовно, а його миротворчі зусилля були настільки цілеспрямованими і настійливими, що саме його ім'я стало на довгий час символом служіння миру.

Так само, як і В. Пенн, Сен-П'єр вважав, що головним засобом подолання війни і досягнення тривалого миру може бути лише створення європейського союзу, члени якого відмовляються від права на війну, від того, щоб розв'язувати міжнародні конфлікти засобами зброї. Сен-П'єр критично ставився до попередніх спроб подолання війни, оскільки всі вони були невдалими через недосконалість тих засобів, які використовували для досягнення цієї мети. Мирні договори, що укладалися між країнами, не вели до справжнього миру, бо лише фіксували тимчасове припинення війни. Навіть визнаючи умови мирного договору, переможена сторона зазвичай лише чекала зручного моменту, щоб відновити зневажену справедливість. На цій обставині спеціально наголосить пізніше І. Кант, аналізуючи саме поняття мирної угоди.

Сен-П'єр зауважує також, що система політичної рівноваги, на яку поклалися сучасні йому політики у своїх прагненнях до загального миру, теж не виправдала себе. Така рівновага не може бути тривкою, оскільки вона не розв'язує суперечності між державами, а лише на певний час нейтралізує їх. Вихід, на думку Сен-П'єра, полягає в тому, щоб поєднати ці держави так само, як пов'язані громадяни у громадянському суспільстві. «Якщо існує який-небудь засіб усунути ці небезпечні суперечності, – зазначає він, – то ним може бути лише форма конфедеративного правління, яка, об'єднуючи

народи узами, подібними до тих, що згуртовують окремих індивідів, однаковою мірою підпорядковує і тих, і тих авторитету закону» (Сен-П'єр, 1963, с. 109).

Сен-П'єр звертає увагу на те, що конфедеративна форма правління, незважаючи на те, що була відома з давніх часів, виглядає досить новою, її по-справжньому зрозуміли лише в новий час. Головний сенс її полягає в тому, що вона долає той стан неупорядкованої політики, який існував і продовжує існувати в Європі, стан, у якому панує лише право сили, натомість вона створює стан, в якому пануватиме право, закон. Отже, йдеться про подолання беззаконності у відносинах між державами і надання міждержавним відносинам правової форми. Сен-П'єр досить красномовно змальовує той стан «некерованості й конфліктів», що неодмінно випливає із абсолютної незалежності самодержців, володарів тогочасної Європи. Це стан, коли жодне право, крім права сильного, не гарантоване, коли справжня безпека досягається лише шляхом підкорення або знищення сусідів. Погодьмося, каже він, «що взаємовідносини європейських держав достеменно можуть бути схарактеризовані станом війни» (Сен-П'єр, 1963, с. 113). І це відбувається тому, що країни, які намагаються вийти з цього стану й укласти мирний договір, не визнають над собою верховенства закону. З іншого боку, і це особливо прикметно, Сен-П'єр звертає увагу на нерозвинутість самого права: «Європейське публічне право не встановлене, не затверджене за спільною згодою, воно не керується якимись загальними принципами» (Сен-П'єр, 1963, с. 113). Не дивно, що воно містить суперечливі правила, оскільки змінюється залежно від місця і часу. А тому розв'язувати ці суперечності врешті-решт доводиться за допомогою сили. Попри добрі наміри, все закінчується війною. Тому вихід із цієї ситуації полягає, по-перше, в розвитку й утвердженні загальних принципів публічного права, а, по-друге, у створенні такої політичної організації, яка б забезпечила дієвість цих принципів і стала основою правопорядку в міжнародних справах. Такою організацією, вважав Сен-П'єр, може бути лише міцна конфедерація.

Поширюючи на міжнародне об'єднання ідею договірного походження держави, він пропонує європейським монархам укласти такий договір, добровільно підпорядкувавши свою суверенну волю проголошеним у ньому принципам. Встановлення миру, зазначає

він, залежить виключно від згоди суверенів. Єдина трудність, що може стати йому на заваді, це можливий спротив з їхнього боку. Тому, пропонуючи свій проект, він докладает чималих зусиль, аби переконати у його перевагах. Сен-П'єр сподівався на те, що у монархів вистачить розуму, аби діяти відповідно до власних інтересів.

Проект договору, який він запропонував, складався з трьох частин. У першій, а це 12 статей, визначено цілі, головні завдання і загальні принципи. Зокрема, в першій статті проголошується, що суверенні держави встановлюють вічний і непорушний союз, що держави – члени союзу призначають своїх представників до постійної ради або конгресу. А далі йдеться про те, що цей союз будується на основі невтручання у внутрішні справи (таке втручання можливе лише у крайніх випадках – бунт, повстання тощо), що він гарантує усталене правління в межах територіального поділу Європи, який склався у результаті Вестфальського миру і конгресу в Утрехті. Жодні територіальні зміни без згоди на те Союзу неприпустимі. Велику увагу у статтях договору приділено торговельним відносинам. Для підтримування загальних правил і безпеки за угодою мають бути створені торговельні палати і міжнародні суди. Для розв'язання можливих конфліктів між державами створюються спеціальні комісії, а в разі потреби може бути використане спеціальне військо. Друга частина містить вісім статей, які регулюють порядок роботи конгресу та визначають місце проведення його засідань (Утрехт). У третій частині викладено корисні поради щодо регламенту роботи керівних органів, порядку ротації членів конгресу, прав і обов'язків його депутатів.

Сен-П'єр приділяє багато уваги питанню щодо характеру того політичного союзу, або конфедерації європейських держав, що має виникнути в результаті укладання цього договору. По-перше, конфедерація має бути загальною, такою, щоб жодна з держав не ухилялася від участі в ній. По-друге, вона мусить бути досить жорстким наддержавним утворенням, яке не передбачає можливості виходу з нього. Вона повинна бути міцною і тривалою. Підтримуючи ту думку, що суспільство утворюється на основі спільних інтересів, він досить реалістично оцінює надійність цього фундаменту. Спільні інтереси не можуть уникнути плину часу, тисяча випадковостей може кожної миті їх змінити, загрожуючи, таким чином, існуванню суспільства.

А тому має бути якась примусова сила, яка б узгоджувала ці інтереси. Європейська система держав, що стихійно склалася на континенті, тому весь час і зазнає збурень і хвилювань, тому весь час і перебуває у стані війни, що не має над собою такої сили. Щоб створювана конфедерація європейських держав не зазнала сумної долі всіх інших союзів і об'єднань, що неодноразово виникали на європейських теренах, «треба зв'язати всіх її членів такою близькою взаємною залежністю, аби жодний з них не був здатний протистояти решті» (Сен-П'єр, 1963, с. 119). Не важко помітити, що термін «конфедерація», який вживає Сен-П'єр, не відповідає тому змісту, який вкладає у нього сучасна політологія. Фактично нове міждержавне утворення перетворюється у нього на державу держав, що матиме власне законодавство (право видавати закони) і досить сили, аби змусити всіх дотримуватися їх. Сен-П'єр передбачає цілу систему санкцій, зокрема військову силу, проти порушників цих законів, яких мають карати як «ворогів суспільства». Це буде «один великий озброєний союз, завжди готовий упокорити тих, хто побажав би зруйнувати його або чинити йому спротив» (Сен-П'єр, 1963, с. 119). Саме така система, переконує Сен-П'єр, здатна розв'язати завдання вічного миру.

Було б наївно сподіватися, що європейські монархи зможуть добровільно піти на таке доволі суттєве обмеження своїх суверенних прав. Передбачаючи цю перешкоду, Сен-П'єр у полемічному западі закликає визначитися, про які права, власне, йдеться. Ви, звертається він до суверенів, турбуєтесь про те, що вас позбавили права бути несправедливими, можливості розширювати свої володіння за рахунок сусідів, що вас змушують відмовитись від інших домагань, від пишнот, пов'язаних із могутністю і тим жахом, яким самодержці лякають світ, від слави завойовників, примушують бути справедливими і миролюбними. Але ж яка несумірна винагорода чекає можновладців за такі «нестатки»? І головне тут – благо всіх людей. Проте, намагається він заспокоїти їх, у питаннях внутрішніх суверенітет теперішніх правителів Європи аніскільки не постраждає: «правління буде не менш абсолютним, а їхні корони ще більш безпеченими» (Сен-П'єр, 1963, с. 131). На підтвердження цих слів Сен-П'єр пропонує систему гарантій. Всіляко переконуючи можновладців у перевагах пропонованого ним проекту, він посилається на те, що цей проект відповідає вимогам розуму. Властиво, на розум правителів

він головно і покладається, сподіваючись на те, що вони здатні правильно розуміти свої власні інтереси. Про якісь моральні підстави годі й говорити. Сказане, пише він на завершення трактату, означає не те, що вони обов'язково приймуть цей проект, а лише те, що вони могли б його прийняти, якби керувалися своїми справжніми інтересами. Він не бере людей такими, якими б їм належало бути, добрими, людяними, шляхетними, безкорисливими, турботливими за спільне благо, але такими, якими вони є: несправедливими, корисливими, зацікавленими лише у власних інтересах. «Єдине, що в них припускаю, – провадить він далі, – це достатньо глузду, аби усвідомити свою користь, і достатньо мужності, аби створити власне щастя» (Сен-П'єр, 1963, с. 137). Розумний егоїзм – ось єдине, на що сподівається Сен-П'єр. Проте і тут він не позбавлений песимізму. Якщо проект все-таки не буде прийнято, то не через те, що він химерний. Це станеться через те, що людям таки бракує розуму.

Подальший історичний розвиток Європи і світу засвідчив, що здатності для розуміння цих інтересів у можновладців завжди бракувало. Мусимо констатувати: цей розвиток остаточно зруйнував наївну просвітницьку віру у всемогутність розуму, віру в добру волю освічених монархів, взагалі у здатність людей керуватися раціональними мотивами. Що ж до проекту Сен-П'єра, то на реальну політику він жодним чином не вплинув. При французькому дворі він викликав лише сміх, у пресі його називали химерою або «мріями добряка». Серед критиків був і такий видатний французький просвітник, як Вольтер, який відгукнувся на проект сатиричним памфлетом «Про вічний мир». Вольтер, який сам ненавидів війну, вважав, що сучасна Європа не спроможна досягти миру, єдиний вічний мир, який міг би бути встановлений між людьми, – це релігійна терпимість. Проекти ж, подібні до сен-п'єрівського, залишаються так само неприйнятними для сучасних держав, як для слонів або носорогів. Головна вада таких проектів, вважав він, полягає в ідеалізації ролі суверенних правителів.

Такі відомі просвітники, як Монтеск'є, Д'Аламбер, Гельвецій, Дідро, були не настільки категоричними. Висловлюючись позитивно щодо самої ідеї встановлення вічного миру, вони, однак, не бачили, яким чином за умов панування в європейських країнах деспотизму і абсолютизму можна досягти цієї мети. Найбільшим критиком проекту Сен-П'єра виступив Ж.-Ж. Руссо, який пов'язав ідею міжна-

родного договору про встановлення вічного миру з ідеєю політичної перебудови суспільства. До праці Сен-П'єра він поставився досить поважно, назвавши її ґрунтовною і корисною книжкою. Однак в ориґіналі вона досить важка для сприйняття. Звідси виник задум коротко викласти головні ідеї автора, додавши до них свої міркування. Так з'явився короткий і досить виразний варіант трактату «Вибрані місця з Проекту про вічний мир» (1760), підготовлений Ж.-Ж. Руссо. Руссо повністю зберіг головні аргументи і зміст книжки Сен-П'єра, надавши їй доступнішого характеру і підкресливши ті моменти, які здавалися йому найвагомішими. Головний наголос він зробив на тому, що суттєвою умовою збереження зовнішнього миру є державний устрій і внутрішня політика держав, що входять до миролюбного союзу. Водночас Руссо звертає увагу на те, що ті засоби, що їх пропонував Сен-П'єр для реалізації свого проекту, були нереалістичними. Неможливо переконати правителів утворити такий союз, оскільки головна і єдина їхня мета – це розширення власної влади і перетворення її на абсолютну. Все інше, в тому числі й турбота про спільне благо, то лише привід. Міністрам війна так само корисніша, ніж мир, оскільки саме вона робить їх незамінними. Вони ладні згубити державу, аби зберегти свої посади. Для встановлення миру, вважає Руссо, необхідно, щоб усі приватні інтереси не стояли вище загальних, щоб кожна людина сприймала спільне благо як своє власне. Однак від королів і міністрів такого годі чекати.

Як і Сен-П'єр, важливим чинником міждержавних зв'язків Руссо вважав розвиток правових відносин, пов'язаний із подоланням природного стану. Війну він розглядав як наслідок саме цього стану. У своєму «Суспільному договорі» він звертає увагу на те, що природні сили на кшталт вихорів Декарта породжують відцентрові процеси, змушуючи народи виступати один проти іншого. Рівновага, яка виникає через зіткнення цих сил, має тимчасовий характер і не може бути міцною основою для миру. Тому Руссо виступає за створення мирної міжнародної організації. Стан миру не може виникнути випадково. Не можна також сподіватися на добру волю суверенів, які пишаються своїм правом розпочинати війну, або на згоду правителів, які у своїх суперечках не підпорядковані юридичним установам. Уявити собі, що королі, які відповідальні лише перед Богом (!), підуть на серйозні обмеження своїх прав і подаватимуть скарги до

уряду європейського союзу, просто неможливо. План Сен-П'єра занадто гарний, аби бути реальним. Головною умовою вічного миру, вважає Руссо, є зміни у внутрішньому устрої держав, пов'язані з усуненням деспотизму і з демократизацією політичного життя європейських країн. Легко помітити, зазначає він, що війни і завоювання, з одного боку, і прогрес деспотизму, з іншого, навзаєм сприяють одне одному (Руссо, 1963, с. 141). Державці-завойовники однаковою мірою воюють із власними підданими, як і з ворогом. Тому неможливо убезпечити королів від заворушень, не гарантуючи водночас підданих від тиранії королів.

Цю думку про відповідність зовнішньої політики і внутрішнього устрою держави висловлювали й інші просвітники, зокрема Монтеск'є і Дідро. Порівнюючи різні типи держав з їхнім ставленням до проблеми війни і миру, Монтеск'є у своїй відомій праці «Дух законів» (1748) зазначав, що війна – це дух монархії, натомість дух республіки – це мир і поміркованість. Не виступаючи з безумовним запереченням війни, він однак, підкреслював, що саме деспотизм породжує найогидніші форми агресії і поневолення народів. Таким способом, представники пізнього Просвітництва долали ілюзії своїх попередників, їхні сподівання на розум і добродетель володарів, на добру волю освічених монархів. Встановивши зв'язок агресивної політики з характером внутрішнього устрою держави, вони переконливо показали, що не можна досягти загального і вічного миру шляхом міжнародного договору, що головною умовою такого миру є передусім перетворення самих держав, подолання деспотизму в усіх його формах. Найбільш переконливо цю думку сформулював саме Ж.-Ж. Руссо, суспільно-політичні твори якого стали ідеологічним обґрунтуванням таких перетворень.

Головний висновок, зроблений Руссо, полягав у тому, що «федеративні ліги створюються тільки революційним шляхом» (Руссо, 1963, с. 149). Цей висновок цілком збігається з його думками, викладеними у «Суспільному договорі», в якому він доводив, що скинути тиранію і завоювати свободу можна лише шляхом революції. До речі, Французька революція, яка значною мірою відбулася під впливом ідей Руссо, на самому початку в 1789 р. виступила з публічним засудженням війни, оголосивши всі народи суверенними і рівними між собою. А в 1790 р. Національні збори висловили надію, що в умовах

взаємної солідарності буде нарешті досягнуте найвище благо – загальний мир. У проекті декларації прав, який подав на розгляд Конвенту Робесп'єр, було запропоновано оголосити братство всіх народів і висунуто вимогу засудити винуватців війни як злочинців. І хоча подальші історичні події перекреслили всі сподівання на мир, перенесення миротворчих пошуків у площину практичної політики, ставлення до миру як до визначального принципу міжнародних відносин стало важливим завоюванням світового співтовариства. Взагалі, найважливішим досягненням Просвітництва стала думка про те, що головні причини війни мають не стільки психологічний або моральний характер, скільки політичний. Почавши з апеляцій до розуму і доброї волі сильних світу цього, намагаючись переконати їх у перевагах миру, просвітники прийшли до усвідомлення необхідної залежності миру між народами від розвитку міжнародного права, пов'язали цей мир із необхідністю розбудови міжнародного правопорядку, реальним втіленням якого мав би стати міжнародний союз держав. Але держав, здатних за своїм внутрішнім устроєм відмовитись від агресії і поневолення інших народів. Таким чином, ідею встановлення вічного миру було поставлено в ширшій контекст політичних і правових завдань. Ці та інші підходи, сформульовані європейськими філософами, просвітниками, правознавцями і політичними діячами впродовж XVII і XVIII ст., у час, коли відбувалися інтенсивні пошуки можливих шляхів до загального й вічного миру, систематизував і з найбільшою для філософії Нового часу глибиною осмислив німецький філософ І. Кант. Докладніше філософію миру Канта ми розглянемо в наступному підрозділі, що ж до розгляду проблеми миру в післякантивській філософії, то його можна знайти в праці І. Бичка (Бычко, 1991).

Підсумовуючи, можна сказати, що подальші історичні події значною мірою перекреслили наївні сподівання на швидкий, загальний і вічний мир, однак сам факт того, що миротворчі пошуки сьогодні вже не є справою лише «наївних філософів» і перенесені у площину практичної політики, а також те, що ставлення до миру як до визначального принципу міжнародних відносин стало важливим завоюванням світового співтовариства, засвідчують продуктивність і правильність пройденого європейською філософією шляху. Попри весь песимізм, який може викликати сучасна ситуація у світі, ми маємо

визнати, що принаймні в головному філософи просвітницької доби мали рацію. Адже саме союз європейських країн став умовою безпрецедентно тривалого миру в Європі. І зверніть увагу: це союз правових, демократичних держав. Так, загрозу миру не подолано, але визнаймо, що ця загроза походить саме і передусім від архаїчних держав, держав із нерозвинутим громадянським суспільством і з деспотичними режимами. Режимами, що однаковою мірою загрожують як безпеці власного народу, так і сусідам. Отже, запорукою миру може бути лише розвиток демократії, поступове утвердження принципів права. Але при цьому не забуваймо і тих шляхів до миру, що їх накреслив Я. А. Коменський, адже всі зміни в політико-правовій сфері можуть бути ефективними лише за умов, що ми й у собі щось змінюємо. І хай допоможе нам у цьому філософія, налаштована на мир. Філософія миру.

1.7. І. Кант: філософське обґрунтування ідеї вічного миру³⁰

Миротворча традиція, започаткована європейським гуманізмом і розвинута Просвітництвом, знайшла гідне продовження у вченні видатного німецького філософа, родоначальника німецької класичної філософії І. Канта. Філософія Канта стала важливим етапом на шляху до загального і справедливого миру. Спираючись на своїх попередників (Сен-П'єр, Ж.-Ж. Руссо, Г. Ляйбніц та ін.), І. Кант не мовби підсумовує розвиток європейської миротворчої думки, водночас надає їй принципово нового звучання. Головна заслуга Канта полягала в тому, що він дав ідеї вічного і загального миру всебічне філософське обґрунтування.

Ця ідея постає у Канта як необхідний елемент його філософської системи. Мрія про загальний і вічний мир, моральне засудження війни й численні заклики до миру, миротворчі проекти і спроби їхньої реалізації набули у Канта цілком законного характеру. Аналізуючи саме поняття миру, він доводить, що воно фактично збігається з поняттям права і разом з ним ґрунтується на вкоріненому в розумі

³⁰ Уперше надруковано: Наукові записки НаУКМА. Т. 18. Філософія і релігієзнавство. Київ, 2000. С. 8–17.

моральному законі. Отже, вимоги миру постають у Канта як вимоги самого розуму, а вічний мир розглядається як продиктований цим розумом моральний обов'язок. Поняття миру, таким чином, набуває у нього значення філософської ідеї, яка органічно входить до його філософської системи. Вона необхідно пов'язана не тільки з його моральною філософією, а й належить до системи його політичних ідей, що, своєю чергою, ґрунтуються на його філософії права. *Єдність моральних, правових та політичних підстав* і є головною особливністю Кантового обґрунтування ідеї вічного миру.

Проте не менш важливою для німецького філософа була проблема реалізація цієї ідеї. Канта хвилює не тільки її законність із погляду чистого розуму, а й можливість реального втілення, перетворення її на практичне завдання, що, нехай поступово, але розв'язується. Важливе значення в цьому плані мали філософсько-історичні праці Канта, в яких він доводив об'єктивну необхідність вічного миру, продиктовану законами історичного розвитку людства, неминучість просування суспільства до такого правового стану, коли цей мир стає не просто побажанням, чи то велінням моральної свідомості, а й цілком реальною справою.

Головною працею Канта, у якій він здійснює всебічний розгляд цієї проблеми, був його відомий трактат «До вічного миру» (1795). Час написання трактату – період наполеонівських війн у Європі. Як і більшість праць такого роду, він був написаний у формі проекту міжнародного договору, адже Кант, приєднуючись до своїх попередників, вважав, що мир має бути встановлений шляхом міжнародних угод. Варто взяти до уваги й те, що його було опубліковано по гарячих слідах Базельського договору між Францією і Пруссією, який хоча й припинив війну між цими країнами, але не подолав ворожнечу між ними. Фактично це було лише тимчасове перемир'я. Мета ж Канта полягала в тому, щоб запропонувати такі статті договору, сформулювати в них такі умови, які забезпечували б не тимчасове перемир'я, а вели до постійного (вічного) миру, які б назавжди усували війну із життя європейських народів. Перша стаття, з якої Кант починає свій проект, власне, і формулює цю найважливішу вимогу до будь-якого мирного договору, якщо він і справді має на меті мир, а не тимчасове припинення війни. «Жоден мирний договір, – зазначає Кант, – не має вважатися таким, якщо під час його укладання

таємно зберігаються підстави для майбутньої війни» (Кант, 1966, с. 260). На цю обставину, до речі, і вказує прикметник «вічний», який, однак, стає зайвим, якщо мирний договір відповідає своєму поняттю, тобто знищує всі причини майбутньої війни.

Запропонований Кантом договір складається з двох частин: шести «прелімінарних» (попередніх) і трьох «дефінітивних» (остаточних) статей, а також кількох додатків до них. Привертає увагу той факт, що і головні розділи цього трактату, і особливо додатки до них змістовно пов'язані з різними аспектами філософської системи Канта: моральною філософією (етикою), філософією права, філософією історії, що ідеї, сформульовані тут, мають продовження в інших працях філософа («Критика практичного розуму», «Метафізика моралі», «Ідея загальної історії у всесвітньо громадянському плані»). З іншого боку, ідея вічного миру не була предметом дослідження тільки трактату, її так само досліджено і в інших працях. Це свідчить про те, що тема не була випадковою для Канта, що ідея миру була важливим елементом і результатом усієї Кантової системи. Проте саме у трактаті її досліджено комплексно і всебічно, і саме він ставить Канта в ряд видатних миротворців Нового часу.

Як уже зазначено, перший розділ трактату містить так звані прелімінарні статті мирного договору, в яких визначено попередні умови досягнення миру між державами. У цих статтях коротко сформульовано елементи теорії міжнародного права, які пізніше були розвинуті в його «Метафізиці моралі» (1797), але, крім теорії, тут подано програму подолання негативних аспектів, властивих міжнародним відносинам феодальної доби. Кант виступає проти фінансової і зовнішньополітичної сваволі феодальних володарів, проти трактування держави як монаршої власності, засуджує каральні війни і зростання постійних армій, саме існування яких вважає постійною загрозою миру. Засуджуючи втручання у внутрішні справи окремих держав, Кант виступав за право націй на самовизначення і суверенне право кожного народу на власну політичну організацію. Загалом суть цих статей полягає в певних вимогах як до способу ведення воєнних дій між країнами, так і до характеру мирних угод, якими ці війни мають закінчуватися.

Головна вимога щодо мирних угод полягала у тому, щоб такі угоди не припускали навіть можливість війни і не приховували в собі

передумов майбутнього конфлікту. Інакше, зазначає Кант, такі угоди суперечили б своєму поняттю і були б радше угодами про тимчасове перемир'я, ніж про мир. А це означає, що всі країни, які підписують такі угоди, мусять відмовитися від старих претензій, від злочинних намірів, від бажання будь-якими засобами, в тому числі за рахунок інших країн, збільшувати свою могутність.

Сформульовані в «попередніх статтях» вимоги можна звести до таких: 1) невтручання у внутрішні справи; 2) відмова від фінансового тиску; 3) знищення постійних армій і поступове роззброєння; 4) відмова від певних видів війни; 5) відмова від погляду на державу як на власність; 6) вимога передати право оголошення війни представникам народу.

У другому розділі йдеться про політико-правові аспекти збереження миру. Головною умовою загального і вічного миру як усередині держави, так і у відносинах між народами, на думку Канта, є *утвердження ідеї права*, створення універсального правопорядку, який би охоплював усі можливі взаємини між людьми. Вимога миру і є головною вимогою права, тому мирними ці відносини стають тоді, коли вони набувають правового характеру. Саме поняття миру і мирного договору, вважає Кант, означає, що сторони відмовляються від війни і входять у правові відносини між собою. Згідно з Кантовою теорією, докладно викладеною у «Метафізиці моралі», про право взагалі можна вести мову лише тоді, коли люди входять до якоїсь спільноти, перебувають у певних суспільних відносинах між собою. Право – ніщо поза цими відносинами.

Головне завдання, яке розв'язують люди, вступаючи у правові відносини, полягає у відповіді на запитання: яким чином можуть співіснувати наділені свободою істоти? І в цьому суть права як такого, адже, за Кантом, саме свобода, або незалежність від волі інших, є головним і невід'ємним правом кожної людини як особи. Проте реалізованим воно може бути лише за умов, що кожний визнає це право за іншими людьми і, отже, обмежує свою свободу задля збереження свободи інших. Це питання, вважає він, стосується самої форми правових відносин і вказує на апріорне джерело основоположень права. Однак реально це відбувається лише тоді, коли люди об'єднуються в суспільство і добровільно підпорядковують свою волю його спільній волі, вираженій у формі закону. Такий стан, коли

люди свідомо коряться загальним законам, узгоджуючи з ними свою свободу, Кант називав громадянським.

Отже, ідея права у нього необхідно пов'язана з теорією громадянського суспільства. І хоча формально право може мислитися і за межами такого суспільства, реально воно може бути забезпеченим лише на його основі. Лише в громадянському суспільстві людина може реально мати якісь права, поза ним вона залишається безправною. Існувати в державі, належати до спільноти, об'єднаній на основі закону, – єдиний правовий стан для людини, і лише такий стан є станом миру. Кант був проти так званого природного права, а тому і стан миру він не вважав природним, навпаки, природний стан був для нього радше станом війни, аніж станом миру, навіть тоді, коли люди безпосередньо й не чинять ворожих дій. Але природний стан завжди містить у собі їх небезпеку. Беззаконна свобода, вступаючи у конфлікт із свободою інших, неодмінно веде до війни. Кожна людина, здатна якимось чином впливати на інших, у природному стані є джерелом загрози.

Отже, стан миру має бути встановленим, і єдиний шлях до цього полягає у створенні громадянського суспільства. Тому не дивно, що одну з перших умов досягнення миру Кант сформулював у формі постулату: «Всі люди, які мають можливість впливати один на одного, повинні належати до якогось громадянського устрою» (Кант, 1966, с. 264). Конкретніше цей правовий устрій постає у нього як:

- 1) устрій людей в одному народі за правом державного громадянства;
- 2) устрій держав у їхніх відносинах одна з одною;
- 3) устрій за правом усесвітнього громадянства.

Кант зазначає, що такий поділ не довільний, бо впливає з ідеї загального і вічного миру, адже загальний мир можливий лише як подолання природного стану і надання правового характеру всім можливим взаємовідносинам між людьми. Ці види правового устрою, що постають у Канта як конкретні форми втілення правової ідеї, він розвинув у теорії публічного права, яка складається з трьох частин: державного права, міжнародного права і права світового громадянства. Отже, головні моменти правової концепції німецького філософа знайшли пряме відображення в «дефінітивних» статтях трактату.

Важливо, однак, звернути увагу на те, що до суто правових аспектів тут додаються і політичні. Головне завдання цих статей полягає

в тому, щоб дати визначення тим політичним формам організації державного і міжнародного життя, які найкраще відповідають самій ідеї права, адекватно втілюють цю ідею і, отже, забезпечують політичні умови мирного співіснування людей і народів. У першій статті йдеться про найкращий державний устрій, який би відповідав чистому поняттю права. Таким устроєм, на думку Канта, може бути тільки республіка. Її головними ознаками є свобода і закон. Варто зазначити, що для Канта республіка була тим типом державного устрою (фактично синонімом правової держави), який він принципово відрізняв від будь-яких форм деспотизму, де закон і примус унеможливають свободу, а також від варварства, де примус існує без усякого закону і свободи, і від анархії, де панує нічим не обмежена свобода. Лише республіка є таким типом держави, який надає людському суспільству правового характеру і, отже, відкриває перспективу вічного миру.

Підкреслюючи переваги республіканського устрою, Кант зазначав, що головною ознакою республіки, на відміну від деспотії, є відокремлення виконавчої влади від законодавчої. Деспотизм для нього – це принцип самовладного виконання державою законів, які дає вона сама. Звідси й думка про розподіл влад, що згодом стала загальнодемократичною вимогою і однією з головних ознак правової держави. У Канта вона була спрямована проти абсолютизму феодальної монархії. Однак сам Кант не пов'язував республіканський лад із демократією. Демократію він протиставляв аристократії і автократії, вважаючи, що відмінність між ними стосується лише способу управління народом, а не того способу, у який держава розпоряджається своєю владою. Протилежність республіки і деспотії для нього була більш суттєвою. Звичайно, конкретні політологічні уявлення Канта можна вважати застарілими, такими, що не відповідають сучасним реаліям. Проте не може застаріти думка про те, що саме правова держава, втіленням якої для Канта була республіка, є необхідною передумовою торжества ідеї миру.

Громадянський мир, який досягається таким чином усередині держави, має далі бути поширеним і на відносини між державами. Ідея Канта полягає в тому, щоб сусідні держави розглядати як індивіди, природний стан для яких є станом війни. І так само, як окремі індивіди, вони, аби подолати цей стан, мають об'єднатися у якусь

спільноту на кшталт громадянського суспільства. «Для держав, – пояснював свою позицію Кант, – що мають намір вийти із проти-законного стану війни одна з одною, немає іншого засобу, ніж той, за допомогою якого окремі держави стають громадянською державою, а також об'єднуються в міжнародну систему держав» (Кант, 1966, с. 15). Така система, або добровільний союз, є, на думку Канта, основою міжнародного права, і лише в такому союзі кожна з держав може реально забезпечити свої права. Ця думка становить зміст другої дефінітивної статті: «Міжнародне право мусить бути засноване на федералізмі вільних держав» (Кант, 1966, с. 271).

Як зазначено вище, війна для Канта не є правовим станом, тому не може бути міжнародного права, яке б виправдовувало війну. Цим, до речі, позиція Канта принципово відрізняється від позиції його попередників, теоретиків міжнародного права, в т. ч. миротворців (Пуффендорфа, Гроція), які зосереджували свою увагу переважно на тих аспектах у міжнародних відносинах, які обмежували право війни. Для Канта, навпаки, війна і право несумісні. Поняття міжнародного права як права війни, за Кантом, просто немислиме, і може означати лише одне – право сили. Не дивно, що налаштовані таким чином люди або народи, які прагнуть обстоювати свої права на основі сили, а не на основі загальних законів, приходять урешті-решт до взаємного винищення і знаходять вічний мир у могилі.

Якщо міжнародне право і має хоч якийсь сенс, його змістом і метою може бути лише одне – мир. Воно має виражати такі політичні принципи, які слугують постійному наближенню до загального і вічного миру, вони мають бути спрямовані не на припинення окремих воєн, а на подолання стану війни як такого. Політичною формою, що є засобом досягнення цієї мети, тобто надає правового характеру міжнародним відносинам, для Канта, як зазначено, слугує союз держав, аналогічний громадянському суспільству. Союз, який можна назвати союзом миру (*foedus pacificum*), головна мета якого – не влада над іншими, а свобода кожної з держав, що його утворюють. Однак такий союз, або, за визначенням Канта, «федералізм вільних держав», не може розглядатися як держава народів, об'єднання, в якому окремі держави зливаються в одну. Таке злиття, вважає Кант, суперечило б поняттю міжнародного права, ідея якого саме і передбачає роздільне існування багатьох сусідів, незалежних одна

від одної держав, а по-друге, сама природа через відмінності мов і релігій утримує окремі народи від змішання і злиття в один народ, політично об'єднаний у світову державу.

Міжнародний союз, як його розуміє Кант, не може буквально повторювати внутрішній устрій окремих держав, а міжнародні правові відносини можуть ґрунтуватися лише на «сурогаті громадянського суспільного союзу, а саме на вільному федералізмі» (Кант, 1966, с. 275). Кант був противником ідеї космополітизму, вважав її небезпечною для справи свободи і миру. Якщо б і була створена велетенська світова держава, вона, на думку Канта, неодмінно тяжіла б до деспотизму. З іншого боку, що більшою буде територія такої держави, то менше деспотична влада спроможна її контролювати. Бездушний деспотизм із необхідністю перетворюється на анархію. Але як перше, так і друге суперечить поняттю права. Союз народів, на відміну від усесвітньої держави, має бути не суверенною владою, як це властиво громадянській державі, а таким союзом, який кожної миті може бути розірваний будь-ким із його членів. І потрібний він країнам, що входять до нього, лише для надання одна одній допомоги.

Федералізм Канта має обмежений характер, і єдиною ознакою його є примус до збереження миру. Такий вільний федералізм означає добровільне підкорення держав принципам міжнародного права, покликаного забезпечити мир і безпеку кожного з членів союзу. В «Метафізиці моралі», розвиваючи цю ідею, Кант зазначав, що такий союз можна було б назвати постійним конгресом або добровільним зібранням держав.

Поняття федерації, що ним користувався Кант, звісно, не відповідає сучасному значенню цього терміна. І це може вводити в оману, викривлювати справжні погляди філософа. Державу народів, про яку говорив Кант, не можна ототожнювати з таким федеративним утворенням, як сучасні Сполучені Штати Америки, об'єднані на основі конституції у єдину федеративну державу, яка не підлягає розпуску за бажанням якогось штату, або з колишнім Радянським Союзом, члени якого хоча і мали формальне право на вихід, але весь устрій якого це право заперечував. Тим більше погляди Канта не мають нічого спільного з утворенням «світової держави» або «світової імперії». І хоча Кант вживає термін «держава народів», зміст, що він вкладає в нього, не відповідає поняттю усесвітньої держави.

Федерація, про яку веде мову Кант, жодним чином не передбачає обмеження національного суверенітету. Саме поняття міжнародного права, основою і втіленням якого вона мусить слугувати, ґрунтується у нього на визнанні такого суверенітету і рівності всіх народів. Єдина мета федерації – запобігання війні й захист прав кожної держави. Ті примусові санкції, які мають бути в розпорядженні держав, що входять до її складу, не повинні, на думку Канта, зачіпати їхнього суверенітету. Єдине з усіх суверенних прав, яким держави, що входять до міжнародного союзу, мають поступитися, – це право на війну.

Обґрунтовуючи у такий спосіб ідею, висунуту ще його попередниками (В. Пенн, Сен-П'єр, Ж.-Ж. Руссо), Кант разом із ними торував шлях, яким у пошуках миру пішла світова громадськість. І хоча утворена після Першої світової війни Ліга Націй, на прапорі якої було написано «вічний мир», не змогла досягти цієї мети – відвернути Другу світову війну, людство не знайшло іншого способу запобігання майбутній війні, як створити Організацію Об'єднаних Націй. Можна, звичайно, закинути, що й цей крок не позбавив людство від безперервних воєн, проте Кант і не передбачав, що цей шлях буде простим і нетривалим. Важливо зазначити лише те, що історичний досвід подолання воєн, і особливо досвід повоєнної Європи, підтверджує висновки Канта, а саме те, що шлях до тривкого миру лежить через створення союзу вільних і суверенних держав, у об'єднанні народів на засадах міжнародного права.

Третя дефінітивна стаття договору про вічний мир, як зазначено, пов'язана у Канта з третім аспектом публічного права, а саме з правом усесвітнього громадянства, яке, на думку філософа, «має бути обмежене умовами загальної гостинності». Кант наголошує, що мова йде саме про право, джерелом якого є спільне володіння Землею. Усім мешканцям Землі належить її поверхня, і хоча через її обмеженість кожний народ закріпив за собою певну територію, за людину залишається право відвідати будь-який куточок земної кулі, не зазнаючи при цьому нападу або ворожих дій. Право загальної гостинності не вимагає, щоб кожну людину радо зустрічали як бажаного гостя (для цього потрібні додаткові міжнародні угоди), це ще не є «право гостя», а лише «право відвідування». Проте, з іншого боку, воно не означає, що таке відвідування може перейти у загарбництво, пригнічення тубільців, їхнє поневолення.

Оскільки інтенсивне спілкування між людьми, розвинуте завдяки світовій торгівлі, зробило взаємозалежними всі народи, порушення прав людини в одному місці відразу дається взнаки в іншому. Тому поняття світового громадянства стає важливим елементом міжнародного права і теорії вічного миру. Це поняття Кант розглядає як необхідне доповнення неписаного кодексу державного і міжнародного права до публічного права людства взагалі і, отже, до вічного миру. «Лише за таких умов, – зазначає він, – можна сподіватися, що ми поступово наближаємося до нього» (Кант, 1966, с. 279).

Підсумовуючи, можна сказати, що таке наближення пов'язане у Канта з поступовим подоланням елементів природного стану, беззаконної свободи в державному і міжнародному житті і переходом до правового, громадянського стану. Незважаючи на всі перепони, ідея права і так само ідея миру набирають усе більшого значення для людства, постійно спонукаючи його до відповідних дій. Це зумовлене тим, що ці ідеї укорінені в людському розумі, іманентні йому. Кант вважає, що мир є моральною метою і обов'язком, до виконання якого людина покликана як розумна істота. Цей обов'язок вимагає від неї шукати загального правового громадянського суспільства, в якому свобода одних узгоджувалася б із свободою інших, створювати керовану законами державу (республіку), об'єднуватися в міждержавний союз (федерацію), дотримуватися у стосунках з іншими людьми права всесвітнього громадянства (гостинності). Але все це стає можливим лише за умов, що на політичній арені і справді діяти будуть розумні, наділені розвинутою моральною свідомістю істоти, особи, здатні свідомо підкоряти свою волю загальному закону.

На жаль, люди здебільшого далекі від цього ідеалу. За природою своєю вони – егоїсти, що прагнуть до задоволення своїх чуттєвих потреб, істоти, які живуть пристрастями і далеко не завжди керуються розумом. Кант розуміє всю складність цієї проблеми і зазначає, що, на думку багатьох, навіть створення, а тим більше збереження правової держави (республіки) потребувало б, щоб її громадяни були янголами. Що вже казати про міждержавні взаємини, де особливо значення набувають мовні, релігійні, культурні відмінності, які дають серйозні підстави до взаємної нетерпимості й ворожнечі. Отож, чи не є всі ці, здавалося б, законні з погляду розуму вимоги лише порожньою належністю, безмежно далекою від реальності,

чи не є вічний мир лише привабливою, але позбавленою змісту ідеєю, не придатною до практичної реалізації?

Власне, головне звинувачення, яке висувають критики Кантової теорії вічного миру, і полягає в тому, що вона має формальний і утопічний характер³¹. Ці звинувачення були б цілком справедливими, якби Кант покладався лише на здатність людей діяти на основі розуму й визначати свої вчинки лише моральним обов'язком. Однак, обґрунтовуючи свою теорію, він знаходить підстави для неї не тільки в розумі, а й у природі. Варто зауважити, що Кант відходить від характерного для Просвітництва дещо прямолінійного їх ототожнення. За Кантом, між розумом і природою існують більш складні, суперечливі відносини. Безпосередньо вони не збігаються. Однак нерозумні сили природи через зіткнення протилежно спрямованих процесів, доводить він, урешті-решт призводять до такого результату, який відповідає вимогам розуму. У такий спосіб механізм природи підтримує продиктовані розумом закони.

Про це якраз і йдеться у першому додатку до статей трактату, який має назву «Про гарантії вічного миру». Ці гарантії полягають у тому, що в механічному процесі природи, як вважає Кант, існує певна доцільність, яка реалізується незалежно від людської волі і яку люди називають долею, або Божим провидінням. Ця доцільність визначає загальний напрям природних процесів, головний зміст яких стосовно людини полягає у подоланні природного стану і в переході до стану громадянського. Природа, так би мовити, сама штовхає людину до виходу за власні межі, до створення такої спільноти, яка ґрунтується на громадянстві і праві. А це, за Кантом, і є шляхом до миру.

Варто зазначити, що, кажучи про природу, яка містить гарантії такого миру, Кант має на увазі в цілому закони об'єктивного розвитку, до яких належать і закони історії. Кант долає голий натуралізм своїх попередників, пов'язуючи реалізацію принципів розуму не стільки з природою як такою, скільки з історією.

За своїм змістом додаток, про який йдеться, повторює головні висновки більш ранньої праці Канта «Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані» (1784), праці, яку справедливо вважають квінтесенцією його філософії історії і в якій закладено підвалини майбутньої теорії миру. Саме тут уперше було сформульовано

³¹ Див.: (Андреева, 1975, с. 127) .

думку про об'єктивну закономірність історичного розвитку, який неминуче веде до встановлення загального і вічного миру. Важливим здобутком філософії Канта була думка щодо ролі антагонізмів у процесі історичного розвитку. Головними засобами, якими користується природа для досягнення своєї мети, є саме антагонізми, властиві людському роду суперництво, боротьба інтересів, користюлюбство та характерні для людської природи незлагідність (ворожість). До речі, Кант відкидає наївні уявлення просвітників про первісних людей як про добрих і миролюбних пастухів. Якби це було так, зауважує він, ті пастухи так би й залишилися на рівні овець, що їх вони пасли. Стимулом їхнього розвитку була саме ворожнеча, що панувала у первісному суспільстві, боротьба, що точилася між ними. Саме антагонізми, властиві людській природі, сприяють реалізації внутрішньої мети природи, яка полягає в максимальному розкритті закладених у людині задатків, мети, що поступово реалізується у процесі історичного розвитку. Таке розкриття, на думку Канта, можливе не в окремії людини, а в роді.

Звідси ідея загальної історії, яка, на відміну від життя окремої людини, є розгорнутим у часі життям роду. Ця історія поступово, але невпинно наближає людський рід до встановлення правового громадянського суспільства, бо саме за умов такого суспільства природні задатки людини можуть отримати найбільший розвиток. Потреба цього розвитку штовхає людину на пошуки найбільш сприятливих для цього умов і, отже, змушує її переходити з природного стану в правовий. Головним засобом, за допомогою якого природа досягає своєї мети, хоч як це дивно, слугує саме війна.

Кант зазначав, що важливим стимулом для створення системи мирних міжнародних відносин є взаємні економічні інтереси, розвиток міжнародної торгівлі, проте найважливішим засобом встановлення міжнародного правового устрою, на думку філософа, є все-таки війна. Змусивши окремі народи об'єднатися на основі закону в громадянські суспільства, утворити державу, вона так само спонукає їх до того, аби у відносинах між собою вийти з незаконного (природного) стану і, поступово долаючи стан дикунів, вступати у союз народів. Звичайно, це не може відбутися одразу, у формі якогось одномоментного акту. Кант звертає увагу на те, що ідея такого союзу, висловлена Сен-П'єром і Руссо, тому і видавалася фантастичною, що вони

сподівалися на швидку її реалізацію. Насправді людство має пройти через численні війни і спричинені ними спустошення та руйнування, аби знайти нарешті той неминучий вихід із створеного ним самим нестерпного становища. Кант підкреслює ту важливу обставину, що війна стає дедалі ризикованішою справою, небезпечною й для самої держави, яка цю війну починає. «І це дає надію» (Кант, 1966, с. 21), – зазначає він.

Німецький філософ, звісно, не міг собі уявити, яких страхітливих засобів взаємного знищення винайде людство у наступні два століття, наскільки ризикованим стане вживати ці засоби з огляду на глобальний характер можливих наслідків, але він цілком правильно вказував на цю тенденцію. Тенденцію, що фактично унеможлиблює подальше ведення війни. Кант передбачив ситуацію, коли поступовий розвиток цивілізації дійде такого рівня, що її власні технічні досягнення, використані для воєнних цілей, зможуть варварськими спустошеннями знищити саму цю цивілізацію, перекреслити усі досягнуті людством успіхи культури.

Із погляду сучасності ми можемо оцінити справедливість Кантових передбачень. У сучасних умовах мова йде передусім про ядерну зброю, інші засоби масового знищення, застосування яких становить загрозу не тільки для тих народів, проти яких вони спрямовані, а й для всього людства, в тому числі для тих, хто має намір ці засоби застосувати. Відомо, що переможців у такій війні не буде. Взагалі, будь-яка масштабна війна для країн із розвинутими технологіями може обернутися трагедією для всього людства. І це може стати тим поворотним пунктом у його історії, коли мир стає умовою його подальшого існування, тим єдиною можливим станом, альтернативи якому просто немає. Реальна загроза самознищення може поставити людство на межу, за якою просто неможливим буде стан диких, не підвладних закону відносин між народами. Межу, за якою світ вичерпає можливості прогресивного розвитку шляхом війни, а вічний мир стане для нього єдиною реальністю. Різниця полягатиме лише в тому, чи буде це мир, в якому торжествують розум і право, мир як універсальний правопорядок, чи це буде мир на велетенському кладовищі людства.

У такій ситуації вічний мир стає безумовним імперативом, тією вищою і безумовною метою, якій мають бути підпорядковані всі інші цілі. Орієнтуючись на таку мету, людство, політики, урядовці змушені

будуть діяти відповідно до вимог розуму, свідомо спрямовувати свої зусилля на створення адекватних політичних і правових форм державного і міжнародного життя. За таких умов «питання вже не в тому, реальний чи нереальний вічний мир... питання в тому, що ми мусимо чинити так, неначе б реальним було те, чого можливо, й немає, мусимо сприяти обґрунтуванню його і прийняттю такого ладу, який вважаємо для цього найбільш прийнятним...», аби встановити вічний мир і покласти край злочинній війні, на яку дотепер як на головну мету були спрямовані устрої всіх без винятку держав» (Кант, 1965, с. 282).

За таких умов, коли треба робити свідомий вибір, надзвичайно важливим стає питання про роль розуму, самосвідомості людини, про необхідність свідомого сприяння тому, до чого нас спонукає природа та закони історичного розвитку. Все це стає важливим тому, що без такого сприяння може припинитися самий цей розвиток. Власне йдеться про те, що на певному етапі цілком виявляє себе, стає явною залежність «природи» від «законів свободи», залежність подальшого існування цієї природи від нашої здатності надати їй розумної форми, підпорядкувати вимогам розуму.

Важливим аспектом цієї проблеми є необхідність узгодити політичну практику, або практичну політику, з принципами права і моралі. Покладаючись на об'єктивний механізм природи, який змушує людей створювати громадянське суспільство і будувати взаємини між народами на основі міжнародного права, Кант не забуває нагадувати, що без опертя на розум, без усвідомлення визначеної ним мети, людство ніколи не зможе до кінця використати цей механізм і вийти із стану дикої природи. Якщо покладатися лише на цей механізм, на об'єктивні процеси природи, зазначає він, вічний мир так і залишиться безсилою і беззмістовною ідеєю, яку ніколи не буде втілено.

Проте Кант переконаний, що людство не складається лише з безумних і зіпсованих істот, егоїстів, позбавлених розуму і моралі, що моральний закон та ідея права зберігають своє значення для людей. Тому апеляція до їх розуму не тільки можлива, а й необхідна. Особливо коли мир стає безумовним імперативом людського існування. В цих умовах особливого значення набуває формування моральної і громадянської свідомості, що досягається завдяки гласності, відкритій пропаганді цих ідей у суспільстві.

Кант підкреслює особливе значення філософії і філософів як носіїв і представників розуму. На цих проблемах він спеціально зупиняється у невеликому додатку до свого трактату «Таємна стаття до вічного миру». Таємна тому, що в ній Кант пропонує укласти негласну угоду з правителями, урядовцями про те, щоб вони хай би й не керувалися, але принаймні прислухалися до думок філософів, дозволяли їм вільно висловлювати ці думки. З огляду на те, що для встановлення миру зміст світової політики має бути правильно зрозумілий, і не тільки політиками, а й усіма громадянами, Кант формулює вимогу щодо можливості відкрито висловлюватися з принципових питань державної політики. Держава має визнати право на критичну думку, дозволити філософам вільно і публічно обговорювати проблеми війни і миру.

Це вкрай необхідно задля формування громадської думки, для внесення ясності у діяльність урядів, для утвердження принципів розуму і, отже, наближення до вічного миру. Саме публічність і гласність, вважає Кант, є надзвичайно важливими передумовами для узгодження практичної політики з принципами моралі і права. Без цього, переконаний він, просування людства до миру стає проблематичним. Узгодження політики і моралі – предмет двох важливих і надзвичайно змістовних додатків до трактату, а саме: «Про розбіжність між мораллю і політикою в питанні про вічний мир» і «Про згоду політики і моралі з погляду трансцендентального поняття публічного права». В цих додатках Кант викладає головні положення своєї філософії політики, згідно з якою справжня політика має ґрунтуватися на апріорних принципах моралі і, особливо, на такій її частині, як право.

На жаль, не тільки тогочасні, а й сучасні політики далеко не завжди керуються цими максимами Кантової філософії. Дуже часто, маючи певні прагматичні цілі, політики виправдовують свої дії посиленнями на емпіричні обставини, недосконалу природу людей або недовершеність суспільства. При цьому вони не тільки не керуються принципами моралі, а навпаки, прагнуть пристосувати ці принципи до своїх потреб. Кант викриває досвід так званих *політичних моралістів*, які, ігноруючи моральний обов'язок і вимоги публічного права, пристосовують мораль до потреб влади.

Така політика не має нічого спільного з рухом до вічного миру. Цій меті може сприяти лише позиція *морального політика*, який

державну мудрість поєднує з мораллю, але робить це таким чином, що вирішальну роль для нього мають обов'язок і право. Моральний політик шукає не стільки конкретної вигоди для себе або своєї держави, а лише втілення справедливості, свободи, рівності, права. «Хай панує справедливість», – ось сміливий принцип права, яким має керуватися такий політик. Але, відкинувши всі прагматичні цілі й поставивши своєю найвищою метою торжество права і справедливості, він разом з тим досягає і певних практичних цілей, у тому числі всіх вигод мирного стану.

У другому додатку Кант пропонує ті зручні для використання правила, або критерії, які засвідчують усвідомлення політикою свого морального обов'язку, за допомогою яких дуже просто встановити узгодженість між політикою і мораллю. Головною ознакою моральності будь-яких правових і політичних домагань, на думку філософа, є *публічність*. Це випливає з самого поняття публічного права. Публічність є його формальною ознакою. Тому скасування таємної дипломатії, такої внутрішньої і зовнішньої політики, яка ховалася б у тінь і жахалася світла гласності, є найважливішою вимогою і умовою досягнення справедливості і тривалого миру. Ця вимога дістала вияв у трансцендентальній формулі публічного права, запропонованій Кантом: «Несправедливими є всі вчинки стосовно права інших людей, максими яких несумісні з публічністю» (Кант, 1966, с. 303).

Суть цієї формули полягає в тому, що згідно з цим правилом ховаються від публічності ті політичні наміри або дії, які можуть викликати загальний спротив і, отже, не відповідають загальним інтересам, які, власне, тому і є несправедливими. Публічно заявлені, вони стають неможливими. І навпаки, «всі максими, які потребують публічності (щоб досягти своєї мети), узгоджуються і з правом, і з політикою» (Кант, 1966, с. 308). Це – другий трансцендентальний принцип, або формула публічного права, згідно з якою моральними, такими, що відповідають вимогам права і справедливості, завжди будуть ті наміри, або дії, ті цілі державної і міжнародної політики, які для свого досягнення потребують широкої гласності, стають можливими лише за умов публічності. Це означає, що вони відповідають загальній меті суспільства, меті, що поєднує в собі цілі всіх. Такою метою на певному етапі історичного розвитку є, безумовно, загальний і вічний мир.

Підсумовуючи, можна сказати, що актуальність сформульованих Кантом проблем, а також запропонованих ним підходів до їхнього розв'язання не потребує особливих доведень. Привертаючи увагу до них, ми виходили з того, що сьогодні, як ніколи, голос філософа, а разом з тим і голос розуму мають звучати. Надзвичайно важливим висновком Кантової філософії є те, що *мир, політика, право, мораль* не є ізольованими речами. Навпаки, у єдності своїй вони утворюють той контекст, в якому тільки й можна повною мірою оцінити дії сучасних політиків, країн і народів. Боротьба за правовий державний устрій і торжество міжнародного права, за підпорядкованість державної політики принципам моралі, обстоювання в ній гласності й публічності не може розглядатися як локальне завдання. Все це – елементи єдиного ланцюга, елементи того свідомого вибору, який ми робимо у своєму історичному просуванні до *вічного миру*. Ось тільки якого?

Список літератури

- Андреева, И. С. (1975). *Проблемы мира в западноевропейской философии*. Москва.
- Бычко, И. В. (1991). Идея мира в классической буржуазной немецкой философии. В В. С. Горский, Ю. В. Кушаков, & Ферстер В., *История философии и культура*. Киев: Наукова думка.
- Гоббс, Т. (1989). *Избранные произведения* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Гоббс, Т. (2000). *Левіафан*. Київ: Дух і Літера.
- Гроций, Г. (1956). *О праве войны и мира*. Москва.
- Кант, И. (1965). *Сочинения в шести томах* (Т. 4, ч. 2). Москва: Мысль.
- Кант, И. (1966). *Сочинения в шести томах* (Т. 6). Москва: Мысль.
- Коменский, Я. А. (1963). Всеобщий совет об исправлении человеческих дел. В *Трактаты о вечном мире*. Москва: Соцэкгиз.
- Локк, Д. (1985). *Сочинения в трех томах* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Локк, Д. (1985). *Сочинения в трех томах* (Т. 2). Москва: Мысль.
- Локк, Д. (1988). *Сочинения в трех томах* (Т. 3). Москва: Мысль.
- Нарский, С. И. (1973). *Западноевропейская философия XVIII века*. Москва: Высшая школа.
- Пенн, В. (1963). Опыт о настоящем и будущем мире в Европе. В *Трактаты о вечном мире*. Москва: Соцэкгиз.
- Раселл, Б. (1995). *История западной философии*. Київ: Основи.
- Реале, Джованни, & Антисери, Дарио. (1996). Западная философия от истоков до наших дней (Т. 3. Новое время). Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис».
- Рорті, Р. (1998). Пріоритет демократії перед філософією. У Р. Рорті, *Пост-модерністський буржуазний лібералізм. Пріоритет демократії перед філософією*. Київ.

- Руссо, Ж.-Ж. (1969). *Трактаты*. Москва: Наука.
- Руссо, Ж.-Ж. (1963). Суждения о вечном мире. В *Трактаты о вечном мире*. Москва: Соцэкгиз.
- Сен-Пьер де, Ш. И. (1963). Избранные места из проекта вечного мира (в изложении Ж.-Ж. Руссо. 1760). В *Трактаты о вечном мире*. Москва: Соцэкгиз.
- Соловьев, Э. (1983). Политическая философия Томаса Гоббса. В *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. Москва: Наука.
- Соловьев, Э. (1991). Феномен Локка. В Э. Соловьев, *Прошлое толкует нас. Очерки по истории и культуре*. Москва: Политиздат.
- Спиноза, Б. (1957). *Избранные произведения* (Т. 1). Москва: Государственное издательство политической литературы.
- Субботин, А. Л. (1988). Какие идеалы Просвещения имеют ценность сегодня? В *Историко-философский ежегодник*. Москва: Наука.
- Федотов, Г. П. (1991). Рождение свободы. В *Судьба и грехи России* (Т. 1). Санкт-Петербург.
- Ashcraft, R. (1969). Faith and Knowledge in Locke's Philosophy. In John Yolton (Ed.), *John Locke: Problem and Perspectives*. Cambridge.
- Ashcraft, R. (1994). Locke's political philosophy. In Vere Chappel (Ed.), *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge University Press.
- Bailyn, B. (1967). *The Ideological Origins of American Revolution*. Harvard University Press.
- Becker, C. L. (1942). *The Declaration of Independence: A study in the History of Political Ideas*. New York: Vintage.
- Bennet, J. (1994.). Locke's philosophy of mind. In Vere Chappel (Ed.), *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge University Press.
- Brown, S. G. (1963). The Mind of Thomas Jefferson. *Ethics*, 73 (2), 79–99.
- Clarc, J. (1968). *War and Society in the XVII century*. Cambridge.
- Cranston, M. (1991). John Locke and the Case for Toleration. In John Horton, & Susan Mendus (Eds.), *John Locke. "A Letter concerning toleration" in focus*. London and New York: Routledge.
- Cox, R. (1960). *Locke on war and the peace*. Oxford.
- Dienstas, J. F. (1996). Serving God and Mammon: The Lockean Sympathy in Early American Thought. *The American Political Science Review*, 90 (3), 497–511.
- Dunn, J. (1969). The politics of Locke in England and America in the eighteenth century. In John W. Yolton (Ed.), *John Locke: problem and perspectives. A collection of new essays*. London: Cambridge University Press.
- Dunn, J. (1984). *Locke*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Dworetz, S. (1990). *The Unvarnished Doctrine. Locke, Liberalism, and American Revolution*. Durham and London: Duke University Press.
- Gough, J. W. (1991). The Development of Locke's Belief in Toleration. In John Horton, & Susan Mendus (Eds.), *John Locke. "A Letter concerning toleration" in focus*. London and New York: Routledge.

- Grant, R. W. (n. d.). *John Locke's Liberalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hartz, L. (1955). *The Liberal Tradition in America*. Harcourt, Brace and World.
- Huyler, J. (1995). *Locke in America. The Moral Philosophy of the Founding Era*. University Press of Kansas.
- Jolley, N. (1999). *Locke. His Philosophical Thought*. Oxford University Press.
- King, P. (1830). *The Life of John Locke with Extracts from His Correspondence, Journals and Common Place Books* (2 vols.). London: Henry Culburn and Richard Bentley.
- Laslett, P. (n. d.). Introduction. In J. Locke, *Two Treatises of Government*.
- Lowe, E. (1986). Necessity and will in Locke's theory of action. *History of Philosophy Quarterly*, 3, 149–163.
- Myers, P. C. (1998). *Our Only Star and Compass. Locke and the Struggle for Political Rationality*. London, Boulder; New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Nicholson, Peter. (1991). John Locke's Later Letters on Toleration. In John Horton, & Susan Mendus (Eds.), *John Locke. "A Letter concerning toleration" in focus*. London and New York: Routledge.
- Penn, W. (n. d.). *The Peace of Europe and other writings*. London.
- Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Polin, R. (1969). John Locke's Conception of Freedom. In John Yolton (Ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge University Press.
- Schouls, P. A. (1992). *Reasoned Freedom: John Locke and The Enlightenment*. Itaca: Conrell University Press.
- Shalhope, R. E. (1955). American Revolution. In Richard Wightman Fox, & James T. Kloppenberg (Eds.), *A Companion to American Thought*. Oxford UK & Cambridge USA.
- Snyder, D. C. (1986). Faith and Reason in Locke's Essay. *Journal of the History of Ideas*, 47 (2), 197–213.
- Souleyman, E. (1941). *The vision of world peace in XVII th and XVIII th century in France*. New York.
- Wills, G. (1979). *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*. Vintage Books.
- Yolton, J. (1968). *John Locke and the way of ideas*. London: Oxford University Press.
- Zarka, Y. C. (1999). The Foundation of Natural Law. *British journal for the History of Philosophy*, 7 (1), 15–32.
- Zuckert, M. P. (1994). *Natural Rights and New Republicanism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

2.1. Сутність наукової революції XVII ст. і роль філософії у формуванні модерної науки

Наукова революція XVII ст. – надзвичайно важлива подія в історії західної цивілізації. Саме в цей період постає сучасна (модерна) наука. До XVII ст. науки в сучасному розумінні цього слова не було. У цей період відбувається бурхливий розвиток наукового знання. У різних галузях природознавства, зокрема в астрономії, математиці, механіці, фізиці, виникають нові наукові теорії, які зрештою оформились у класичну науку Нового часу. І це стало головним результатом наукової революції XVII ст.

Проте, ведучи мову про революційні процеси в науковому пізнанні, треба мати на увазі, що йдеться не лише про кількісне зростання наукових знань і появу нових природничо-наукових теорій, йдеться про радикальну зміну філософських уявлень про світ, природу, про зміну тих філософських підвалин, на яких постають ці теорії, а також про радикальну зміну уявлень про природу самої науки, її методу, соціальної ролі, місця в житті людини. Разом з тим наукова революція означала радикальну зміну самого способу наукового мислення, що супроводжувалося переосмисленням його головних, базових категорій, як-от *матерія, рух, причина* тощо, а також появою низки нових. Без урахування цих аспектів неможливо повною мірою зрозуміти сутність і наслідки наукової революції XVII ст.

Наукова революція XVII ст. – безпрецедентне явище в історії людства, адже всі ці радикальні зміни відбулися за досить короткий

¹ Лекційні матеріали до магістерського курсу з такою самою назвою для студентів НАУКМА, за винятком підрозділу 2.4.

з історичного погляду проміжок часу². Початок наукової революції датують кінцем XVI ст., а саме 1543 р., коли було опубліковано славнозвісну працю Н. Коперника «Про обертання небесних сфер». А її завершення пов'язують з публікацією у 1687 р. праці І. Ньютона «Математичні начала натуральної філософії». Важливими віхами на шляху цих перетворень, безумовно, були дослідження одного з творців нової науки італійського вченого і мислителя Г. Галілея, зокрема його відома праця «Діалог про дві найголовніші системи світу» (1632 р.), а також наукові і філософські здобутки основоположника нової філософії Р. Декарта, серед праць якого особливої уваги заслуговують його «Міркування про метод» (1637 р.). У своєму дослідженні Б. Г. Кузнецов виділяє чотири головні етапи наукової революції: перший – Високе Відродження, коли елементи нової науки ще пов'язані з натурфілософією, другий – космологія і механіка Галілея, третій – фізика Декарта, і, нарешті, четвертий – динаміка Ньютона (Кузнецов, 1983, с. 321). Звичайно, коло учасників цього вкрай інтенсивного процесу становлення модерної науки набагато ширше. Серед творців нової науки – представники різних європейських країн і народів. І на цьому варто наголосити, оскільки наукова революція мала справді загальноєвропейський характер. Вона відбувалася у процесі постійного обміну думками, зіставлення різних підходів і принципів, суперечки навколо фундаментальних наукових і філософських понять. Детальний опис цього процесу, а також внеску, зробленого кожним з його учасників, можна знайти у фундаментальній праці італійських істориків філософії Д. Антисері і Дж. Реале (Антисері, 2002, с. 146–272).

Які причини наукової революції? У літературі можна знайти різні відповіді на це запитання, однак воно залишається не до кінця з'ясованим. Дослідники, фахівці з історії науки дають різні пояснення цим процесам. Але найголовніше, що треба зрозуміти: наукова революція XVII ст. не була ізольованим явищем. Вона – лише один із

² Ця швидкість, із якою на теренах Європи з'являється сучасна наука, насправді, позірна. Адже, як переконливо показав К. А. Свасьян, постання модерної науки стало результатом тривалого розвитку всієї європейської культури, поступової трансформації європейської ментальності, яка, починаючи з Римської доби, відбувалася впродовж всього Середньовіччя аж до Відродження, коли, власне, і були сформовані головні передумови наукового мислення (Свасьян, 2002).

аспектів тих грандіозних змін, які переживав західний світ у різних сферах життя – соціальній, політичній, економічній, релігійній, культурній. Наукова революція була щільно пов'язана з ними, а тому мають рацію ті, хто шукає її причини і передумови в цих різноманітних сферах. Важливим узагальненням такого роду пошуків стала книжка Л. М. Косаревої «Народження науки нового часу з духу культури» (Косарева, 1997). Але якщо вести мову про ті соціокультурні умови, в рамках яких відбувалося становлення нової науки, то треба визнати, що одним із суттєвих елементів тогочасної культури була релігія. І, безумовно, мають рацію ті дослідники, які стверджують, що наука Нового часу сформувалася у рамках релігійного світобачення. Дослідженню цього важливого аспекту формування нової науки присвячено чимало праць, зокрема, вже згадану книжку К. А. Свасьяна, в якій докладно проаналізовано поступове визрівання у рамках християнської релігії тих світоглядних елементів, які зробили можливою появу сучасної науки. Впливу християнської теології і метафізики на генезу нової науки присвячено ґрунтовні дослідження П. П. Гайденко (Гайденко, 1997) і М. А. Кисселя (Киссель, 1997). На парадоксальний характер взаємозв'язків між релігією і наукою вказує у своїй праці, присвяченій ньютонівській революції, французький історик Л. Верле (Verlet, 1996). У своєму дослідженні він дотримується відомої формули М. Гоше: *вихід із релігії через релігію*. Справа в тому, що одним із головних результатів наукової революції XVII ст. стало звільнення нової науки з теологічного полону, її незалежнення від релігії. І це попри той вплив, який християнська церква справляла на науку. Парадокс полягає в тому, що саме в рамках християнського світогляду сформувалися ті чинники, які спричинили «велике розлучення»: розрив між наукою і релігією.

Насправді ніякого парадокса тут немає, особливо якщо взяти до уваги той факт, що формування наукового мислення відбувалося не тільки в рамках теолого-схоластичної парадигми. Виникнення нової науки стало результатом поєднання і досить складного переплетіння різних течій в інтелектуальному житті Європи. На думку І. С. Дмитрієва, головними серед них були, по-перше, власне, теолого-схоластична, яка поєднувала оновлений католицизм і протестантський дискурс, по-друге, герметична, а також магіко-кабалістична

традиція³, і, нарешті, раціоналістична (Дмитриев, 1999, с. 175–192). Отже, наука спиралася на різні інтелектуальні традиції і поза цим, досить складним інтелектуальним контекстом годі зрозуміти її становлення. Однак, обговорюючи причини становлення нової науки, маємо брати до уваги не тільки його суто інтелектуальні передумови.

Можливо, не настільки явним, але тим не менш доволі важливим чинником становлення наукового мислення було мистецтво, особливо його бурхливий розвиток за доби Ренесансу. Прикладом тут може слугувати дослідження П. П. Гайденко щодо зв'язку між геометризацією фізичної природи, між утвердженням геометрії як головної науки у природознавстві і появою нового живопису, головним методом зображення в якому стала перспектива⁴ (Гайденко, 1987). Революційні зміни в живописі дослідниця розглядає на прикладі творчості Леонардо да Вінчі, видатного вченого і митця доби Відродження, який своє мистецтво художника перетворив на інструмент пізнання природи.

Однак чи не найважливіше значення для розуміння процесу формування модерної науки мали ті соціально-економічні умови, в яких воно відбувалося. Наукова революція XVII ст. значною мірою стала породженням радикальних змін в економічних умовах суспільного життя, що мали місце на той час у країнах Західної Європи. Як відомо, ці зміни були пов'язані з переходом від феодального типу економіки до капіталістичного. Такий перехід не міг не позначитися на всіх сферах цього життя, у тому числі на його інтелектуальній, духовній сфері. Ще К. Маркс вказував на зв'язок розвитку природничої науки з розвитком капіталізму. Цей зв'язок полягав у тому, що капіталізм породжує машинне виробництво, стимулює розвиток промисловості і спричинює бурхливий розвиток усіх продуктивних сил суспільства. Однією з таких сил і стає наука. Капіталізм неможливий без науки, оскільки вона – основа промислового виробництва. Отже, наукова революція була зумовлена революцією промисловою.

Варто зауважити, що на цей зв'язок вказував не тільки К. Маркс. Можна, зокрема, послатися на дослідження Б. М. Гессена (Гессен,

³ Про значення герметичної традиції і магії для становлення науки, зокрема такої її фундаментальної особливості, як орієнтація на практику, як властиве їй ставлення до знання як до інструменту панування над природою, див. у фундаментальному дослідженні Френсіс А. Єйтс (Йейтс, 2000).

⁴ Особливість методу перспективи полягала в тому, що задля правдивого зображення натури її почали ототожнювати із простором, його геометричними вимірами.

1934) і Р. К. Мертон (Merton, 1938), а також на фундаментальну працю Дж. Бернала «Наука в історії суспільства» (Бернал, 1956), у яких простежено зв'язок наукових досліджень із розвитком транспорту, військової справи, техніки, промисловості. Проте, розглядаючи соціально-економічні передумови наукової революції XVII ст., кажучи про зв'язок нової науки з розвитком капіталістичного виробництва, з промисловою революцією, треба розглядати ці процеси під кутом зору ширшої історичної перспективи. Йдеться не лише і не стільки про перехід від феодалізму до капіталізму, скільки про більш масштабні суспільні перетворення. У цей час відбувається значно радикальніший, більш глибинний процес, а саме перехід від традиційного суспільства до так званої техногенної (технологічної) цивілізації, в основі якої лежить науково-технічний прогрес.

Фактологічна сторона історичного процесу виникнення модерної науки, а також історія осмислення цього процесу з боку істориків науки добре висвітлені у ґрунтовній праці В. С. Кирсанова «Наукова революція XVII століття» (Кирсанов, 1987). Як слушно зазначає автор, визначальна роль у розумінні розвитку наукового знання цього періоду саме як наукової революції належала видатному французькому історичному філософії і науки О. Койре. Ще у 1939 р. у своїй відомій праці «Етюди про Галілея» О. Койре чітко заявив про становлення нової науки як про потужне інтелектуальне перетворення, про те, що підходи і методи дослідження природи у Галілея радикально відрізнялися від методів його попередників. А тому казати про прямі зв'язки з ними і якусь наступність тут немає можливості. «Койре був першим, хто чітко сформулював поняття наукової революції XVII ст.» (Кирсанов, 1987, с. 8), а також зробив першу спробу визначити сутність цієї революції та окреслити її головні риси. На думку французького дослідника, такими рисами були: 1) руйнування античного і середньовічного Космосу, тобто світу, ієрархічно влаштованого і якісно диференційованого, і заміна цього Космосу ідеєю відкритого, невизначеного у своїх масштабах (у принципі нескінченного) Універсуму, в якому всі речі належать одному рівню реальності; 2) заміна конкретного і розчленованого просторового континууму догалілеєвої фізики однорідним і абстрактним простором евклідової геометрії. Що означало, далі, 3) математизацію (геометризацію) природи, і, отже, математизацію науки. І, нарешті, важливою рисою наукової революції, на думку О. Койре, була 4) радикальна

зміна філософських основ наукового пізнання, а саме: відмова від аристотелівської наукової програми і повернення до платонізму. Саме така зміна у філософських основах науки, як уважав О. Койре, була пов'язана з її математизацією, слугувала філософським обґрунтуванням поєднання науки про природу (фізики) і математики (Койре, 1985, с. 130–131).

Щодо останнього пункту, то слід зауважити, що він викликав серед дослідників серйозні заперечення. Приміром, П. П. Гайденко у своїй книжці «Еволюція поняття науки (XVII–XVIII ст.)», погоджуючись із тим, що суттєвою рисою наукової революції була математизація наукового знання, з тим фактом, що головні творці нової науки (Коперник, Галілей, Кеплер, Декарт, Ньютон) були одностайні в тому, що «книга природи написана мовою математики», зауважує, однак, що таке підкреслювання ролі математики не означало простого повернення до платонізму. Адже і розуміння математики тут було інше, і характер її зв'язку з фізикою інакшим, ніж у Платона (Гайденко, 1987, с. 9). До речі, й сам О. Койре пізніше дещо відійшов від своїх поглядів, вважаючи, що революція XVII ст. означала певний альянс платонізму з філософією Демокрита.

Але, повертаючись до історії питання, можна сказати, що спочатку, завдяки переконливим аргументам О. Койре, наукову революцію XVII ст. трактували як рішучий розрив з усією попередньою традицією. Згодом історики науки почали виявляти багато спільного між новочасною і середньовічною наукою. Більш ретельні дослідження показали, що багато які з нових ідей були передбачені й заявлені ще середньовічними мислителями. Отже, між новою наукою і середньовічною традицією, згідно з цими дослідженнями, не було радикального розриву, навпаки, між різними етапами в історії наукового знання має місце наступність. Ба більше: лунали навіть думки, що такого явища, як наукова революція, взагалі не існувало. Однак у результаті тривалих дискусій⁵ запанував синтетичний погляд:

⁵ Досить красномовно ці дискусії описує у книжці «Пояснюючи світ: Витокі сучасної науки» видатний фізик, лауреат Нобелівської премії С. Вайнберг. Приєднуючись до цієї дискусії і відповідаючи тим історикам, які не бачили якісної відмінності між наукою минулих століть і тою, що виникає в XVII ст., він зазначає, що лише з цього часу ми маємо справу із сучасною наукою, що лише у фізиці й астрономії цього періоду ми можемо побачити риси науки нашого часу. Отже, «наукова революція все-таки була», робить висновок учений (Вайнберг, 2015).

в історії нової науки мали місце як революційні перетворення, певний розрив із традицією, так і наступність, певний зв'язок із нею. Нова наука спиралась на передумови, створені в попередні століття, але разом з тим демонструвала якісну відмінність від них, а її появу супроводжувалося глобальною перебудовою всієї системи наукових понять.

Важливе значення для глибшого розуміння сутності наукової революції відіграла праця Т. Куна «Структура наукової революції». Спираючись на детальне дослідження історії наукового пізнання, він показав, що науку слід розглядати не просто як поступовий, еволюційний рух до істини, але як явище, що проходить через періодичні революції. Такі революції в науковому пізнанні Т. Кун схарактеризував як «зміни парадигми». Під парадигмою він розумів визнані всіма науковими досягненнями, які впродовж певного часу дають для наукового співтовариства модель постановки та розв'язання наукових проблем (Кун, 1977, с. 11). Розвиток наукового знання в рамках загальноновизнаної парадигми Т. Кун визначав як «період нормальної науки». Але з часом парадигма втрачає здатність слугувати моделлю для розв'язання наукових проблем і відбувається революція – перехід до нової парадигми. Згідно з Т. Куном, парадигму слід розглядати не просто як певну теорію, а як цілий світогляд, у межах якого вона (теорія) існує. Таким чином, можна виділити, принаймні, три важливі аспекти парадигми: це, по-перше, загальна картина світу (природи), тобто певний світогляд; по-друге, це дисциплінарна матриця, що характеризується сукупністю переконань, цінностей, технічних засобів; і, нарешті, це загальноновизнаний зразок, шаблон для розв'язання наукових задач.

У подальшому ідеї Т. Куна розвинув І. Локатос, який увів поняття *науково-дослідницької програми* (Локатос, 2008, с. 217–231). Наукову революцію він розглядав як конкурентну боротьбу таких програм. До речі, саме спираючись на поняття науково-дослідницької програми, змальовує наукову революцію XVII ст. П. П. Гайденко. Вона, зокрема, зазначає, що всі ідеї, які передували теоріям новочасної науки, виникали спочатку в рамках і в термінах аристотелівської дослідницької програми, і лише з XVI–XVII ст. відбувається поступове витискання античних науково-дослідницьких програм новими, які створювалися на новому світоглядному (філософському)

фундаменті. За Гайденко, особлива роль у руйнуванні старої, аристотелівської програми належала Г. Галілею, але на розчищеному ним ґрунті постали нові, боротьба між якими і визначила характер і подальший перебіг наукової революції. Головними серед них були: 1) *картезіанська*; 2) *атомістична* (Гюйгенс, Гассенді); 3) *ньютонівська*; 4) *ляйбніцевська* (Гайденко, 1987, с. 17). Причому тривалий час головна конкуренція відбувалася між картезіанською і ньютонівською програмами. На континенті панувала картезіанська, на островах – ньютонівська. Зрештою перемогла остання ⁶. Важливість поняття науково-дослідницької програми, на думку П. Гайденко, полягає в тому, що воно поєднує теоретичні та світоглядні установки і, отже, дає змогу зрозуміти роль філософії у процесі її формування.

Слід зазначити, що Новий час, особливо XVII ст., є надзвичайно цікавим із цього погляду, а історико-філософські дослідження цього періоду дають змогу пролити додаткове світло на проблему співвідношення філософії і науки. І це зрозуміло, адже наука, що перебуває у процесі свого становлення або радикального оновлення, наочно демонструє характер своїх зв'язків із філософією, свою залежність від тих філософських ідей, що утворюють її онтологічний і методологічний фундамент. Коли наука сформована, а її філософські передумови сформульовані (період так званої нормальної науки, за Т. Куном), тоді виникає ілюзія, що наука взагалі не потребує філософії. І тоді цілком виправданими виглядають заяви про неефективність філософії, про те, що вона взагалі не має жодного стосунку до науки. Такі заяви можуть бути виправданими в період, коли суперечки про базові філософські принципи припиняються і науковці починають їх сприймати як щось саме собою зрозуміле, як елементи звичайного здорового глузду. Але в період революційних змін, коли відбувається перехід від старої до нової парадигми, або коли активно конкурують між собою різні науково-дослідницькі програми, увага до філософських засад (суперечка про принципи) стає вкрай актуальною. Власне таку ситуацію ми і спостерігаємо в умовах становлення новочасної (модерної) науки. Як переконливо свідчить Б. Г. Кузнецов, «у XVI–XVII ст. вплив філософських узагальнень на розвиток при-

⁶ У науковій літературі, однак, поширення набув термін «картезіансько-ньютонівська парадигма», який означає, що насправді відбувся певний синтез двох програм, синтез, який став визначальним для всієї модерної науки.

родознавства був широким і надзвичайно важливим» (Кузнецов, 1983, с. 331).

З іншого боку, як відомо, найголовнішою ознакою новочасної філософії є її принципова орієнтація на науку. Наука стає головним об'єктом філософської рефлексії, а проблеми наукового пізнання, проблеми наукового методу серед інших філософських проблем висувуються на перший план. І це не дивно: наука в цей період об'єктивно виходить на перший план в інтелектуальному житті Європи, набуває все більшої ваги в суспільному житті більшості економічно і політично розвинутих європейських країн⁷. Однак філософія не просто рефлектувала щодо цих процесів, вона була їх активним учасником. Нова наука потребувала відповідного філософського, онтологічного і методологічного ґрунту. І новочасна філософія дала їй такий ґрунт. Потрібно ще раз наголосити: філософія брала активну участь у становленні нової науки. Недарма активними учасниками наукової революції були не тільки видатні науковці, вчені, а й філософи. Серед них Ф. Бекон, Р. Декарт, П. Гассенді, Б. Паскаль, Г. Ляйбніц. Більшість із них були водночас видатними математиками, фізиками і механіками. З іншого боку, такі видатні природодослідники, як Г. Галілей або І. Ньютон, відомі передусім як автори суто наукових теорій, були водночас і філософами, методологами. Як слушно зауважує П. П. Гайденко, діалог Галілея «Про дві головні системи світу» – «це по суті філософсько-методологічне і, що не менш важливо, світоглядне обґрунтування експериментально-математичного природознавства» (Гайденко, 1987, с. 10). Так само є сенс говорити не тільки про фізику або механіку Ньютона, а і про його філософію, метафізику. Щоправда, коли мова йде про І. Ньютона, то його приклад, на перший погляд, не зовсім вдалий, адже Ньютон увійшов до історії науки з його відомим заклик: *фізика, стережись метафізики!* Саме на Ньютона дуже часто посилаються позитивістськи налаштовані історики науки, які доводять, що сутність наукової революції XVII ст. якраз і полягала у звільненні науки (фізики) від пут філософії (метафізики).

І в цьому є певна рація, адже одним із головних результатів наукової революції XVII ст. було становлення науки як автономної, тобто незалежної від релігії і філософії сфери пізнавальної діяльності.

⁷ Детальніше про це: (Гусев, 1991, с. 89–104).

Наука звільняється з-під влади церкви, здобуває право на самостійне, незалежне від релігійних догматів шукання істини, але так само наука виходить із лона натурфілософії, відокремлюється від неї. Наука здобуває власний метод і властиві лише їй форми раціональності. На відміну від філософського ширяння думки в царині вічних сутностей, наука змушена обмежувати свої дослідження сферою фактів, спиратися на досвід, результати наукових спостережень і експериментів.

Власне це і мав на думці І. Ньютон. Саме проти такого вільного ширяння думки він виступав, коли попереджав про небезпеку перетворення фізики на метафізику. Але все це не означає, що фізика взагалі не потребує метафізики, що вона не ґрунтується на певних метафізичних припущеннях або не потребує філософської рефлексії щодо тих базових уявлень про природу речей, на які вона спирається. Про цей необхідний зв'язок фізики і метафізики, науки і філософії з особливою переконливістю писав той-таки О. Койре, зокрема у своїй відомій статті «Про вплив філософських концепцій на розвиток наукових теорій» (Койре, 1985, с. 12–27). Спираючись на конкретний аналіз формування базових понять нової науки, він показав, що наукова думка ніколи не була відокремлена від філософської, що великі наукові революції завжди визначалися радикальною зміною філософських позицій, що «наукова думка ніколи не розвивається у вакуумі, але завжди перебуває у рамках фундаментальних принципів, аксіоматичних очевидностей, що належать власне філософії» (Койре, 1985, с. 15). І справа не тільки в тому, що філософські ідеї слугують своєрідним будівельним риштованням, яке після завершення побудови нової теорії можуть прибрати і справді прибирають наступні покоління вчених. Річ у тім, що певна філософія завжди була і залишається необхідною умовою існування самої науки. Певні філософські ідеї, так би мовити, входять у сформульовані наукою закони, слугують їх необхідною умовою. О. Койре наводить чимало прикладів, які доводять слушність цього твердження.

Скажімо, сформульовані Г. Галілеєм і Р. Декартом закон інерції, поняття прямолінійного і рівномірного руху, які згодом стали основою механіки І. Ньютона, були б неможливі в умовах завершеного і замкненого в собі космосу Аристотеля. Ці поняття і закони стають можливими лише в рамках уявлень про світ як безмежний, у принципі

безконечний простір, за умов «розривання кола» й інфінітизації Всесвіту. Проте, як зазначає О. Койре, така інфінітизація не була узагальненням емпіричних даних, наукових дослідів або експериментів, вона «стала справою “чистого” філософа Джордано Бруно» (Койре, 1985, с. 19). А до нього, додамо від себе, М. Кузанського. Те саме стосується уявлень про природу простору, що набули фундаментального значення для нової фізики, зокрема поняття абсолютного простору у І. Ньютона. Це поняття мало суто філософський, метафізичний характер, але саме воно робило можливим поняття інерційного руху. Показовою тут є суперечка між Ньютоном і Ляйбніцем. Як відомо, Ляйбніц заперечував існування абсолютного простору і саме тому, зауважує О. Койре, так ніколи й не зрозумів істинний смисл принципу інерції. Однак головне тут те, що «велика битва між Ляйбніцем і Ньютоном... мала в своїй основі протилежність їхніх теолого-метафізичних позицій» (Койре, 1985, с. 14).

Підсумовуючи, можна сказати, що у своєму становленні модерна наука спирається на певні світоглядні й методологічні засади, усвідомлення і обґрунтування яких є справою філософською. І коли творці нової науки, автори нових наукових теорій виходили на цей рівень наукової проблематики, вони з необхідністю зверталися до філософії або самі ставали філософами. Нова наука потребувала нової онтології і нової методології, але їх обґрунтування було завданням і справою філософії.

Однак не тільки. Філософія постає також як своєрідна форма *самоусвідомлення науки*. Як зазначає М. А. Киссель, «своєрідність і разом з тим неминуща цінність філософії XVII ст. полягає в тому, що вона була першою історичною формою, в якій знайшла своє вираження самосвідомість науки» (Киссель, 1983, с. 355). Філософи, таким чином, не тільки брали активну участь у формуванні нової науки, вони водночас осмислювали, усвідомлювали і формулювали її особливості, специфічне місце науки у суспільному, загальнолюдському житті. Саме завдяки зусиллям філософів було сформовано образ нової науки, головним для якого було її розуміння: 1) як *автономної* (незалежної від церкви, релігійних догм і філософських авторитетів) сфери інтелектуальної діяльності; 2) як певного типу пізнання, що спирається на *власний метод*, відмінний від філософських спекуляцій (експеримент і математичний аналіз); 3) як пізнання

природи, головною процедурою якого стає *вимірювання*, або, іншими словами, об'єктом якого є властивості, що підлягають кількісному визначенню; 4) як системи *об'єктивного* знання, знання, нейтрального щодо системи людських цінностей; 5) як пізнання природи, що характеризується принциповою *орієнтацією на практику*, визначальною рисою для якого стає *союз науки і техніки*. І нарешті, 6) розуміння науки як *соціального інституту*. Ось далеко не повний перелік тих рис нової науки, про які у своїх творах писали філософи Нового часу. Сукупність цих рис дає змогу говорити про модерну науку як принципово нове явище, явище, якого до XVII ст. справді не було і виникнення якого стало справжньою революцією в інтелектуальному житті західного світу⁸.

Ця революція, як зазначено, супроводжувалася світоглядною революцією, радикальної зміною уявлень про природу, про світ, який оточував людину. А тому одним із головних результатів наукової революції стало формування принципово нового образу світу, або так званої *наукової картини світу*. Назагал цей процес означав: 1) перехід від антропоморфного, ієрархізованого і якісно структурованого світу Аристотеля (античного космосу) до світу однорідної у своїй матеріальності природи; 2) перехід від скінченного і завершеного в собі космосу до безмежного (нескінченного) як у часі, так і просторі універсуму; 3) перехід від антропоморфного, живого й одушевленого світу до позбавленої душі, суто механічної природи; 4) відмову від телеологічного принципу, заперечення кінцевої причини й утвердження лише механічного, зовнішнього детермінізму; 5) перехід від геоцентричної системи світу, нерухомим центром якого є Земля, до геліоцентричної системи і, далі, до системи світу, що складається з безлічі світів, кожний з яких має власний центр.

Нові уявлення про світ, нове бачення природи, яке принесла із собою наукова революція, – все це мало незвичний, багато в чому парадоксальний характер і потребувало обґрунтування. Значну частину аргументів давали самі наукові дослідження (скажімо, застосування Галілеєм телескопа у дослідженні об'єктів Сонячної системи дало великий масив даних, які свідчили на користь системи Коперника), але значна кількість аргументів не випливала прямо із наукових

⁸ «У XVII ст. сформувалося нове поняття науки, яке відрізнялося від того, яке було в античності, й від того, що існувало в середні віки» (Гайденко, 1987, с. 12).

експериментів і спостережень, оскільки мала характер філософських, метафізичних припущень. Таким чином, тягар світоглядного обґрунтування нової науки значною мірою лягав на плечі філософії. Зрозуміло, що все це потребує більш детального і конкретного розгляду. Але тепер, підсумовуючи, можна сказати, що головна роль філософії у становленні нової науки якраз і полягала у її світоглядному (онтологічному) і методологічному обґрунтуванні, а також у філософському осмисленні природи нової науки і властивого їй способу пізнання.

2.2. Образ нової науки у філософії Нового часу. Ф. Бекон, Р. Декарт, Г. Ляйбніц

Концепція нової науки у філософії Ф. Бекона

Головна заслуга Ф. Бекона полягає в тому, що він був першим серед філософів Нового часу, хто усвідомив характер нової епохи і значення науки для суспільного розвитку. Багато хто з істориків філософії вважають Ф. Бекона представником Ренесансу (Пізнього англійського Відродження). І справді, Ф. Бекон – ще цілком ренесансна особистість, за змістом своїх натурфілософських ідей він цілком може бути віднесений до попередньої доби Відродження. Але той факт, що він у своїх творах виступив, за словами К. Поппера, як «натхненник промислової революції», як предтеча і співець індустріальної ери, безсумнівно, робить його представником нової доби, тож потрібно розглядати Ф. Бекона як новочасного філософа. З Беконом, як зазначають Д. Антисері і Дж. Реале, в історії Заходу виникає нова інтелектуальна атмосфера (Антисері, 2002, с. 277).

Головна тема філософських праць Ф. Бекона – наука. Наука та її значення для людини, наука та її місце в суспільному житті. Головний здобуток цих творів – філософське обґрунтування науково-технічного прогресу як основи суспільного розвитку й необхідності експериментального дослідження природи. У своїх працях Ф. Бекон розробив і запропонував суспільству масштабну програму «Великого відновлення наук», піднесення їх на той рівень, на якому вони відповідали б завданням нової епохи. Разом з тим, тут було запропоновано

концепцію нової науки, описані її головні риси. І слід сказати, що бачення Ф. Беконом образу нової науки виявилось по-справжньому пророчим. Програма, яку прагнув запропонувати суспільству Ф. Бекон, мала складатися з кількох частин: першу частину становила опублікована у 1623 р. праця «Про гідність та примноження наук», другу – «Новий органон»⁹ (1620), роль третьої частини мала виконувати незавершена праця «Природна та експериментальна історія для заснування філософії, або Явища Всесвіту». До кола праць, присвячених науці, треба також віднести соціальну утопію «Нова Атлантида», написану у 1624 р., але опубліковану посмертно у 1627 р.

Ф. Бекон не був ученим, про філософію писав як лорд-канцлер, а його програма «Великого відновлення» нагадує радше програму політичного (державного) діяча, проте він по праву «посідає видатне місце не тільки в історії філософії, а й історії наукового знання загалом» (Антисери, 2002, с. 277).

У своїх творах Ф. Бекон досліджує роль науки у житті суспільства і в історії людства. Звернення до історії йому було потрібно для того, щоб зрозуміти ті причини, через які наука перебуває, за його оцінкою, у жалюгідному стані і, отже, не відповідає тих високим завданням, які поставив перед нею час. Ці причини необхідно з'ясувати, щоб вони не завадили поступу наукових знань у майбутньому, щоб вони не стали перешкодою для реалізації його програми «Великого відновлення». Власне, з дослідження цих причин він і починає свій «Органон».

Головними причинами неуспіху всієї попередньої науки, на погляд Ф. Бекона, були такі: 1) споглядальний характер науки, її відрив від потреб реального життя і практики; 2) авторитарний характер, властивий науковому пізнанню, його схилення перед авторитетами; 3) залежність від релігії, в тому числі переслідування вчених на релігійному ґрунті; 4) нехтування філософією природи; 5) книжний характер науки (особливо середньовічної), коли головним своїм завданням науковці вважали аналіз святих текстів і коментування видатних філософів (Аристотеля); 6) відсутність правильного методу.

Щодо споглядального характеру науки, то цю ваду мала передусім антична філософія. Давньогрецькі філософи, пояснює свою думку Ф. Бекон, були як діти, вони більше займалися балаканиною,

⁹ *Novum Organum* – розширена латинська версія англійського варіанта книжки.

ніж реальними справами. Нехтування реальними (практичними) потребами життя знайшло своє обґрунтування в метафізиці Аристотеля, у його вченні про ієрархічну будову знання. Те знання, що пов'язане з практичними потребами, отримало у Аристотеля назву мистецтва (техне). Воно посідає нижчий рівень у цій ієрархії порівняно з теорією, найвищим рівнем знання. Теорію Аристотель характеризує як споглядання істини. Вона не пов'язана з іншими цілями і є шуканням істини заради самої істини. Однак таке відокремлення теорії від практики зумовлює занепад самої теорії: не отримуючи запитів від цієї практики, вона приречена на застій.

Найпершою і найголовнішою умовою розвитку і піднесення науки, як вважає Ф. Бекон, є правильно визначена мета. Саме брак належного розуміння такої мети був однією з причин неспіху попередньої науки. Наукове пізнання, на думку філософа, існує не задля задоволення власного розуму, не задля змагання (щоб перевершити інших), не задля слави або пошани, не задля прибутку тощо, а заради життя та його користі. «Справжня і належна мета наук не може бути іншою, ніж забезпечення людського життя новими відкриттями і благами» (Бекон, 1972, с. 45). Наука не може бути самоціллю, вона – лише засіб, мета якого – користь людини, збагачення її життя новими винаходами.

Головне завдання, яке стоїть перед наукою, – це збільшення влади людини над природою, це справжнє панування над нею. Людина має за допомогою науки опанувати природу, підкорити її собі, стати справжнім творцем. Існує два головні устремління людини, стверджує Ф. Бекон: устремління *до пізнання і до могутності*. Ці устремління збігаються, або, точніше, перше є умовою другого. Звідси відомий афоризм Ф. Бекона: *«Знання – це сила»*.

Зв'язок науки з практикою, із практичними потребами людини реалізується через техніку, яка створюється на основі наукових знань. Звідси: *союз науки і техніки* як визначальна риса нової науки. І це зрозуміло, адже техніка від самого початку пов'язана із практикою, із практичними потребами людини. І тут варто зазначити, що Ф. Бекон демонструє цілком новий погляд на техніку порівняно з Аристотелем. Якщо у Аристотеля, як уже зазначено, техніка (техне, мистецтво) являє собою нижчий порівняно з теоретичною наукою рівень знання, то у Бекона вони рівноцінні. Ба більше: техніка через

зв'язок із практикою навіть стоїть вище за книжну науку. Ф. Бекон закликає продати книжки, залишити Мінерву і муз і присвятити себе служінню Вулкану. Наука має вийти з монастирів і університетів, вона має піти до майстерень, хімічних лабораторій. Нова наука, на відміну від старої книжної, шкільної науки (схоластики), має орієнтуватися передусім на техніку, адже її призначення і полягає в тому, щоби бути основою технічних винаходів. І якщо раніше ці винаходи робили випадково, то в союзі з наукою вони набудуть цілеспрямованого і систематичного характеру. І саме це стане основою небаченого процвітання і безмежних можливостей людини.

Як відомо, протиставлення науки (теорії) і техніки у Аристотеля базувалося на протилежності понять природного і штучного. Техніку вважали чимось штучним, і, як така, вона – лише уподібнення природі, певне наближення до неї. Оскільки природу розглядали як творіння Бога, а техніку – як творіння людини, то у своїх технічних винаходах людина здатна лише наслідувати Бога. Але тепер Ф. Бекон бачить інше завдання, що стоїть перед людиною, а отже, й іншу роль, яку відіграє в її житті техніка. Це завдання полягає в тому, щоб підкорити природу людині, перетворити її, потрясти до основ. Спираючись на науку і техніку, людина має зрівнятися з Богом, здобути божественну могутність.

Однак, коли ми кажемо про зв'язок науки і техніки, про використання досягнень теоретичної науки задля практичних потреб людини, то йдеться передусім про філософію природи, або природознавство. Нехтування філософією природи стало одною з головних причин застою у філософії, того, що в ній немає якогось відчутного прогресу. І це зрозуміло, адже, за Ф. Беконом, саме філософія природи є справжнім фундаментом наукового пізнання, справжньою матір'ю всіх наук. Однак «цю велику матір наук негідним чином було зведено до обов'язків служниці», – пише він (Бекон, 1972, с. 44). В античній філософії лише нетривалий період був пов'язаний з її справжнім розквітом. Цей період він пов'язує передусім із натурфілософією Демокрита. Однак уже у римлян її місце заступили моральна філософія і політика. А після того, як християнська віра поширилася серед язичників, кращі уми присвятили себе теології. Однак відірвана від свого коріння наука не може повноцінно розвиватися. Навіть мораль і політика змушені ковзати поверхнею, якщо відриваються від свого природного фундаменту.

Ф. Бекон зазначає, що саме панування у середні віки теології і мракобісся призвело до повного занепаду наук. Він рішуче виступає проти переслідувань філософів і науковців церквою. Спираючись на концепцію подвійної істини, він доводить, що наука і теологія не можуть суперечити одна одній. Запевняючи богословів, що розвиток науки нічим не загрожує релігії, оскільки царина божественного й царина природного зовсім різні, Ф. Бекон вимагає свободи для наукового мислення, обстоює суверенність людського розуму. І ці погляди цілком збігалися з поглядами іншого мислителя цього періоду, одного з творців нової науки Г. Галілея. Так само, як і Ф. Бекон, італійський учений виходив із того, що наука і віра ґрунтуються на різних засадах і мають різні завдання. Основу віри становить авторитет Святого письма, головне призначення якого – спасіння душі. Воно має вказати людині, як потрапити на Небо, завдання ж науки інше, воно, переконує вчений, у пізнанні того, як це небо влаштовано. І Ф. Бекон, і Г. Галілей були одностайними у розумінні науки як вільного від релігійних догматів пізнання природи.

Важливою вадою усієї попередньої філософії і науки, особливо середньовічної, на думку Ф. Бекона, був її авторитарний характер, властиве їй схиляння перед авторитетами. Посилання на авторитет (чи то святих отців, чи то видатних філософів) уважалося головним аргументом у наукових суперечках щодо істини. Але ж «істина – донька часу, а не авторитету», – стверджує він (Бекон, 1972, с. 48). Наука не може рухатися уперед, увесь час озираючись назад, упадаючи перед авторитетами. Середньовічні філософи керувалися максимумом: чим давніше, тим істинніше. Але така думка унеможлиблює будь-яке новаторство, робить неможливим поступ наукового пізнання.

Однак чи не найголовнішою причиною нерозвиненості всієї попередньої науки була відсутність належного методу. Більшість філософів минулого або взагалі не користувалися якимось методом, або використовували метод неправильний, хибний. Той метод, якого дотримувалися більшість учених, був запозичений у схоластів. Він мав спекулятивний характер, оскільки залишав поза увагою чуттєвий досвід. За основу йому правила логіка Аристотеля – діалектика. Однак ця логіка не тільки не корисна для наукового дослідження природи, а й навіть шкідлива. Здатна лише роз'яснювати вже відоме,

вона не веде до нових відкриттів. Ба більше, надає форми доведеності всіляким сумнівним твердженням і забобонам. Однак висновки, що ґрунтуються на хибних поняттях, нічого не варті. І, можливо, найголовніша вада схоластичної логіки, на думку Бекона, полягала в тому, що вона мала справу лише з термінами, словами, тоді як істину треба шукати в самих речах. Істина міститься у самій природі, а способом безпосереднього спілкування з нею може бути лише чуттєвий досвід, експеримент.

Отже, нова наука потребує нового методу. Цей метод має бути методом наукових відкриттів, засобом творчого розвитку наукових знань. Основою цього розвитку має слугувати експериментальне дослідження природи, а логікою, що забезпечує цей розвиток, має бути індуктивне узагальнення експериментальних даних.

Створення нового методу Ф. Бекон, таким чином, пов'язує із реформуванням старої, схоластичної, власне аристотелівської логіки. Символічно, що його філософська праця, в якій він реалізує це завдання, має назву «Новий Аргонон» на противагу відомому «Органону» Аристотеля.

Отже, на основі критичного аналізу попередньої філософії Ф. Бекон розробляє концепцію нової науки, головними пунктами якої були: 1) єдність теорії і практики, принципова орієнтація науки на практичні потреби людини; 2) союз науки і техніки, завдяки якому наука стає основою технічного прогресу; 3) перетворення філософії природи (природознавства) на основу, фундамент усієї системи наукового знання; 4) досвідне, експериментальне пізнання природи. Однак є ще один вкрай важливий пункт, який характеризує цю концепцію, – йдеться про інституалізацію науки та її державну підтримку.

Уже зазначено про те, що Ф. Бекон ставить до науки, до проблеми її піднесення і розвитку як державний діяч, як урядовець. Оскільки від розвитку науки залежить благо всього суспільства, вона, на думку філософа, не може бути справою окремих приватних осіб або невеликих товариств (шкіл). Вона потребує державної підтримки і суспільного контролю. Суспільне значення науки, таким чином, спричинює її перетворення на соціальний інститут, процес її інституалізації. Суспільство має керувати роботою цього інституту і забезпечити її матеріально. Ф. Бекон був першим, хто це зрозумів. Держава, вважав він, має виділяти на розвиток науки коштів не менше,

ніж на роботу таємної поліції і розвідки. Адже розкриття наукових таємниць не менш важливе, ніж політичних. Для розвитку науки потрібні нові, забезпечені державою об'єднання науковців. Потрібні журнали, в яких вони повідомляли б про нові досліди і відкриття. Потрібні спеціально прилаштовані будівлі для організації наукових досліджень, бесід і навчання. Вчені потребують певних привілеїв, вони повинні мати певний соціальний статус і матеріальну винагороду. Крім того, розвиток науки потребує відповідної підготовки наукових кадрів і видання нових книжок.

Усі ці аспекти функціонування науки як соціального інституту Ф. Бекон детально описав у відомій праці «Нова Атлантида», яку інколи розглядають як своєрідну соціальну утопію. Але з погляду подальшого розвитку науки в європейських країнах ця утопія виявилася радше правдивим передбаченням. До речі, не минуло і пів століття від дня публікації цієї книжки, як перші наукові товариства з'являються в Англії і Франції. І, як зазначають історики, саме «Нова Атлантида» стала їх своєрідним прообразом. Д. Антисері і Дж. Реале, приміром, наводять уривок із першого опису історії Королівського товариства, яке належало єпископу Томасу Спраті. У цьому описі автор, віддаючи належне ролі Ф. Бекона в цій історії, зазначає: «Я згадаю лише велику людину, котра мала ясне бачення всіх можливостей, що відкривав цей новий заклад: я маю на увазі лорда Бекона. В його книжках повсюдно розсіпані переконливі аргументи на захист експериментальної філософії і найліпші вказівки, як її розвивати: він виклав їх із таким мистецтвом... що жодний інший твір не годився б для того, щоб стати вступом до історії Королівського товариства». І можна погодитися з думкою італійських істориків, що «Королівське товариство є найбільшим пам'ятником Френсісу Бекону» (Антисері, 2002, с. 276).

Якщо звернутися до змісту «Нової Атлантиди», то в ній описано життя неіснуючого острова Бенсалема, на який через кораблетрощу потрапляють мореплавці. Бекон описує успішну країну, розташовану на цьому невідомому острові. Процвітання і могутність цієї країни зумовлені високим рівнем і високим статусом науки в ній. Центральною установою тут є Дім Соломона, своєрідний аналог Академії наук, головне завдання якого – збирання, систематизація і практичне застосування наукових відкриттів.

Дім Соломона – це не просто товариство вчених, що провадять наукові дослідження, це *науково-промисловий комплекс*, який реалізує єдність науки і виробництва, теорії і практики. До цього комплексу входять рудники для видобутку металів і створення нових матеріалів. Тут є спеціальні башти для спостереження за Сонцем та використання його енергії. У розпорядженні Дому Соломона є приміщення для штучного відтворення різноманітних явищ природи (блискавок, грому, зародження живих істот), є різного роду двигуни, які використовують сили вітру, води, є сади, городи, заповідники для вивчення тварин, рослин і виведення нових порід. Завдання перед ними одне: змусити природу ефективніше забезпечувати потреби людини. До складу цього комплексу входить виробництво і конструювання різних машин і механізмів, придатних для всіх видів руху, в тому числі підводні й повітряні апарати. Таким чином, випереджаючи свій час, Ф. Бекон розглядає науку як *потужну продуктивну силу* суспільства.

У книжці також детально описано функції академіків, найважливішими серед яких були збирання і вивчення інформації про наукові досліді у всьому світі, систематизація й узагальнення цієї інформації, підготовка учнів. Учені посідали поважне місце у суспільстві, яке ставилося до них із великою повагою, надаючи різноманітні привілеї.

Ми спеціально зупинилися на змісті «Нової Атлантиди», щоб показати масштабність проекту Ф. Бекона, продемонструвати, наскільки він випереджав свій час і наскільки цей проект виявився справді пророчим. До речі, щодо назви цієї праці. Цілком зрозуміло, що йдеться про Атлантиду, описану ще Платоном, острів, мешканці якого досягли небувалої могутності. Ф. Бекон був палким прибічником атлантичної ідеї, мріяв про те, щоб у майбутньому повторити досягнення атлантів, на основі розвитку науки і техніки.

Але якщо «Нова Атлантида» слугувала прообразом майбутніх наукових інститутів і товариств, то праця англійського філософа «Про гідність та примноження наук» була першою спробою дати енциклопедичний огляд усіх людських знань і, таким чином, накреслити напрями, в яких має розвиватися наука. Ця спроба надихнула чималу кількість його послідовників на створення всеохопних енциклопедій, серед яких Г. Ляйбніц, а також відомі французькі

енциклопедисти доби Просвітництва Д. Дідро і Д'Аламбер. До речі, у вступній статті до славнозвісної французької «Енциклопедії» Д'Аламбер посилається саме на Ф. Бекона і наводить детальну схему його системи наук.

Як зазначає автор багатотомної «Історії нової філософії» німецький історик Куно Фішер¹⁰, беконівська програма *Великого відновлення наук* складалася з двох взаємопов'язаних аспектів: *Органону* й *Енциклопедії*. Якщо перший мав дати знаряддя, інструмент побудови нової науки, то другий – намалювати образ або план самої будівлі. Цей план і став головним змістом його праці «Про гідність та примноження наук». Обидві праці ідуть поруч і перебувають у взаємному зв'язку. «Органон» у багатьох позиціях спирається на «Енциклопедію», а «Енциклопедія» на «Органон» як на нову, потрібну їй логіку. Оновити науку – спільне завдання для обох.

Розробка «Енциклопедії», крім іншого, мала на меті подолання суттєвої вади попередньої науки, яка полягала у відсутності належного зв'язку між її частинами (окремими науками). Неуспіх і безплідність усієї попередньої філософії і науки значною мірою були зумовлені роздрібненістю, відгородженістю наук одна від одною, браком належної комунікації між ними. Тому Ф. Бекон прагнув побудувати науку як єдине ціле, як систему, частини якої внутрішньо пов'язані між собою. Його «Енциклопедія» і була спробою створити таку систему. Причому система, запропонована Ф. Беконом, вигідно відрізнялась від тої ж таки Енциклопедії французьких просвітників, зокрема тим, що будувалась не як словник, за алфавітним принципом, а як «логічна агрегація» (К. Фішер). Хоча, як слушно зауважує німецький історик, беконівська енциклопедія, строго кажучи, також не була системою, оскільки за її основу було взято зовнішній для самої науки психологічний принцип: основою для розподілу і класифікації наук тут слугують пізнавальні здібності людини або її душевні сили¹¹.

Такими силами, за Беконом, є *пам'ять, уява і розум*. Відповідно існує три способи відображення дійсності: *історія, поезія* і, власне, *наука*. Щодо історії поезія – це фікція, порівняно з наукою – мрія.

¹⁰ Аналізу філософської творчості Ф. Бекона К. Фішер присвятив окремий, 10-й том своєї «Історії» (Фішер, 2003).

¹¹ Хоча треба взяти до уваги, що йдеться лише про перший і загальний поділ знання, у подальшому Ф. Бекон враховує ту обставину, що кожна його галузь має свою предметну сферу.

Отже, залишаються два головні способи пізнання: історія і наука. Історія, своєю чергою, поділяється на природну історію та історію суспільства. А далі, оскільки суспільство складається з церкви і держави, маємо історію церкви і громадянську історію.

Тепер щодо співвідношення історії і науки. Історія слугує описом людського досвіду¹². Вона має справу з фактами, наука шукає причини. Історія повзає по землі, джерела ж, які шукає наука, лежать або глибше, або вище. Отже, наука, за Беконом, є пізнанням речей, згідно з їх причинами. Оскільки причини речей можуть бути або надприродними, або природними, знання цих причин поділяють на теологію одкровення і власне науку, або філософію. Бог, однак, може бути і предметом філософії, проте її головні предмети – природа і людина. Таким чином, філософія складається з природної теології, філософії природи (натурфілософії) і антропології. Причому лише природа досягається людським розумом безпосередньо, два інші предмети – опосередковано. Про Бога ми дізнаємося через природу, про себе – завдяки рефлексії. А в основі тут – саме філософія природи. І такий висновок цілком відповідає загальній концепції *Великого відновлення наук*.

Однак в енциклопедичній системі Ф. Бекона йдеться ще про одну науку, яка претендує на роль такої основи. Це так звана перша філософія (*philosophia prima*).

Які аргументи змушують Ф. Бекона говорити про цю науку і що вона собою являє? Як зазначено раніше, всі наукові знання, згідно з його філософією, є розкриттям природних причин, що дістають теоретичний вияв у вигляді аксіом. Оскільки існують загальні або спільні для всіх наук аксіоми, має існувати і окрема наука, яка б робила їх своїм предметом. Це деяка фундаментальна філософія, що має слугувати основою всіх інших наук і забезпечувати їх єдність. Це той відтинок на шляху пізнання, за яким дороги (окремі науки) починають розходитися, але на цьому відтинку вони ще єдині. Всі інші науки виростають із неї як гілки дерева із одного стовбура. А тому «необхідно припустити, – пише Бекон, – одну загальну науку, яка була б матір'ю всіх інших наук» (Бекон, 1971, с. 210). Отже, маємо суперечність, деяку неузгодженість, на яку у своєму дослідженні, зокрема,

¹² «Історію і досвідне знання, – зазначає Ф. Бекон, – ми розглядаємо як єдине поняття» (Бекон, 1971, с. 157).

вказує К. Фішер. Він зазначає, що ця неузгодженість особливо яскраво проявляється, коли порівняємо «Енциклопедію» із «Новим органом»: «Тут неодноразово і досить настійливо стверджується, що фізика – це основа всіх наук. В “Енциклопедії”, навпаки, фізика визнає зверхність метафізики і утверджує себе на основі науки – так званої першої філософії, про яку, як і про метафізику, “Новий орган” майже мовчить» (Фішер, 2003). Не слід, однак, плутати її з метафізикою Аристотеля. Ф. Бекон наголошує на тому, що він відокремлює першу філософію від метафізики (Бекон, 1971, с. 219). Насправді такої науки ще немає, її ще не відкрили, це – завдання майбутньої філософії. А тому маємо справу лише з деяким наміром, побажанням, а не з реальним фактом.

Отже, система наук, які утворюють філософію, на думку Ф. Бекона, має складатися з: 1) першої філософії; 2) філософії природи; 3) природної теології; 4) антропології. Щодо природної теології, то її не можна плутати з теологією одкровення або релігією. На відміну від них, філософська (природна) теологія має лише опосередковане знання про Бога. Вона намагається пізнати Його крізь призму матеріальних, природних речей, а отже, може мати лише неясне, темне зображення суті божественного. І це зрозуміло, адже Бог як надприродна сутність повною мірою виявляє себе не через закони природи, а через дива. Тому наука, що досліджує ці закони, не може мати якогось значення для релігії, вона не здатна ані довести, ані спростувати жодну релігійну істину. І навпаки, релігія не може дати щось науковому пізнанню законів природи. І тут ми бачимо, як англійський філософ намагається розмежувати науку і релігію, усунути якісь підстави для конфлікту між ними. Раніше вже йшлося про концепцію подвійної істини, за допомогою якої Ф. Бекон намагався впорядкувати відносини між церквою і наукою і, таким чином, усунути одну з головних перешкод на шляху наукового поступу. Тут ця концепція набуває свого обґрунтування.

Взаємопроникнення науки і релігії, переконує філософ, однаково шкідливе для обох, оскільки релігія, поєднавшись із наукою, стає неортодоксальною, а наука, змішана з релігією, стає фантастичною. Отже, «еретична релігія», з одного боку, і «фантастична наука», з іншого, – це неминучі наслідки перетину тих розділових ліній, які відокремлюють одну від одної ці різні за своєю суттю сфери людського

духу. Проте природна теологія, на думку Ф. Бекона, все-таки має деяке позитивне значення для релігії, оскільки пошуки образу Бога у природі можуть протистояти невірі, дати певні аргументи проти атеїзму.

Не менш важливим для майбутньої науки є також питання про її співвідношення з метафізикою. І в цьому питанні думка Ф. Бекона істотно розходиться з точкою зору Аристотеля, для якого метафізика вивисувалася над фізикою і фактично зливалася з теологією. На думку Ф. Бекона, метафізика є необхідною складовою науки про природу, її вищим теоретичним рівнем. Метафізика, як і фізика, має досліджувати суто природні причини. Однак ці причини бувають двох видів: сліпі, механічні сили (діючі причини) та сили доцільні (фінальні причини). Відповідно, мають бути і дві науки. В основі першої лежить принцип природної або механічної причиновості, в основі другої – принцип телеології. Першу Ф. Бекон називає фізикою, другу – метафізикою. І фізика, і метафізика досліджують одні й ті самі природні явища, але роблять це під різними кутами зору. Фізика досліджує матерію речей та їхні дієві сили, метафізика – форми речей і їхній доцільний устрій.

Проблема співвідношення фізики і метафізики є доволі складною, детальніше її розглянемо в наступному розділі, наразі зазначимо, що точка зору Ф. Бекона виявилася доволі продуктивною, зокрема, її згодом відтворить німецький філософ і вчений Г. Ляйбніц. І ще одна заувага. Раніше вже йшлося про те, що наукова революція супроводжувалася радикальною зміною способу наукового мислення, переглядом базових наукових понять і категорій. Зокрема, переглядом поняття причиновості. Нова наука відкидає поняття цільової, фінальної причини, вважаючи його виявом антропоморфізму, неправомірного перенесення на природу способів діяльності, властивих людині. В науковому обігу, таким чином, залишається лише поняття дієвої причини як єдино науковий пояснювальний принцип. Упродовж усього XVII ст. у філософії і науці точилася напружена полеміка щодо цього питання, аж поки телеологічний принцип не було остаточно усунуто із наукового мислення. Що ж до Ф. Бекона, то у нього цей принцип ще зберігає своє наукове значення. Критики беконівської філософії вважають це виявом непослідовності англійського філософа. І це справді так, якщо послідовністю вважати

однобічний механіцизм, який у подальшому запанує в умах як фізиків, так і філософів.

Однак і у Ф. Бекона ми спостерігаємо спроби обмежити застосування цього принципу, принаймні, винести його за межі фізичної науки. Так само, як і в питанні щодо відношення науки і релігії, він прагне провести чіткі розділові лінії, які б не дали змоги змішувати фізику і метафізику, сфери застосування принципу механічної (дієвої) причини і принципу цільової причини.

Зокрема, фізика і метафізика, за Беконом, – природничі науки, вони мають справу лише з ареалом природних речей, але розглядають ці речі під різними кутами зору. Тому застосування поняття цільової причини у фізиці було б недоречним. Воно нічого не дає фізичному пізнанню. Навпаки, змішування фізики з метафізикою робить її безплідною. Звідси вимога очистити фізику від цільових причин, тобто відправити їх до метафізики. І якщо фізика покликана розкрити закономірний характер природи, то метафізика – її доцільний устрій. Однак, далі, у цьому устрої метафізика знаходить прояв деякого вищого розуму, що й робить необхідним перехід до природної теології.

Відмінність, що існує між фізикою і метафізикою, як частинами теоретичної науки про природу, дістає продовження і у практичній філософії. Практична натурфілософія у Бекона складається з механіки і натуральної магії. Перша є практичною фізикою, друга – практичною метафізикою. Натуральною магією Ф. Бекон уважав таку, що ґрунтується на науковому знанні, на відміну від інших, ненаукових її форм, прикладом яких може слугувати алхімія. Назagal Ф. Бекон досить критично ставився до магів і алхіміків.

Важливим питанням для беконівської системи наук було питання про місце і роль математики в пізнанні природи. І тут треба відразу зазначити, що одним із, можливо, найбільших недоліків його філософії науки було неналежне розуміння цієї ролі. Натурфілософія Ф. Бекона мала ще якісний характер, вона значною мірою наслідувала натурфілософію доби Відродження, зокрема натурфілософію Бернардіно Телезіо. Ф. Бекон був далекий від ідеї математизації природознавства і перетворення математики на головну науку про природу, проголошену Г. Галілеєм. Математика, на думку Ф. Бекона, не є самостійною наукою, він її трактує як допоміжний засіб натурфілософії.

Її становище таке саме, як у логіки. Сталося так, що обидві відокремились від знання про природу і почали претендувати на роль самостійних наук, однак вони знову мають бути підпорядковані натурфілософії. Так звана чиста математика (геометрія і арифметика) є пізнанням абстрактної кількості, але ж кількість – це одна з форм природи. А тому математику потрібно віднести до тієї частини натурфілософії, яка досліджує форми, тобто до метафізики. Підкреслимо, метафізики, але не фізики. Фізика і математика у Ф. Бекона відокремлені одна від одної, оскільки предметом фізичного пізнання залишаються так звані прості природи, або чуттєві якості речей.

Кілька слів про розуміння Ф. Беконом такої частини філософії, як антропологія. Наука про людину в найширшому розумінні об'єднує все людське, а головними її предметами є людська природа і людське суспільство. Антропологія, таким чином, поділяється на психологію і політику. Психологія досліджує людську душу, розглядає її сутності й сили. Бекон розрізняє чуттєву душу й розумну, перша має природне походження, друга – надприродне, божественне. Вона є проявом Духу, а тому має стосунок радше до теології, ніж до науки. Сам Бекон визнає, що філософія не здатна пояснити Дух, оскільки він поза її компетенцією. Що ж до політики, то її англійський філософ трактує як етику, застосовану до державного життя. Якщо етика вчить формуванню моральних якостей окремих індивідів, то політика вчить мистецтву спрямовувати державу або множину таких індивідів до спільного блага. Політика, отже, є державним мистецтвом управління.

Опис накресленої Ф. Беконом системи наук, що його ми запропонували, має доволі схематичний характер, оскільки, насправді, ця система у нього більш розгалужена і має багато цікавих подробиць і деталей. Вона подібна до могутнього дерева, кожна гілка якого розгалужується на велику кількість окремих гілок. Повний опис беконівської системи наук потребував би занадто багато місця і часу. Загалом, оцінюючи цю систему, зазначимо, що вона багато в чому має ще традиційний характер. Ця система має ієрархічну будову, яка повторює або відтворює поступовий рух речей, їх поступове сходження до вищої єдності. Ф. Бекон знаходить відповідне зображення цього сходження в образі піраміди. З цього погляду наука також подібна до піраміди. Вона є поступовим сходженням до вищої єдності,

в якому проходить різні щаблі (ступені такої єдності), кожен із яких базується на попередніх як на своїй основі. Природна теологія ґрунтується на метафізиці так само, як метафізика ґрунтується на фізиці, а фізика – на досвідній історії природи. Кожна з них відрізняється своїм предметом або кутом зору на цей предмет, кожна спирається на власні принципи і використовує певний набір понять. Попри те, що всі вони поєднані єдиним процесом пізнання, Ф. Бекон намагається провести між ними чіткі розділові лінії і попереджає проти неправомірного змішування якісно відмінних рівнів знання. Такий погляд на систему наук багато в чому був ще успадкований від античної і середньовічної філософії. Однак такий погляд рішуче відкинув один із головних учасників наукової революції, французький філософ і вчений Р. Декарт.

*Ідея єдиної науки як загальної математики
у філософії Р. Декарта*

Як зазначено раніше, заслуга Р. Декарта полягала в тому, що він на розчищеному Галілеєм ґрунті збудував нову, першу в новочасній історії всеохопну систему світу. Згадаймо, що перша (на жаль, неопублікована) праця Р. Декарта мала саме таку назву – «Світ» (La Mond), ідеї і фрагменти з неї пізніше увійшли до його інших праць. Р. Декарт, як зазначає П. П. Гайденко, запропонував першу науково-дослідницьку програму, яка складалася не тільки з нових наукових теорій, а й містила нову метафізику (філософський фундамент), а також мала детально розроблену методологію.

В одній особі Декарт постає і як творець нової науки (науковець), і як філософ, що осмислює цю науку і шукає надійний філософський ґрунт для неї. Ще раз пошлемося на П. П. Гайденко, яка писала про те, що нова наука не могла народитися, не пройшовши через голову філософа, не отримавши, таким чином, філософського осмислення (Гайденко, 1987, с. 140). І саме Декарт був першим, хто зробив це.

Згадаймо заслуги Р. Декарта як науковця. Він передусім – видатний фізик, механік. Фізика, яку він створив, довгий час конкурувала (особливо на континенті) з фізикою Ньютона. Він сформулював три закони природи, серед яких закон збереження кількості руху. Р. Декарт – видатний математик, який створив аналітичну геометрію, здійснив реформу алгебри, увів до математики поняття функції

і змінної величини. Він – автор космологічної гіпотези, згідно з якою Сонячна система виникла природним шляхом у результаті поступової еволюції. Ця гіпотеза на століття випередила відому теорію Канта–Лапласа. Нарешті, Р. Декарт – видатний фізіолог. Саме він ввів поняття рефлексу (І. П. Павлов віддавав йому належне в цьому питанні), а також сформулював так звану психофізичну проблему і запропонував її певне рішення. Разом з тим (і це вже його заслуги в царині філософії), він – видатний методолог, автор раціоналістичного методу. У своїй першій надрукованій праці «Міркування про метод» він сформулював програму всього європейського раціоналізму. Р. Декарт – метафізик, автор оригінальної метафізичної системи, в рамках якої було окреслено онтологічні засади нового природознавства. Філософія Р. Декарта не була якимось зовнішнім додатком до його наукових досліджень, вона була важливим елементом побудованої ним наукової системи.

Якщо порівняти погляди на науку Р. Декарта і Ф. Бекона, то вони багато в чому збігаються. Декарт, як і Бекон, виступає на науковому поприщі як новатор. Він досить критично ставиться до філософської і наукової традиції. Прагне побудувати все заново і на новому ґрунті. Як і Ф. Бекон, він критично ставиться до спадщини Аристотеля, а також виступає проти влади авторитетів у науковому пізнанні. Як і Бекон, він обстоює практичну орієнтацію науки, думку, що її справжньою метою має бути користь життя, могутність людини та її панування над природою. Р. Декарт упевнений, що «можна досягти знань, дуже корисних у житті, і що замість умоглядної філософії, яку викладають у школах, можна створити практичну філософію, за допомогою якої, знаючи силу і дію вогню, води, повітря, зірок, небес та всіх інших тіл, що оточують нас, так само точно, як ми знаємо різні ремесла наших майстрів, ми могли би, як і вони, використовувати і ці сили для всіляких застосувань і тим самим стати немовби господарями і панами природи» (Декарт, 1989, с. 286).

На думку Р. Декарта, основою всього наукового знання має слугувати природознавство (фізика, механіка, математика). І в цьому пункті він цілком погоджується з Ф. Беконом, хоча уявлення про фізику, загалом філософію природи, у нього суттєво інші. Так само, як Ф. Бекон, Р. Декарт розумів важливу роль методу в науковому пізнанні. Він переконаний, що наука – це власне і є метод, метод,

що принципово відрізняє науку від релігії і традиційної філософії. Але якщо Ф. Бекон робив наголос на досвіді, експерименті, а втіленням наукового методу вважав індукцію, то Р. Декарт, попри важливе значення досвіду, наголос робив на логічних доведеннях, дедукції. І якщо у Р. Декарта вирішальну роль у науковому пізнанні відіграє математика, Ф. Бекон, як ми зазначали раніше, роль математики належним чином не оцінив.

Так само, як і у Ф. Бекона, у Р. Декарта позитивному викладу його програми передують критика тогочасної, назагал традиційної філософії і науки. Критичний огляд цієї науки ми знаходимо в першій частині його «Міркування про метод». В основу цього огляду Декарт поклав досвід власного навчання в одній із найкращих на ті часи шкіл – коледжі Ля Флеш. Критичну оцінку (інколи досить коротку, але тим не менш влучну) він дає тут мовознавству, історії, поезії, моралі, богослов'ю, юриспруденції, медицині, філософії і математиці. Правду сказати, Р. Декарт не дуже цікавився гуманітарними науками: поезією, мовознавством, історією. Для нього це взагалі ненаукове знання. Прикметним у нього є ставлення до історії. Як емпірична наука, історія не відповідає суворим критеріям науковості (достовірності, доведеності, можливості застосування дедуктивного методу). На думку Декарта, вона хоча і може в деяких випадках бути повчальною і корисною, але дає нам лише *відомості* про минуле, суб'єктивні перекази, але не знання. Він застерігає проти надмірного захоплення історією, що, на його думку, відволікає людину від сучасних проблем. Що стосується поезії, то це – хоча й красиві, але вигадки, які до науки не мають жодного стосунку. Власне й історія – дуже часто лише такі самі поетичні вигадки.

Богослов'я, призначення якого – відкрити людині шлях на небо, так само не пов'язано з пізнавальними зусиллями. Цей шлях не залежить від навчання, оскільки одкровення і благодать даються незалежно від освіти. Р. Декарт рішуче відмовив теології у належності до науки. Так само рішуче він заперечує належність до наукового знання різного роду псевдонаук, як-от алхімія, астрологія і магія. Їх він називає лженауками, адже вони лише удають, що щось знають. Так само, як і Ф. Бекон, Р. Декарт досить критично ставиться до логіки Аристотеля. «Я помітив, – пише він, – що в логіці її силогізми і більшість інших правил слугують радше для пояснення іншим того,

що нам відомо, або, як у мистецтві Луллія, вчать тому, щоб говорити, не думаючи, про те, чого не знаєш, ніж пізнавати» (Декарт, 1989, с. 260). Ця логіка не дає нам правила пізнання реальних речей, вона має справу лише із термінами, словами, а тому має бути віднесена до риторики, а не до науки.

Важливу роль для наукового пізнання має відігравати, на думку Р. Декарта, філософія, оскільки її призначення – давати принципи, на яких воно ґрунтується. Тим не менш, філософія поки що не змогла запропонувати нічого надійного і міцного, що можна було б покласти у фундамент науки. Філософія не сформулювала жодного положення, яке не можна було б заперечити, свідчить Декарт. Серед усіх наук очевидністю і достовірністю своїх доведень вирізняється лише математика, але, на жаль, і вона, вважає філософ, не отримала справжнього застосування, хіба що в механічному мистецтві. На її фундаменті досі не було збудовано нічого солідного. Однак, як зазначає К. Фішер, саме «в математиці він знайшов наукове мислення, що відповідало його потребам, одночасно систематичне і евристичне, що вело від задачі до задачі, від рішення до рішення» (Фішер, 2004, с. 178–179).

Власне, вся програма побудови нової науки у Декарта передбачала зведення її на надійному ґрунті математики. Р. Декарт продовжив розпочату ще Г. Галілеєм лінію математизації природознавства, перетворення математики на основу наук про природу. Однак реалізація такого підходу вимагала перегляду багатьох уявлень як про саму математику, так і її відношення до фізики. Вже зазначено, що Р. Декарт доклав чимало зусиль до реформи математики, метою яких і була можливість застосовування математичних методів у фізиці. Зокрема, завдяки поняттю функціональної залежності він увів рух у математику. І це був досить радикальний крок порівняно з традиційними уявленнями. Як відомо, у платонізмі математика розглядалася як наука про вічні й незмінні сутності, досить далекі від реальної (завжди мінливої і рухливої) природи. Наукою про цю природу була фізика, але фізику, на відміну від математики, не вважали точною наукою. Важливим застосуванням математики була механіка, але механіку не розглядали як науку про природу, вона була мистецтвом, штучним утворенням. У Р. Декарта всі ці уявлення радикально змінюються. Він ототожнює *математику, механіку і фізику*,

перетворивши їх на науку про природу. Ба більше: механічні моделі він перетворює на головний засіб раціонального пізнання і пояснення природних явищ.

Отже, математика у нього стає наукою про матеріальну природу. Однак це стає можливим лише за умов суттєвої зміни уявлень про саму цю природу. Колись жива і дієва, сповнена внутрішньої енергії і сили природа у Декарта перетворюється на абстрактно математичний предмет, головними характеристиками якого є лише геометричні властивості (протяжність) і механічний рух. Природу починають розглядати, таким чином, як велетенський механізм. Новий погляд на природу, принципово відмінний від тих, що панували ще за часів Ф. Бекона¹³, Р. Декарт обґрунтовує у своїй метафізиці. Саме метафізика Декарта дає філософське обґрунтування ототожненню фізики з математикою, а математики з фізикою. Однак уперше ідею математизації науки було сформульовано в його методологічних працях «Правила для керівництва розумом» і «Міркування про метод». Ця ідея знайшла вияв у понятті так званої *універсальної математики*. Суть ідеї полягає в тому, що всі науки, попри відмінності їхніх предметів, можуть бути представлені як галузі єдиної науки – математики.

Ідея універсальної математики, що стала основою Декартової програми побудови нової науки, спиралася на його власний досвід. Створена Р. Декартом аналітична геометрія продемонструвала, що різні за предметом і за методами науки (алгебра і геометрія) можуть бути об'єднані й перетворені на одну науку. Аналітична геометрія стала розділом алгебри. Р. Декарт, таким чином, встановив, що між сферою чисел і сферою геометрії (простором) існує чітка відповідність. Простір і властиві йому відношення завжди можна виразити за допомогою алгебраїчних формул, а числові істини завжди можуть бути представлені просторово. Механіку, предметом якої є механічний рух, тобто зміна просторових визначень тіла, можна, таким чином, представити галуззю математики. Те саме можна сказати про оптику. Загалом, уся царину фізики можна звести до геометрії і представити у вигляді математичних формул. Узагальнюючи цю тенденцію,

¹³ Розуміння світу як машини, як *mechana mundi* відрізняє природознавство Нового часу не тільки від античної і середньовічної науки, а й від натурфілософії XV–XVI ст., які розглядали поняття «природа» і «життя» як тотожні (Гайденко, 1987, с. 15).

всі науки можна представити як відгалуження математики, як частини єдиної науки за назвою *універсальна математика*.

Разом із тим, усі ці науки набувають властивих математичному знанню рис. Математика завжди була для інших наук зразком досконалості, точності й доказовості, але через ототожнення з нею вони самі набувають цих ознак. Власне, ці властивості математичного знання стають відтепер критеріями науковості. Все, що не відповідає цим критеріям, наукою відтепер не вважають. Це досить радикальний і можна сказати суворий у своїй безкомпромісності підхід до науки. І саме цей підхід намагався послідовно реалізувати Р. Декарт. Критикуючи за це Декарта, відомий сучасний філософ, неотоміст Ж. Марітен називає картезіанське бачення науки *математизмом*. Критика перетворення всієї науки на універсальну математику є одним із головних сюжетів його відомої праці «Сон Декарта»¹⁴. Ж. Марітен стверджує, що постулат універсального математизму – найбільш тиранічний і найоманливіший постулат для декількох століть подальшого розвитку науки. Але саме з утвердженням цього постулату Р. Декарт завершив остаточний розрив із попередньою мудрістю (Maritain, 1944, p. 40).

Формулювання і обґрунтування цього постулату Р. Декарт здійснює у своїх методологічних працях. Зокрема у «Правилах для керівництва розумом» він наводить такі аргументи. Попри якісну відмінність предметів, що їх досліджують різні науки (завдяки чому вони відрізняються одна від одної), усі вони мають дещо спільне. Це спільне полягає в тому, що в кожному з таких предметів мають місце певні співвідношення, пропорції і порядок. А це і є предметом математики. А тому всі науки, в яких досліджуються порядок і міра, як-от науки про числа, про фігури, зірки або звуки, треба вважати математичними, або частинами математики. Отже, «має існувати деяка загальна наука, – стверджує Декарт, – яка, не будучи залежною від якогось конкретного предмета, пояснювала б усе те, що може бути відкрите у зв'язку із порядком і мірою, і ця наука має називатися... іменем загальної математики» (Декарт, 1989, с. 90). Отже, загальна математика

¹⁴ Цю працю присвячено надзвичайно важливій події в житті Р. Декарта, події, що стала витоком усієї картезіанської філософії. Ідеться про містичний досвід, який пережив молодий Декарт 19 листопада 1619 р. в німецькому містечку Уальмі, у вигляді сну, в якому йому відкрилися основи нової науки і його життєве призначення – створити цю науку.

має бути незалежною від конкретних предметів, від реальних речей, хоча, з іншого боку, знання, яке вона дає, може бути застосоване до тих речей, «до яких вони підійдуть».

Ще раз підкреслимо, умовою перетворення наук на універсальну математику є абстрагування від якісних відмінностей їхніх предметів, власне від самих цих предметів. А це перетворює універсальну математику на суто формальну науку. Що, власне, і сталося із сучасною фізикою, яка значною мірою перетворилася на математичний формалізм. Прикладом тут може слугувати відомий вислів Г. Герца щодо хвильової теорії світла Дж. Максвелла: *теорія Максвелла – це рівняння Максвелла*. Багато хто із сучасних фізиків протестує проти перетворення фізики на математику, однак сталося те, що сталося: багато в чому сучасна фізика є математичною теорією, яка спочатку створює рівняння, а потім шукає їхній фізичний зміст («речі, до яких вони підійдуть»).

Основу Декартового плану побудови науки як універсальної математики становить ідея єдності всього наукового знання, або інакше: ідея єдиної науки. Це одна з головних, якщо не головна, ідей усієї картезіанської філософії. Цю ідею Р. Декарт з усією ясністю сформулював уже в «Правилах для керівництва розумом». На самому початку цієї праці він висловлює думку про те, що всі науки настільки пов'язані між собою, що набагато легше їх вивчати всі відразу: «Якщо хтось має серйозний намір досліджувати істину речей, він не повинен обирати якусь окрему науку: адже всі вони зв'язані між собою і одна від одної залежні» (Декарт, 1989, с. 79). Всі науки утворюють єдину систему достовірного знання, побудованого засобами логічної дедукції, основу якої становлять ясні й безумовні інтуїції розуму. Саме на примноженні світла цього розуму і закликає зосередитися філософ. Той, хто піде цим шляхом, переконує він, досягне значно більших успіхів, ніж той, хто присвятить себе вивченню окремих наук. Адже всі науки мають єдине джерело – людський розум. Усі науки – вияв мудрості, яка завжди одна й та сама, незалежно від того, як змінюється її предмет.

Отже, основу науки, якої прагне Р. Декарт, становить розум. Причому розум, який не потребує школи, культури, розвинутих шляхом тривалого культивування інтелектуальних здібностей, або, інакше, це розум у його природному стані, здоровий глузд, яким наділена

кожна розсудлива людина. Р. Декарт, таким чином, демонструє цілком новий підхід до побудови науки. Якщо раніше наукові знання (будівля науки) виростили і примножувалися зусиллями багатьох поколінь, спираючись на певну традицію, то Декарт пропонує знести всю цю споруду традиційної культури і натомість побудувати науку на принципово новому фундаменті. Науку, що має постати на основі єдиної точки зору і за єдиним планом. Пояснюючи свою думку, Декарт вдається до аналогії з побудовою міста, яке може або виростиати стихійно з усіма вадами, властивими такому способу, або ж бути збудоване планомірно, на основі єдиного проекту. Лише у другому випадку, вважає він, може з'явитися щось вартісне. Так само має бути побудована і нова наука – сучасне місто розуму.

Отже, нова наука має постати як результат планомірної діяльності людей. Краще, якби це була справа одної людини. Головне, щоб вона керувалася розумом. Причому не має значення, коли і за яких історичних або культурних умов вона живе, оскільки розум, на думку Декарта, не залежить від тих або тих історичних обставин. До речі, на результати власної наукової діяльності він дивився так само: йому просто пощастило, переконує він, відкрити те, що він відкрив, але це міг би зробити будь-хто хоч сто, хоч тисячу років тому. І в цьому пункті Р. Декарт демонструє властивий його філософії антиісторизм. Наука у нього існує поза історичним контекстом. Єдиною її основою є природний розум. Головне, що потрібно для побудови науки на цій основі, це ключ до ясних ідей і правильний метод. Ясні ідеї розуму та логічні зв'язки між ними, розумова інтуїція і дедукція – ось усе, що потрібно для побудови системи достовірного знання.

Розум, на основі якого Р. Декарт прагне побудувати нову науку, не залежить не тільки від історичного контексту, а й від досвіду. Адже джерелом інтуїтивних ідей, тих розумових очевидностей, на основі яких має бути побудована вся система наукового знання, на думку Декарта, є не чуттєвий досвід, не емпіричні обставини реального життя, а Бог. Саме Бог заклав у розум людині ті істини, які сприймаються нею як розумові інтуїції. Власне, йдеться про так звані вроджені ідеї. Поняття вродженості, можливо, не досить вдале, оскільки може давати привід для неправильного тлумачення. Пізніше Кант запропонував більш адекватне поняття апіоризму. Але думка про те, що ідеї розуму мають своїм джерелом Бога, слугувала Декарту

підґрунтям для ідеї єдності наукового знання, побудованого на засадах цього розуму. Єдиний розум, єдине джерело ідей, єдина наука.

Що ж до тих наук, які виростають на основі досвіду, то вони якраз і демонструють роздрібненість, неузгодженість, брак взаємозв'язку. Саме досвід є джерелом диференціації наук. Науки, що виникають на основі досвіду, різні, оскільки демонструють свою залежність від тих речей, що слугують їхніми предметами. Всі ці відмінності між науками, на думку Декарта, мають бути скасовані. Натомість має постати одна наука, яка демонструє єдиний погляд на речі, єдиний рівень достовірності, єдиний рівень абстрактності. І цією наукою має стати загальна математика.

Ж. Марітен зазначає, що нове бачення науки протистояло традиційним уявленням про неї як про ієрархізовану і диференційовану систему знань. Починаючи з античності, науки розрізняли за об'єктом, а також за рівнем абстрактності або віддаленості від чуттєвого досвіду. Відповідно в науковому знанні розрізняли такі якісно відмінні рівні, як природознавство (фізика), математика і метафізика. Ці відмінності мали принципове значення, зокрема для філософії томізму, оскільки засвідчували залежність розуму від реальних об'єктів. Р. Декарт, який заявив про те, що істину треба шукати не в об'єктивному світі, а в самому собі, у власному розумі, усуває ці відмінності. Всі дисципліни мають будуватися однаково, на основі одного методу, залежно від одного типу достовірності, властивого математиці (Maritain, 1944, p. 50). Проте таке уявлення – занадто сильна ідеалізація. Неможливо увібгати все розмаїття знання в прокрустове ложе математичної теорії. Залишаються якісні відмінності між науками, які не можна усунути. Йдеться не тільки про відмінності між філософією (метафізикою) і фізикою (математизованим природознавством), не тільки про якісні відмінності гуманітарного знання і так званих точних наук, а й про неусувні відмінності в межах самого природознавства. Навіть фізика – це все-таки не математика, хоча б тому, що математика – апіорна наука, а фізика неможлива без опертя на досвід.

Не можна сказати, що Р. Декарт усуває будь-які підстави для розрізнення цих наук. Певні відмінності між науками все ж таки існують, оскільки вони розрізняються функціонально. Про це, зокрема, йдеться у листі до французького перекладача «Принципів філософії»

абата Піко, у якому Р. Декарт змальовує систему наук у вигляді дерева. Стовбуром цього дерева є фізика, гілками – механіка, медицина, етика та інші науки, що безпосередньо приносять практичні плоди. А корінням слугує метафізика, головна функція якої полягає в тому, що вона дає принципи (Декарт, 1989, с. 309). Як бачимо, Р. Декарт розрізняє теоретичну науку, роль якої виконує фізика, і практичну (механіка, медицина, етика). Саме ці (практичні) науки дарують людині досконале життя і щастя, роблять її господарем природи. Особлива роль у цій системі належить метафізиці, оскільки саме вона має сформулювати головні положення (принципи), спираючись на які, засобами дедукції можна поступово вивести всю систему приступного нам знання. Отже, метафізика має бути своєрідним вступом до фізики, до всієї науки про природу. Конкретніше роль, яку Р. Декарт відводив метафізиці, можна зрозуміти, звернувшись до біографічної розвідки Женев'єв Родіс-Льюїс, в якій авторка описує зустріч філософа з кардиналом Берулі. Цей опис ґрунтується на одному з листів Декарта, в якому він сам розповідає про цю зустріч. За словами філософа, кардинал поклав на нього обов'язок присвятити своє життя філософії. А далі пояснює, як він зрозумів цей обов'язок: присвятити своє життя шуканню основ філософії, докопатися до самого фундаменту. Ці зусилля мають подолати всі сумніви, яких не може уникнути навіть математика. Але, щоб досягти цього, метафізика має підпорядкувати математику Богові (Rodis-Lewis, 2005, р. 35). І в цьому реченні коротко сформульовано всю суть картезіанської метафізики. Якщо раніше ми говорили про намір Декарта звести все наукове знання до математики, то тепер мова про те, що сама математика має бути підпорядкована метафізиці. Метафізику він розглядає як фундамент науки, завдяки якому наукове знання здобуває надійність, істинність і об'єктивність.

Метафізика, отже, є необхідним елементом наукового знання, основою для математики і фізики, однак своєрідність їх співвідношення у Декарта полягає в тому, що він відокремлює метафізику від фізики. Вона не є частиною науки про природу. Ще раз наголосимо, що саме метафізичні принципи слугують у нього основою для дедукції головних законів природи, що саме в межах метафізики формулюється положення про те, що сутність фізичної природи – це протяжна субстанція (онтологічна основа математизму і механіцизму

картезіанської фізики). Але, на відміну від Ф. Бекона, він не відносить метафізичне знання до натуральної філософії, оскільки предметом останньої є матеріальна природа, а предметом метафізики речі нематеріальні – Бог і душа. Відрізняються вони і за своїм спрямуванням. Фізика шукає істину у зовнішньому світі, метафізика в самому собі, у власному розумі. Однак спроба Р. Декарта поставити фізику в залежність від апіорних істин метафізики викликала протести з боку науковців. Зокрема І. Ньютон рішуче виступив проти наміру картезіанців будувати фізичну науку на основі наперед визначених принципів. Не влаштовували також жорсткі критерії науковості, характерні для математичних наук. Оскільки ці критерії залишали за межами науки не тільки гуманітарне знання, а й велику кількість природничих наук, що мали емпіричне походження. Реальна практика наукових досліджень змусила переглянути ідеал науки, запропонований Р. Декартом.

*Програма створення
«універсальної науки» Г. Ляйбніца*

Г. Ляйбніц – німецький філософ, метафізик, водночас математик, інженер, історик, правознавець, видатний науковець, що був одним із творців і організаторів нової науки. Передусім він відомий як видатний математик. Одночасно з Ньютоном він винайшов метод диференційного числення. Йому також належить ідея логічного числення. У галузі фізики він розробляє ідеї динаміки, уводить поняття кінетичної енергії. Як інженер реалізував чимало технічних проєктів. Був одним із творців геології як науки. Г. Ляйбніц також був видатним організатором науки. Брав активну участь в організації Берлінської Академії наук, був першим президентом Пруської Академії наук, іноземним членом Паризької Академії наук, Королівського товариства в Лондоні. Мав особисті контакти з Ньютоном, Мальбраншем, Спінозою, Арне. Мріяв про створення міжнародного співтовариства вчених – *Республіки вчених*, призначенням якої було б створення всеохопної енциклопедії наукових знань.

Водночас Г. Ляйбніц виступає як філософ науки, який має власне уявлення про те, якою має бути наука, що створювалась його власними зусиллями і зусиллями його численних колег. Що являв собою образ цієї науки, можна висновувати з численних праць філософа.

Серед них можна передусім виокремити таку працю, як «Про примноження наук», а також безліч невеликих статей із проблем наукового пізнання і логіки, таких, як «Про мудрість», «Міркування про пізнання, істину та ідеї», «Про універсальний синтез і аналіз», «Про універсальну науку або філософське числення», «Начала і зразки універсальної науки» тощо.

Як зазначає Г. Г. Майоров, створення універсальної, всезагальної науки (*Scientia generalis*) було найбільшою мрією німецького філософа. Все життя він шукав оптимальний спосіб її побудови і організації, а проект «великого відновлення наук» Ф. Бекона надихав його ще з юнацтва (Майоров, 2010, с. 36). Але Ф. Бекон пропонував будувати нову науку на емпіричному фундаменті, і, як уже зазначено, не дуже розумів роль математики в цій побудові. На відміну від нього, Р. Декарт робив це на раціональному ґрунті, відвівши першочергову роль математиці. Такої самої думки був і Г. Ляйбніц. Для нього саме математика слугує найпершим прикладом *Scientia generalis* (Лейбниц, 2010, с. 96). Він фактично приєднується до картезіанського проекту, хоча вносить до нього суттєві корективи.

Крім того, Г. Ляйбніц не відкидає й досвід інших своїх попередників, які пропонували інакші варіанти організації наукового знання. Ідеться про Поліціано, Анштеда, Юнга, які висунули *Проект створення універсальної енциклопедії*. Ця ідея також приваблювала Ляйбніца, особливо в ранній період його творчості. Наявність у творчості філософа різних варіантів розуміння всезагальної науки і способів її побудови стало предметом дисертаційного дослідження Н. О. Осмінської (Осминская, 2012), яка слушно зауважує, що в дослідницькій літературі склалася дещо однобічна традиція визначати Ляйбніца лише як прибічника формалістичної логіки, який прагнув організувати все коло дисциплін за зразком математики. У рамках цієї традиції всезагальна наука трактується суто з методологічного боку, як універсальний метод, що слугує своєрідною «логікою відкриття». Але існує й інша тенденція, спрямована на виявлення її ретроспективних зв'язків з енциклопедичною традицією Ренесансу і раннього Нового часу. Ці зв'язки стали очевидними після публікації у 2006 р. архівних матеріалів, які містили раніше не відомі тексти, присвячені цій проблемі. Однак, підсумовує свою розвідку Н. О. Осмінська, «в зрілий період творчості Ляйбніца (1677–1688 рр.) було

вироблено стійку структуру всезагальної науки, де першу частину мають становити “вічні істини”, другу – “мистецтво відкриття”, третю – енциклопедія» (Осминская, 2012, с. 6).

За задумом Г. Ляйбніца, всезагальна наука повинна мати апіорний характер і може бути виведена з самого лише розуму¹⁵. Разом з тим, вона має практичне значення і повинна слугувати людському щастю. Загальна наука – це знання, завжди готове до застосування. У неї (універсальної науки) мають бути певні риси, найголовніші серед них такі: оптимальність, досконалість, максимальна упорядкованість, оперативність, практичність. Створити таку науку, вважає філософ, можна на основі тих знань, що вже існували на його часи, але для цього їх треба радикально змінити, перетворити. Ось перші кроки, які треба зробити в цьому напрямі.

1. Треба здійснити критичний аналіз накопичених людством знань, мета якого – відокремлення істинного знання від хибного, корисного від безплідного.

2. Треба скласти енциклопедії всіх корисних (для теорії і практики) істин, доповнивши їх предметним і алфавітним покажчиками всіх доведених істин і розв’язаних задач. Тобто створити повне зведення усіх наукових досягнень.

3. Шляхом аналізу треба розкласти всі ці знання на прості складові елементи, тобто принципи та ідеї, істинність яких є очевидною. Вони мають утворити каталог усіх людських думок.

4. Створити оптимальну наукову мову. Але для цього треба розробити відповідну систему знаків, символів. І цими знаками треба позначити всі елементи людського знання. Завдяки створенню такої системи ми набагато удосконалимо застосування людського розуму. Такі знаки ще не створено. Проте до них дуже близько, на думку Ляйбніца, стоять ієрогліфи, цифри, алгебраїчні символи. Великим поступом тут була б уніфікація математичних знаків, скажімо, перенесення алгебраїчних символів у геометрію (що, до речі, й зробив Декарт). Але, поки таку систему знаків ще не створено, можна, вважає Ляйбніц, скористатися буквами й числами, комбінації яких позначали б усі елементарні поняття і навіть складні судження.

¹⁵ «Говорити про удосконалення наук можна, лише оскільки вони обґрунтовані розумом» (Лейбніц, 2010, с. 104).

Коли всі базові, елементарні поняття отримують символічне вираження, каталог людського мислення набуде операційного вигляду, а наука стане основою нових відкриттів, перетвориться на метод. На цій основі можна буде робити нові відкриття і навіть створювати нові науки. Звідси стає зрозумілим визначення Універсальної науки, як дає Г. Ляйбніц: «Під загальною наукою я розумію те, що навчає способу відкриття і доведення усіх інших знань на основі достатніх даних» (Лейбниц, 2010, с. 97). Сам же процес відкриття всіх можливих наукових знань Г. Ляйбніц розглядає як «методичне числення предикатів», яке здійснюється на основі математичних розрахунків. Цю ідею, до речі, пізніше спробував реалізувати Б. Рассел.

Така математизація розумової діяльності мала б не тільки значно збільшити її ефективність, а й подолати всі суперечки і боротьбу «еліт» у науці й філософії. Замість дискутувати, сперечатися, вчені могли б просто вдатися до підрахунків. І «коли б виникали суперечки, потреба у дискусії між двома філософами була не більшою, ніж між двома рахівниками. Адже досить було б узяти у руки пір'я, сісти за свої рахівниці і сказати один одному (немовби дружньо запрошуючи): нумо рахувати!» (Лейбниц, 2010, с. 107).

Від такої оптимізації наукової діяльності Ляйбніц очікував велику користь для держави. І тому зі своїми ідеями звертався до державців і освічених монархів, намагаючись довести суспільну користь науки. Вона, переконував він, здатна змінити суспільне життя, забезпечити суспільне благо. Філософ був сповнений оптимізму і переконаний, що коли всі вчені об'єднують свої зусилля, поставлені ним завдання буде виконано. Він навіть встановлював конкретні терміни реалізації свого плану.

Ідею створення Універсальної науки Ляйбніц проніс через усе життя. Праця «Про примноження наук», в якій було сформульовано цю ідею, – одна з багатьох, присвячених цій темі. Однак вона показова. Саме тут можна знайти всі найголовніші судження філософа, які стосуються науки. Зазначена праця – своєрідний конспект науково-філософської концепції Г. Ляйбніца. Прикметною є сама назва праці. Адже в ній відчутний вплив Ф. Бекона. Однак у Г. Ляйбніца є чимало ідей, які відрізняють його філософію науки від поглядів Ф. Бекона, а також Р. Декарта. Сформулюємо найважливіші з них.

По-перше, він рішуче виступає проти закликів зруйнувати стару будівлю науки й побудувати на цьому місці нову. Не посилаючись прямо на Декарта, але маючи на думці саме його, він пише: «Деякі вимагали, щоб їм повірили, що вони одні лише здатні довести до кінця те, що вони пропонували, і, користуючись тим аргументом, що міста, побудовані одним зусиллям, виглядають привабливіше, ніж ті, які будувалися упродовж тривалого часу, намагалися переконати людей, що стара будівля науки має бути зруйнована...» (Лейбниц, 1982, с. 169). Однак, переконаний Г. Ляйбніц, одній людині дуже важко щось розпочати, а ще важче виконати розпочате. На відміну від його попередників, Ляйбніц переконаний, що наука не є справою одиниць. Він закликав до об'єднання зусиль, у тому числі різних поколінь. Треба, щоб «зусилля всіх століть і народів об'єдналися в одне» (Лейбниц, 1982, с. 169). Усі здобутки людства треба зібрати в загальну скарбницю.

По-друге, визнаючи успіхи природознавства, важливість математики і механіки¹⁶, він разом з тим зауважує, що «європейці сліпі на одне око», тобто демонструють однобічність, коли зводять всі явища до фігур і рухів, тобто дають суто механічне пояснення цим явищам. Вони також демонструють певну обмеженість, коли користуються однобічним емпіричним методом, займаючись лише накопиченням фактів та експериментальним доведенням уже відомих (доведених) істин. Однак набагато шкідливіше, вважає він, є зловживання заняттями фізикою і математикою за рахунок філософії (метафізики і науки про мораль). Зокрема, коли все намагаються пояснити за допомогою механізму і нехтують при цьому фінальними причинами і формами. Однак фізика і метафізика, вважає філософ, мають доповнювати одна одну. Г. Ляйбніц фактично відтворює погляд Ф. Бекона на співвідношення фізики і метафізики. Як і у Ф. Бекона, у Г. Ляйбніца фізика і метафізика досліджують один і той самий предмет – природу, але розглядають його під різними кутами зору. Фізика досліджує природу з погляду матеріальних і дієвих причин, метафізика – з погляду форми і цільової причини. Для всіх природних речей, пише Ляйбніц, може бути знайдена подвійна підстава:

¹⁶ І щоб не було жодних сумнівів щодо цього пункту, він заявляє, що сьогодні «математичний хід природи більше не може ставитися під питання і належить до вже доведеного» (Лейбниц, 1982, с. 173).

від найближчої дієвої причини і від причини кінцевої. У питаннях фізичних обидві ці підстави плідно поєднуються, доводить він. Ба більше: «Часто через кінцеву причину можна передбачити те, що через дієву причину ще не достатньо пізнане і могло би бути відкритим» (Лейбниц, 1982, с. 177). І це зрозуміло, адже, за переконанням філософа, попри те, що «все в тілах відбувається механічно, самі принципи науки механіки і всієї фізики не є механічними або математичними, але метафізичними» (Лейбниц, 1982, с. 177).

Не поділяє він також негативного ставлення до гуманітарного знання. Фізика, механіка, математика, на думку Ляйбніца, мають велику перевагу в тому, що вони є «точними науками». Але не можна губити з поля зору і так звані шляхетні, або гуманітарні, науки через те, що вони, мовляв, позбавлені користі. Обидва напрями важливі. Ляйбніц наголошує, що однаково помиляються як політики, які нехтують розвитком природознавства, математичних наук, так і природодослідники, які зневажають гуманітарні науки. Перші, займаючись справами економіки, не розуміють важливості математики, фізики і механіки для виробництва, військової справи тощо, другі не розуміють користі, яку суспільство і держава можуть мати від громадянської і священної історії, риторики, поезії та інших елементів освіти. Не можна нехтувати цими сферами людської освіченості (*studia humanitatis*), переконує він (Лейбниц, 1982, с. 188).

Особливого значення у своїй філософії науки Г. Ляйбніц надає історії, в тому числі історії філософії. Ляйбніц іронічно ставився до так званих новаторів, які заперечували цінність історичної спадщини і наукових досліджень минулого. Він не поділяв критичний пафос, спрямований проти наукової і філософської традиції, зокрема проти середньовічної схоластики. Він доводив користь давньої філософії. Так само всіляко підкреслював досягнення давніх математиків. Ляйбніц сам був істориком. Він виконував обов'язки історика Дому Брунсвік, маючи завдання дослідити генеалогічне коріння родини та її зв'язки з італійськими королями. Однак власні історичні зацікавлення Г. Ляйбніца були значно ширшими. Він висунув проект створення Універсальної історії, яка охоплювала б історію Землі, а також геологію, опис скам'янілостей, культурних пам'яток, мов, появу і міграцію людей, виникнення і розвиток наук, етичних учень, політики. Втїлити в життя цей проект Ляйбніцу не вдалося. Однак

ідея була вкрай важливою. Г. Ляйбніц – один із перших у новій філософії, хто стояв на засадах історизму й обстоював важливе значення історії та історичного підходу в науці.

2.3. Проблема методу в новочасній філософії. Емпіризм і раціоналізм

Раніше вже йшлося про те, що одна з головних функцій філософії щодо науки – її методологічне обґрунтування. Нова наука, що постала під час наукової революції XVII ст., передбачала свої, властиві лише їй форми раціональності, властиві лише їй способи здобуття і обґрунтування істини. Осмислення цих форм було вкрай важливою справою філософії. Однак заслуга філософії полягала не лише в тому, що вона усвідомила особливості наукової методології, а передусім у тому, що вона показала й обґрунтувала необхідність цієї методології для науки, роль і значення методу для наукового пізнання.

Філософи, представники нової філософії, переконливо показали, що саме в цьому полягає одна з головних особливостей науки. Наука неможлива без методу. Інколи їх навіть ототожнюють, кажучи, що наука – це метод. Метод – умова ефективності наукових досліджень і, що вкрай важливо, об'єктивності його результатів. Натурфілософія XVI століття не знала і не потребувала детально розробленої методології, а філософські висновки тут спиралися радше на певні онтологічні інтуїції, ніж на якусь методологію, контрольовану і повторювану процедуру отримання знання. Ситуація змінилася радикально із появою науки.

Усвідомлення цього факту ми знаходимо у працях багатьох філософів нової доби. Одним із перших тут, безумовно, був Ф. Бекон. Для Ф. Бекона метод – це світильник, без якого годі шукати істину, це шлях, який напряду веде до неї. І навпаки, відсутність методу – це хаотичне блукання без надії на досягнення мети. Лише метод надає науковим пошукам цілеспрямованого і систематичного характеру. Метод – це інструмент, який значно підвищує ефективність наукової діяльності. Цікавим є порівняння методу з циркулем, яке ми знаходимо у Ф. Бекона: так само як циркуль нівелює індивідуальні

художні здібності різних людей, так метод нівелює їхні інтелектуальні здібності, підносячи їх на найвищий рівень досконалості. І навпаки, «розум, якщо ним не керують і не допомагають йому, безсилий і зовсім не здатний подолати темряву речей» (Бэкон, 1972, с. 15). Аналогічні думки можна знайти і в працях Р. Декарта, який зазначав, що «краще зовсім не думати про пошук істини якоїсь речі, ніж робити це без методу» (Декарт, 1989, с. 86).

Однак і на цьому треба зробити наголос, науковий метод – це не просто шлях або спосіб, у який досягається певний результат (істинне знання). Хоча інколи саме таке визначення методу можна зустріти в літературі. Для науки – це завжди усвідомлений спосіб, це знання про те, як досягається цей результат. Отже, знання про те, яким чином наукове пізнання приходить до істини, своєрідна рефлексія науки над своїми власними засобами стає необхідним компонентом, необхідною складовою самої науки.

Як зазначав із цього приводу видатний німецький філософ Н. Гартман у відомій праці «До основоположення онтології», наукова свідомість, на відміну від свідомості наївної, завжди має відрефлексований характер. Для ненаукових форм свідомості образ предмета і той акт, що його створив, залишаються непоміченими, вони неначе зникають під важкістю самого предмета. Ситуація докорінно змінюється у науковому пізнанні, яке неможливе без усвідомлення як самого образу (для науки це – поняття, теорія), так і способу його покладання. Ось чому «наукове пізнання не спрямоване на предмет невідрефлексовано, але завжди супроводжується пізнанням другого порядку, в якому предметом стає його власна змістовна творча дія. На пізній стадії це друге пізнання переходить у методологію» (Гартман, 2003, с. 538).

Із розвитком науки методологія виростає в окрему галузь наукового і філософського знання, предметом якого і є метод, спосіб, у який досягається істина і будується відповідна форма істинного знання – наукова теорія. А це означає, далі, що методологія містить у собі логіку побудови цього знання, що вона завжди пов'язана з такою логікою. Усвідомлення цього факту також стало важливим досягненням новочасної філософії.

У Ф. Бекона, Р. Декарта, а ще більше у Г. Ляйбніца вчення про метод щільно пов'язане з логікою, з пошуками і спробами створити

таку логіку, яка відповідала б потребам наукового пізнання. Ця нова логіка повинна мати гносеологічну природу, або, інакше, бути логікою відкриттів. Нову логіку новочасні філософи протиставляли силогістиці Аристотеля, яку вони радше пов'язували з риторикою, із грою в слова, терміни, аніж із науковим пізнанням. Майже всі представники новочасної філософії вкрай критично налаштовані щодо логіки Аристотеля. Найбільшу ваду її вони вбачали в тому, що вона є способом роз'яснення вже відомого, аніж способом отримання нового знання. Силогістика Аристотеля не дає змоги вивести принципово нове знання, тобто знання, яке виходило б за межі тих загальних положень (принципів), що слугують засновком силогізму. На думку новочасних філософів, наука потребує такої логіки, яка розкривала б шляхи, що ведуть до нового знання, допомагала б виводити нові принципи, що утворюють основу нових теоретичних побудов. Щодо самих цих шляхів і особливостей нової логіки, то думки тут суттєво розходились. Залежно від загального напрямку методологічних пошуків були запропоновані різні варіанти такої логіки.

Як відомо, осмислення природи наукового методу породило в новій філософії два протилежні методологічні напрями: *емпіризм* і *раціоналізм*. Протилежність емпіризму (сенсуалізму) і раціоналізму, що виникає в новочасній філософії, не була чимось новим для філософії. Ця протилежність стара, як і сама філософія. Протиставлення сенсуалізму і раціоналізму, як відомо, виникло ще в античні часи. Тим не менш існує суттєва відмінність у тому, який зміст має це протиставлення в античній філософії і якого значення воно набуває для філософії Нового часу. В античній філософії ця протилежність виникає на основі філософського осмислення пізнавальних здібностей людини, таких як розум і відчуття. У Новий час ця протилежність виникає як результат осмислення природи наукового методу. І тут вони постають переважно як *методологічні напрями*.

Ми вже зазначали, що особливістю наукового методу є поєднання двох однаково важливих і взаємопов'язаних аспектів: чуттєвого спостереження, експериментального дослідження природи, з одного боку, і математичного аналізу, ґрунтованого на логічних міркуваннях і доведеннях, з іншого. Особливість наукового методу і полягає в унікальному поєднанні цих двох протилежних аспектів.

Емпіризм і раціоналізм, власне, й виникають у новій філософії як спроба визначити пріоритетність, першочергову важливість одного з них. Що для науки має першочергове значення: досвід (спостереження, експеримент) або математичні доведення і аналіз?

Емпіризм підкреслює особливу роль досвіду, вважає, що саме наукові спостереження і експеримент слугують джерелом наукової істини. З іншого боку, лише досвід може бути тією останньою інстанцією, де наука встановлює істинність своїх теоретичних (математичних) побудов. Отже, назагал, емпіризм – це такий методологічний напрям, який джерело, а також критерій наукової істини вбачає в чуттєвому досвіді. Раціоналізм, навпаки, першочергову роль віддає розуму та пов'язаним із ним раціональним формам діяльності (логіці, математичному аналізу). Не заперечуючи пізнавального значення досвіду, раціоналізм наполягає на тому, що лише раціональне обґрунтування наукового знання надає йому форми істинності, слугує джерелом його достовірності. Досвідне знання, хоча й важливе, але позбавлене такої достовірності. І лише логічні доведення перетворюють його на наукові істини. Отже, раціоналізм – це методологічний напрям, який джерело, а також критерій наукової істини вбачає у діяльності розуму, в раціональних формах пізнання. Безумовно, в новочасній філософії, так само як і в античній, емпіризм і раціоналізм орієнтовані на різні пізнавальні здібності людини, але тут мова йде не про здібності як такі, а про способи їх застосування, про той інструментарій, яким вони озброєні у процесі наукового пізнання.

Скажімо, Ф. Бекон, філософ, який започатковує у новій філософії емпіризм як методологічний напрям, підкреслює суттєву відмінність між звичайним чуттєвим сприйняттям і чуттєвим досвідом у формі наукового експерименту. Чуття людини самі по собі занадто грубі, вважав він, щоб розкрити всі тонкощі природи. І лише чуття, озброєні певними знаряддями, інструментами, здатні на це. Власне, експеримент і є озброєна певними засобами, спеціально організована чуттєва діяльність. Так само розум розглядається в раціоналізмі не просто як раціональна здатність людини будувати умовиводи, встановлювати логічні зв'язки між поняттями. Тут це змістовна, предметна діяльність. Скажімо, Р. Декарт, основоположник європейського раціоналізму, раціональне пізнання трактує як певну ре-

конструкцію природних об'єктів, здійснювану засобами логіки і математики.

Підкреслюючи особливе значення того або того аспекту наукового методу, представники емпіризму і раціоналізму прекрасно розуміли, що лише їх єдність може забезпечити ефективне наукове пізнання. Однак вони по-різному трактували природу цих двох складових наукового методу. Скажімо, для емпіризму раціональним (пов'язаним із розумовою діяльністю) аспектом методу є логічна індукція, процес узагальнення, переходу від одиничних фактів досвіду до загальних теоретичних суджень. Починаючи з Ф. Бекона, саме індукція стала для прибічників емпіризму своєрідним уособленням наукового методу. Для раціоналізму, навпаки, таким уособленням стала логічна дедукція. Саме її розглядали його прибічники як спосіб отримання доказового, точного, достеменного знання.

Різне уявлення про науковий метод було пов'язане також із різними уявленнями про ті форми, в яких існує наукове знання. Для емпіризму наукове знання існує передусім у формі окремого судження (наукового закону), отриманого шляхом узагальнення емпіричних даних. Для раціоналізму – це наукова система. Саме дедукція зв'язує окремі судження в систему, виявляє необхідні логічні зв'язки між ними. І зразком тут завжди виступала математика, зокрема геометрія Евкліда. Тому раціональний метод побудови наукового знання як логічної системи отримав назву *геометричного*.

Суттєва відмінність між раціоналізмом і емпіризмом полягала і в розумінні природи самого розуму, його пізнавальних можливостей. Для емпіризму ці можливості принципово обмежені досвідом, за межі якого розум не має права виходити, а сам розум трактується як суто формальна діяльність. Оскільки увесь свій зміст розум бере з досвіду, вся його діяльність може стосуватися лише форми вираження цього змісту, мовних засобів тощо. Для раціоналізму розум сам є носієм певного змісту (загальних і необхідних істин), який він привносить у процес пізнання. Це дає підстави говорити про суверенітет розуму, його незалежність від досвіду і здатність виходити за його межі, або, інакше, про можливість так званого апіорного пізнання. Раціоналісти проголошують суверенітет розуму, його автономність, незалежність від зовнішніх чинників, чи то досвід, церковний догмат або філософський авторитет. У рамках раціоналістичної

філософії з'являється поняття *чистого розуму*, чистого в сенсі вільного від впливу будь-яких зовнішніх чинників. Але чистий розум не означає порожній. Від самого початку, на думку раціоналістів, він містить у собі певні істини. Звідси характерна для раціоналізму теорія вроджених ідей. Натомість прибічники емпіризму, заперечуючи таку вродженість, вважають розум людини від народження порожнім, чистою дошкою, *tabula rasa*. Звідси відома і дуже проста формула емпіризму: *все з досвіду*.

Раціоналізм і емпіризм – це однібічні й тому фальшиві у своїй однібічності методологічні напрями. Однак суперечка між їх представниками мала важливе значення для побудови адекватної наукової методології, для адекватного усвідомлення особливостей наукового методу. Цікавий погляд щодо сенсу цієї суперечки висловлює М. А. Киссель у книжці «Доля старої дилеми». На думку цього автора, за дилемою емпіризму і раціоналізму в XVII ст. стояло протиборство нової науки, природничо-наукового пізнання і традиційної філософії з її умоглядним, спекулятивним методом. Емпіризм представляв інтереси нової науки, раціоналізм – традиційної філософії. Це протиборство, вважає дослідник, сприяло усвідомленню особливостей методології експериментального природознавства, властивих йому критеріїв і форм раціональності. М. А. Киссель підкреслює, що новочасний емпіризм був далеким від звичайного сенсуалізму або примітивних уявлень про наукове пізнання як просте накопичення і систематизацію фактів. Емпіризм Дж. Лока й І. Ньютона передбачав використання досить складної логіко-методологічної процедури. Проте ця процедура не мала нічого спільного зі спекулятивним методом філософії. Виокремлення науки з філософії й усвідомлення нею своїх особливостей – ось що насправді стояло, на думку Кисселя, за цією дилемою (Киссель, 1974, с. 10).

Однак методологічна процедура, властива експериментальному природознавству, так само відрізняється від раціонального методу математики. Експериментальне природознавство має власну логіко-методологічну структуру, відмінну як від філософії, так і від математики. Відношення *експериментальна наука – математика* було не менш важливим для розуміння того смислу, якого набула в новий час дилема емпіризму і раціоналізму. Про це відношення ми вже

говорили, коли йшлося про образ нової науки. Математика, так само, як філософія, використовує метод логічного міркування і демонструє силу абстрактної думки. Ба більше, саме математика з усіма її особливостями, а точніше властиве всім філософам переконання у тому, що математичне знання є втіленням науковості, жило раціоналізм ще з часів Платона. Саме це, як вважає Г. Рейхенбах, помилкове переконання стало джерелом тих колізій, які спостерігаємо в історії нової науки. Цікаві думки щодо цих колізій знаходимо у його статті «Раціоналізм та емпіризм: дослідження коренів філософської помилки» (Reichenbach, 1948). Автор показує, що переваги раціоналізму над емпіризмом упродовж тривалого часу базувалися не тільки на переконаності в тому, що математика слугує своєрідним ідеалом науковості, а й у тому, що саме математика дає ключі до фізичної реальності. Інакше кажучи, поширення математики на фізику, математизація природознавства в цілому породжувала раціоналістичну ілюзію, що саме розум має бути законодавцем фізичного світу. Проте раціоналістична візія наукового знання, доводить Г. Рейхенбах, несумісна із сучасною наукою. Уся подальша історія фізики і самої математики показала, з одного боку, безпідставність претензій математики на роль ідеального образу науки, а з іншого, необґрунтованість уявлень щодо меншовартості емпіричного знання. Боротьба емпіризму і раціоналізму, таким чином, означала поступове усвідомлення самодостатності досвідного природознавства як певного типу наукового знання, знання, що базується на власних логіко-методологічних процедурах і, отже, відрізняється як від спекулятивної філософії, так і абстрактних побудов математики.

Підсумовуючи, можна сказати, що так звана боротьба емпіризму і раціоналізму, яка червоною ниткою проходить через історію Нової філософії, насправді являла собою досить складний процес поступового усвідомлення логіко-методологічної своєрідності нового експериментального природознавства. Емпіризм, власне, і став вираженням цієї своєрідності. Разом з тим, це був процес поступового усвідомлення логіко-методологічних і гносеологічних відмінностей трьох, до того часу нерозчленованих форм знання: філософії (метафізики), математики і експериментальної фізики. Саме в цей час бере свій початок критична рефлексія щодо цих відмінностей.

Однак, як слушно зауважує М. А. Киссель, це був лише початок, оскільки ясного усвідомлення особливостей цих наук філософам XVII ст. явно бракувало (Киссель, 1974, с. 20). Як відомо, таке усвідомлення ми знаходимо лише у І. Канта, в його «Критиці чистого розуму», праці, в якій, з одного боку, було чітко сформульовано питання про різні підстави цих трьох наук, а, з іншого, було знайдено форму подолання методологічних протилежностей емпіризму і раціоналізму.

Особливості емпіризму Ф. Бекона

Як неодноразово було зазначено, методологічний напрям емпіризму у філософії Нового часу започатковує Ф. Бекон, своєї ж класичної форми він набуває завдяки зусиллям Дж. Лока. Вже також ішлося про те, що, за переконанням Ф. Бекона, істину, тим більше коли йдеться про пізнання природи, треба шукати не у словах, не у книжках філософів, а в самих речах, у самій природі. І формою безпосереднього спілкування з нею є досвід. Варто ще раз підкреслити, що, кажучи про фундаментальну роль досвіду, Ф. Бекон разом з тим не ототожнював досвід і чуттєве сприйняття. Він досить скептично ставився до можливостей відчуттів у пізнанні: «Відчуття саме по собі слабке і помилкове» (Бекон, 1972, с. 23). Він вказував на грубість наших відчуттів, які не відповідають тонкощам природи (Бекон, 1972, с. 13). А тому у Ф. Бекона йдеться не про чуттєвий досвід як такий, а про досвід спеціально організований, тобто експеримент. Експеримент – це форма практики у пізнанні, це активне, діяльне ставлення до природи. Саме таку діяльність Ф. Бекон називає експериментом. «Досвід називають випадковим, якщо приходить сам, і експериментом, якщо його шукають», – писав він (Бекон, 1972, с. 46). У науковому експерименті природні явища вивчають шляхом створення штучних умов, у яких приховані властивості природи відкриваються швидше, ніж у звичайних умовах. Необхідність дослідження природи у формі експерименту Ф. Бекон обґрунтовує, посилаючись на ту обставину, що вона схильна оберігати свої таємниці. Експеримент – єдиний спосіб вирвати ці таємниці у природи. Тому, аби дізнатися про них, потрібні спеціальні знаряддя, інструменти, щоб силою змусити природу розкрити свої секрети. Російське «естествоиспытатель» у цьому випадку найкраще передає значення слова

експериментатор. Саме з Ф. Бекона бере свій початок трактування наукового пізнання як силового ставлення до природи¹⁷.

Отже, особливість і значення беконівського емпіризму полягає передусім у тому, що він трактує досвід як експеримент. Як зазначено раніше, запровадження експериментального методу – один із головних елементів його програми «Великого відновлення науки». Саме йому належить заслуга послідовного і рішучого обстоювання експериментальної природи природознавства. Заклик Ф. Бекона звернутися до досвіду, до експерименту став свого роду гаслом для нового покоління вчених, таких як Роберт Бойль, Роберт Гук, Ісаак Ньютон. Вплив Ф. Бекона на загальну атмосферу, в якій формувалася нова наука і філософія XVII ст., був надзвичайно потужний (особливо в Англії). Хоча треба визнати, що розвиток експериментальної науки відбувався у досить складних умовах. Ці умови гарно описує М. Кренстон у книжці, присвяченій життю і творчості Дж. Лока (Cranston, 1979). Ідеться про загальну атмосферу, яка у XVII ст. панувала, приміром, у британських університетах, зокрема в Оксфорді. М. Кренстон показує, що в Оксфордському університеті навіть за часів Дж. Лока на всіх факультетах панувала схоластика. Лише медики були людьми науки. Але навчальний план на медичному факультеті так само базувався на вивченні творів Аристотеля, Галена, афоризмів Гіппократа. Фізіологію вивчали за текстами Аристотеля. І лише трохи на додаток до цієї схоластичної науки давали ботаніки і гербаластики. Лише поступово починають з'являтися вчені, які вважають, що дізнатися про будову тіла можна й іншим, емпіричним шляхом. *Зроби розтин і подивись!*, – говорили вони. У 1649 році було створено *Емпіричний філософський клуб*, який став зародком майбутнього Королівського товариства. Члени цього клубу сповідували дух беконівської філософії.

Отже, емпіризм Ф. Бекона суттєво відрізнявся від простого сенсуалізму і поверхової «емпірики», яку сам Ф. Бекон, до речі, засуджував.

¹⁷ Зверніть увагу, що вся сучасна експериментальна наука, особливо фізика, користується майже військовою термінологією. Вона використовує гармати, з яких обстрілює речовину, різного роду прискорювачі, в яких розтрощує атоми та їхні елементарні частинки, сподіваючись у такий спосіб (за уламками) дізнатися про їхню будову. Недарма саме сучасна наука стала джерелом усе нових і нових засобів знищення. Однак не менше насилля в інших наук, чого варта, приміром, біологія з її нескінченними дослідженнями над тваринами, а в деяких випадках і над людьми.

І ця відмінність, крім іншого, полягає у тому, що його методологія передбачає необхідний зв'язок досвідного, експериментального пізнання з розумом. «Союз розуму і досвіду» – ось головний принцип цієї ідеології. Хоча треба визнати, що на сторінках «Нового органону» можна знайти чимало критичних закидів на адресу розуму. Адже сам по собі, у відриві від досвіду він дуже легко збивається на манівці. Залишившись наодинці, він швидко відривається від речей і підноситься до абстрактних узагальнень. Тому розум, за Ф. Беконом, потребує не стільки крил, скільки гир. Однак і досвід сам по собі мало чого вартий, оскільки потребує раціонального осмислення. Таке розуміння наукового методу, в якому досвід і розум мають бути поєднані, знайшло своє метафоричне втілення в його вченні про три шляхи пізнання: шлях павука, шлях мурахи і шлях бджоли. Перший є уособленням раціоналістичного пізнання, в якому розум незалежно від досвіду виводить істини із самого себе, другий – плаского емпіризму, який обмежується лише накопиченням досвідних даних, і лише третій уособлює істинний шлях наукового пізнання, коли завдяки розуму з цих даних отримуємо наукову істину.

Отже, науковий метод (шлях бджоли) передбачає не тільки збирання досвідних даних, а й перероблення їх засобами розуму. І лише в результаті такого перероблення ці дані перетворюються на наукові істини. В чому полягає суть цього перероблення, або метод раціональної (розумової) діяльності? Досвідне пізнання, вважає Бекон, є процесом виведення наукових істин із цих даних, воно має рухатися від дослідження одиничних фактів до загальних теорем. Із погляду логіки такий перехід є *логічною індукцією*. Як відомо, індукція – це умовивід, у якому на підставі знання про одиничні речі робиться висновок про речі загальні, тобто здійснюється певне узагальнення. Цей вид умовиводу описав ще Аристотель, однак філософ не надавав йому особливого значення. Головну роль у нього, як відомо, відігравали силогізми, у яких знання одиничного виводилось із загальних принципів. Силогістику Аристотеля Ф. Бекон вважав безплідною з наукового погляду, адже часто-густо вона дає лише видимість логічного доведення. Ба більше, самі принципи, на основі яких будуються силогізми, залишаються необґрунтованими й недоведеними. Часто це – нічим не виправдані забобони або нашвидкуруч сформульовані положення. Натомість він закликає наукове

пізнання рухатися поступово, шляхом індуктивного узагальнення емпіричних фактів. Лише на цьому шляху можна отримати цілком обґрунтовані і надійно виведені загальні аксіоми або принципи.

Проте індуктивний метод, який Ф. Бекон вважає єдино правильним способом наукового пізнання, містить у собі певні проблеми. Ці проблеми якраз і пов'язані зі ступенем надійності або рівнем достовірності індуктивного висновку. В логіці розрізняють два види індукції: повну й неповну. Лише повна індукція може претендувати на стовідсоткову достовірність. Однак у реальному пізнанні вона трапляється вкрай рідко, адже для логічного висновку на її основі треба дослідити всі речі, що підлягають узагальненню. Дуже часто це просто неможливо. Тоді вдаються до неповної індукції. Однак висновок на її основі не має стовідсоткової достовірності, він завжди має лише імовірнісний характер. А отже, він завжди під загрозою можливого спростування, появи такої речі, яка суперечить зробленому висновку. Класичним прикладом є історія з білими лебедями, коли індуктивне узагальнення «всі лебеді білі» одного разу було спростовано фактом існування в Австралії чорних лебедів.

Ф. Бекон прекрасно розумів усі складнощі, пов'язані з індуктивним узагальненням емпіричних фактів, відомим ще з часів Аристотеля. «Індукція, яка здійснюється шляхом простого перерахунку, – писав він, – це дитяча річ: вона дає хисткі висновки і загрожена з боку суперечливих частковостей» (Бекон, 1972, с. 63). Щоб запобігти таким загрозам, дослідники намагаються уникати зустрічей із такими суперечливими випадками і шукають у досвіді лише ті дані, які підтримують індуктивний висновок. Ці вади звичайної індукції і наукової практики, пов'язаної з нею, Ф. Бекон пояснює за допомогою алегорії. До храму Посейдона привели скептика і, намагаючись переконати його в існуванні цього божества, показали численні подарунки тих, хто врятувався під час шторму завдяки молитвам, спрямованим до нього. На що скептик відповів: а де подарунки тих, хто не врятувався? Мораль є зрозумілою. Звичайна індукція обмежується вивченням лише позитивних прикладів, залишаючи поза увагою негативні, а тому вона ненадійна й недостовірна.

На думку Бекона, індукція може привести до надійних висновків, лише якщо взято до уваги негативні випадки. Ця думка стала основою його вчення про так звану *елімінативну індукцію*, яку він вважав

єдино науковою. Негативні інстанції мають уплітатися в тканину індуктивного висновку, і саме так досягається його наукова достовірність¹⁸. Саме така індукція, вважає Бекон, дає ключ до інтерпретації природи. Ф. Бекон розробив детальну методичку індуктивного дослідження природних явищ. Воно здійснюється шляхом складання різних за змістом таблиць. Це таблиці *присутності*, *відсутності* та *ступенів*. Порівняльний аналіз фактів, зібраних у цих таблицях, приводить урешті-решт до позитивного результату – знання природи та причин досліджуваних явищ. Ефективність цього способу Ф. Бекон демонструє на прикладі дослідження теплоти. І варто зазначити, доходить цілком правильного висновку, що причиною її є властивий речам внутрішній рух.

Отже, індуктивний метод, за Беконом, – це досить складна процедура. З логічного погляду, це перехід від одиничних фактів до загальних теорем. Але з методичного погляду цей перехід здійснюється шляхом складної пізнавальної діяльності, під час якої відбувається порівняння цих фактів, їх аналіз і абстрагування. Вирішальну роль тут відіграє процедура виключення (елімінації). З точки зору предметного змісту цієї діяльності, її, так би мовити, онтологічної основи, аналіз природних явищ означає їх розклад на елементарні складові, так звані прості природи, роль яких у Бекона відіграють прості чуттєві якості (колір, вага, твердість, пружність тощо). Прості природи – головний предмет фізичної науки. Але на цьому пізнання природи не зупиняється. Головна його мета полягає в тому, щоб відкрити форми цих природ, або ті закони (причини), які з необхідністю породжують ці природи. Форми – предмет метафізики, яка, на думку Ф. Бекона, слугує завершенням філософії природи. Знання форм – основа могутності людини, саме таке знання дає людині майже магічну владу над природою, здатність відтворювати вже відомі і створювати нові її явища.

Методологія експериментального дослідження природи та індуктивний метод Ф. Бекона справили великий вплив на всю подальшу історію науки. Цей метод на довгі роки став справжнім уособленням

¹⁸ Слід зауважити, що ці сподівання Ф. Бекона насправді не зовсім виправдані, адже, як слушно зауважує К. Фішер, «враховувати негативні інстанції – аж ніяк не означає вичерпати їх» (Фішер, 2003, с. 64), а вони мають бути вичерпаними, якщо хочемо отримати достовірний висновок.

наукового пізнання як такого, а ті науки, що спиралися у своєму розвитку на емпіричну основу, тривалий час називали індуктивними. Потрібно нагадати, що І. Ньютон, який надав новій науці класичної форми, так само вважав експеримент та індуктивне узагальнення головними методами наукового пізнання. І лише поступове зростання рівня теоретичних досліджень у так званих емпіричних науках виявило обмеженість і вади Беконової методології. Ці вади були пов'язані з недостатнім розумінням ролі теорії, в тому числі математичної у науковому пізнанні, а також ролі наукових гіпотез, які не тільки випереджають, а й визначають, спрямовують наукові експерименти. Отже, Ф. Бекон робив дещо односторонній акцент на емпіричних методах пізнання. Він явно не оцінив роль його раціональних, передусім математичних начал. Щодо експерименту, то він недостатньо оцінив роль теорії у його постанові й подальшому осмисленні отриманих результатів. Ці вади стали предметом критики з боку протилежного напрямку – раціоналізму, представники якого від самого початку орієнтувалися саме на теоретичне, передусім математичне пізнання.

Раціоналістична методологія Р. Декарта

Як уже зазначено, заслуга філософії Нового часу не тільки в методологічному обґрунтуванні науки, а й в осмисленні ролі і значення методу як такого. Таке осмислення ми знаходимо, зокрема, у працях Р. Декарта «Правила для керівництва розумом» і «Міркування про метод». Раніше вже йшлося про те, що, за Декартом, єдиною основою розвитку науки є природний розум людини. Розум – це природне світло, властиве кожній людині. Всі люди однаково наділені розумом. Однак чому так різняться результати їхньої розумової діяльності? Це залежить від того, наскільки ефективно використовують цю природну здібність. Для того щоб підвищити її ефективність, розум має спиратися на певні правила, або, інакше, метод. Власне, метод і є такі правила. У своїй ранній праці «Правила для керівництва розумом» Р. Декарт дає таке визначення методу: «Під методом я розумію достовірні і прості правила, суворо дотримуючись яких, людина ніколи не прийме нічого хибного за істинне, і без зайвого марнування розумових сил, але поступово крок за кроком збільшуючи знання, прийде до істинного пізнання всього, що вона здатна буде пізнати» (Декарт, 1989, с. 86).

У цьому визначенні Р. Декарт виділяє дві головні функції методу: метод, по-перше, не дає змоги приймати істинне за хибне, слугує інструментом їх розрізнення і, по-друге, сприяє істинному пізнанню. Отже, перша функція методу негативна, вона реалізує здатність розуму розрізнити істину і хибу, а також звільняти пізнання від хибних уявлень. Цю функцію розум, на думку філософа, реалізує за допомогою сумніву. Сумнів є важливим елементом наукового методу Декарта, інколи його виокремлюють у окремий метод і кажуть про метод сумніву. Застосування його – важливий попередній крок на шляху побудови науки. Друга функція методу – позитивна, вона орієнтована на розвиток істинного знання, його поступове збільшення.

Як зазначає Дж. Коттінгхем, автор фундаментального дослідження, присвяченого раціоналістичній філософії Нового часу, вирішальним для методу Декарта було поняття порядку (Cottingham, 1988, р. 34), про що сам філософ красномовно заявляє у своїх «Правилах». Зокрема, у П'ятому правилі він пише: «Увесь метод полягає у порядку і розташуванні тих речей, на які треба звернути погляд розуму, аби знайти якусь істину. Ми будемо суворо дотримуватися його, якщо крок за кроком зведемо заплутані й темні положення до простіших, а далі спробуємо, виходячи із бачення цих простих, піднятися тими самими сходами до пізнання решти» (Декарт, 1989, с. 94). Навівши цю цитату, Дж. Коттінгхем далі каже про те, що моделлю для такого трактування методу слугувала саме математика, конкретніше способи розв'язання складних проблем, які використовують в арифметиці й геометрії. Це розв'язання полягає спочатку у редукції складних проблем до їх найпростіших елементів, а далі у поступовому (крок за кроком) русі від самоочевидних початкових пунктів до пізнання дедалі складніших висновків. Таким чином, увесь метод полягає у поступовому виведенні (дедукції) цих висновків засобами раціональних аргументів (Cottingham, 1988, р. 34). Простота початкових пунктів у математиці означає те, на думку Декарта, що вони осягаються інтуїтивно.

Дедукція й інтуїція – це дві головні дії розуму, завдяки яким здійснюється істинне пізнання. І головне призначення методу – показати спосіб їх ефективного використання. Детальний опис цих елементів раціонального методу Р. Декарт дає у своїх «Правилах». Інтуїція – це безпосереднє знання, здатність розуму безпосередньо,

без аргументів і доказів сприймати істинність певних ідей. Кожен, наводить Декарт приклади такої здатності, може побачити власним розумом, що трикутник обмежений лише трьома сторонами, а куля – єдиною поверхнею, і тому подібні речі, яких насправді набагато більше, ніж уважають (Декарт, 1989, с. 84). Інтуїтивні сприйняття характеризуються очевидністю і достовірністю. Дедукція – це опосередковане пізнання, коли істинність якогось знання встановлюють на підставі іншого, вже доведеного або інтуїтивно сприйнятого. Врешті-решт основу дедуктивного руху думки становлять раціональні інтуїції. Саме раціональні, оскільки для Декарта інтуїція – це акт розуміння. Вона – поняття (*conceptum*) ясного і уважного розуму, яке треба відрізнати від хистких свідчень відчуттів або оманливих суджень уяви (Декарт, 1989, с. 84). Вона важливіша за дедукцію і завдяки своїй простоті достовірніша за неї. Ланцюги дедуктивних висновків бувають досить довгими, що зменшує ступінь достовірності, оскільки створює умови для можливих помилок. Принципи (засновки) – завжди інтуїтивні, висновки – лише дедуктивні. Проміжні ланки можуть бути як інтуїтивними, так і дедуктивними.

У філософській літературі не вщухають дискусії, наскільки реальним є положення Р. Декарта про раціональну (інтелектуальну) інтуїцію, чи насправді людський розум має здатність інтуїтивного сприйняття¹⁹. Основоположник німецької класичної філософії І. Кант, приміром, заперечував, що людський розум здатний на це. Єдиною можливою для людини формою безпосереднього сприйняття, за Кантом, є чуттєве споглядання. Заперечення інтелектуальної інтуїції було одним із головних пунктів його критики раціоналізму. Досить критично до поглядів Декарта ставиться сучасний французький філософ Ж. Марітен. Критика Ж. Марітена цікава в тому плані, що він, спираючись на традицію томізму, в принципі визнає за людським розумом здатність до інтуїції. Ба більше, ця інтуїція є основою метафізики як науки. Однак розуміння її у Марітена інше. Інтелектуальну інтуїцію він трактує як здатність розуму виявляти в чуттєвому досвіді інтелігібельні предмети, таку інтуїцію він називає абстрагувальною (Марітен, 1997, с. 110). На відміну від божественного або ангельського розуму, людина не має безпосереднього доступу до сутності

¹⁹ Ґрунтовне висвітлення історії цього питання можна знайти, зокрема, у книжці В. Ф. Асмуса (Асмус, 1965).

речей і тому мусить осягати їх на основі чуттєвого сприйняття. Що ж до Декарта, то він, на думку Ж. Марітена, наділяє людину ангельським розумом, що дає їй змогу у пізнанні цих речей оминати чуттєвий досвід. На цьому, власне і ґрунтується картезіанський раціоналізм із його претензією на суто інтелектуальне, позадосвідне пізнання. У праці «Три реформатори» Ж. Марітен звинувачує Р. Декарта у викривленні справжньої природи людського розуму, оскільки наділяє його ангельськими рисами²⁰. Ясне бачення, за Декартом, – головна функція цього розуму. За своєю сутністю він інтуїтивний. Декарт прагне звільнити його від зайвого тягаря дискурсивності, маси непотрібних силогізмів. Таку позицію Ж. Марітен називає анґелізмом.

Проте ці звинувачення дещо перебільшені, оскільки Р. Декарт чудово розуміє, що людський розум усе-таки не ангельський, що його можливості досить обмежені. Інакше людина ніколи б не помилялась. Більшість істинних знань про речі не самоочевидна. Лише деякі з них дані у своїй істині прямо (інтуїтивно), решту має бути виведено поступово на основі цих інтуїцій засобами дедукції. Дедукція і є поступовий рух думки від одних істин до інших. І саме завдяки дедукції виникає система наукових знань, яка утворює те, що Декарт називає наукою. Метод Декарта – це метод побудови науки як системи достовірного знання. Ідеал науки для нього – логіко-дедуктивна система.

Численні правила методу (у «Правилах для керівництва розуму» їх аж 21) у головній методологічній праці «Міркування про метод» Декарт звів до чотирьох. І перше з них – правило очевидності. В ньому йдеться про те, що у своїх судженнях людина має спиратися лише на такі істини, які сприймаються розумом настільки ясно й чітко, що не дають жодної підстави для сумніву. Ці істини – розумові очевидності, на яких має ґрунтуватися все раціональне пізнання. Вони осягаються розумом за допомогою інтуїції. За своїм походженням – це вроджені ідеї, тобто такі, що від самого початку були закладені Богом у розум людини. Вони прості, безсумнівні, отже, безумовно достовірні. Критерієм очевидності цих ідей слугує ясність і чіткість їх сприйняття. Таке трактування очевидності вже за часів Декарта викликало чимало заперечень. Приміром, один з опонентів Декарта,

²⁰ Розділ праці Ж. Марітена, присвячений філософії Декарта, має красномовну назву «Декарт, або Ангел у плоті» (Марітен, 2004).

прибичник емпіризму, французький філософ П. Гассенді закидав Декарту, що цей критерій не є надійним, оскільки очевидне для одних людей може бути далеко не очевидним для інших, що є очевидним сьогодні, було не настільки очевидним у минулому. Так само критично ставився до інтуїтивних очевидностей Декарта німецький філософ Г. Ляйбніц, який уважав, що перше правило стосується суб'єктивних умов сприйняття істини, але нічого не говорить про саму істину. В сучасній літературі можна зустріти закиди щодо психологізму правил Декарта. Однак, визнаючи слушність багатьох критичних зауважень щодо Декартових правил методу, треба взяти до уваги, що за цими психологічними характеристиками знання стоїть певна метафізика (онтологія).

Друге правило вимагає у процесі пізнання ділити кожне утруднення (проблему) на стільки частин, скільки треба для її розв'язання, аж поки не дійдемо до ідей ясних і безсумнівних. Друге правило є не що інше, як вимога аналізу. Метод аналітичного розкладання складних процесів (предметів) на прості складові став звичайною практикою для наукових досліджень XVII ст. Ще Ф. Бекон, аби зрозуміти складні речі, закликав розкладати їх на прості природи. У Декарта також ідеться про прості природи, але не чуттєві якості, як у Бекона, а такі, що досягаються розумом. Власне, це розумові очевидності, про які йдеться у першому правилі. Отже, друге правило є правилом аналітичного дослідження і спрямовує рух пізнання від складного до простого.

Третє правило, навпаки, спрямовує рух пізнання у зворотному напрямку: від простого до складного. Після того, як у процесі аналізу ми дійшли до простих і очевидних істин, ми маємо на основі цих істин з'ясувати природу складних явищ. А для цього треба дотримуватися певного порядку в думках, а саме: йти від простого і легкого для пізнання, поступово сходячи до складного. Цей рух є процесом синтезу: розклавши складні речі на прості елементи, ми маємо знову з'єднати ці елементи, встановити певні зв'язки між ними. З логічного боку, цей процес є процесом виведення, дедукції, яка завжди спирається на речі прості й загальні. Шляхом такої дедукції ми здійснюємо логічну реконструкцію складної речі, відтворюємо її за допомогою логіки. Наскільки такі дії розуму є виправданими? Наскільки така логічна реконструкція відповідає реальним зв'язкам, властивим

самій речі? Декарт, як відомо, будував свою методологію на засадах логічного реалізму. Базовим принципом для його філософії був принцип тотожності логіки і онтології, принцип збігу логічної підстави і реальної причини ($\text{ratio} = \text{causa}$). А тому така логічна реконструкція відкриває для розуму істинну природу речі, робить цю річ прозорою для нього або зрозумілою. Причому встановлені розумом зв'язки можуть не відповідати емпіричному порядку речей, тому, що ми спостерігаємо в чуттєвому досвіді. Завдання методу якраз і полягає в тому, щоб за оманливою зовнішністю відкрити істинний (розумний) порядок. На цьому, власне і наголошує Декарт, коли пише про те, що в поступовому пізнанні предметів нам треба рухатися від простого до складного, «припускаючи існування порядку навіть серед тих, які за природного перебігу речей не передують один одному» (Декарт, 1989, с. 260)²¹. Отже, йдеться про базовий для всього раціоналізму принцип тотожності розуму і законів (раціонального порядку) природи.

Четверте правило, яке Р. Декарт ще називає правилом енумерації, або індукції, вимагає «робити переліки повсюди настільки повні..., щоб бути впевненим, що нічого не пропущено» (Декарт, 1989, с. 260). Зрозуміло, що йдеться не про індукцію Ф. Бекона, яка слугувала методом емпіричного пізнання. У Декарта мова про енумерацію, або перелік не емпіричних фактів, а елементів дедуктивного умовиводу, тих логічних кроків, з яких складається цей умовивід. Це правило орієнтує на досягнення повноти знання, на ретельність і послідовність дедуктивного виведення. Адже достовірність усієї системи виведеного знання, всього ланцюга дедуктивних висновків залежить від кожної його ланки.

Викладення головних правил методу в праці Декарта завершується надзвичайно важливим підсумком, в якому сформульовано головну ідею усього картезіанського раціоналізму. Точніше, дві ідеї: 1) все знання утворює єдину систему, або ланцюг, логічно пов'язаних між собою знань, власне, дедуктивно побудовану науку; і 2) думка про те, що для озброєного правильним методом розуму немає нічого прихованого, що такий розум здатен до кінця пізнати дійсність, хоч

²¹ У перекладі І. Латинського це речення виглядає так: «Припускаючи порядок навіть там, де об'єкти мислення зовсім не дані в їхньому природному зв'язку» (Декарт, 1950).

би якою складною вона була. Р. Декарт пише: «Все доступне людському пізнанню однаково впливає одне з одного, і зберігаючи у висновках певний порядок, можна переконатися, що немає нічого настільки далекого, чого не можна було б досягти, і нічого прихованого, чого не можна було б відкрити» (Декарт, 1950, с. 273). І в цьому головний пафос раціоналізму, його оптимістична віра у могутність людського розуму, його безмежні можливості.

*Розвиток раціоналістичної методології
у творах Б. Спінози і Г. Ляйбніца*

Критикуючи філософію Р. Декарта, Ж. Марітен звинувачує його у двох головних гріхах: математизмі й ангелізмі, в ототоженні науки з математикою і наділenni людського розуму здатністю інтуїтивно проникати в сутності речей. Щодо першого, то наслідки такого ототоження, на думку Марітена, надзвичайно важливі. Адже Декарт не просто обстоює ідею математизації природознавства, він іде набагато далі, оголосивши властивий математизованій науці метод справжньою мудрістю. Про це, зокрема, йдеться у листі до французького перекладача його фундаментальної праці «Принципи філософії». Справжня мудрість, стверджує він, полягає у тому, щоб міркувати так, як це роблять математики, а саме: виводити все доступне нам знання із наперед визначених принципів (аксіом). Однак це означає, що філософія (метафізика), яка традиційно розглядається як любов до мудрості, сама має стати математикою, будуватися відповідно до вимог «геометричного методу». І тут постає важливе запитання: наскільки філософія як така мудрість може бути зведена до абстрактно-математичних побудов? Чи можна філософію побудувати як аксіоматичну систему? Сам Декарт цю ідею повною мірою не реалізував. Однак цікаво те, що послідовники Декарта звинувачували його у тих самих гріхах, але, навпаки, за те, що він був непослідовний у реалізації цієї ідеї. Яскравим прикладом тут може бути філософія Б. Спінози.

Спіноза не був науковцем, хоча й цікавився досягненнями нової науки, зокрема вивчав їх у школі Ван ден Енде. Його філософія більшою мірою спрямована на розв'язання етичних, психологічних проблем, пов'язана з пошуками відповідей на питання про шляхи досягнення людської свободи і щастя. Однак відповіді на ці питання можливі

лише на основі істинного (наукового) знання природи, знання, яке можна отримати на основі наукового методу. Як зазначають Дж. Реале і Д. Антисери, «смак до наукових методів XVII ст. надихав філософа» (Реале, & Антисери, 1996, с. 238). У розумінні природи наукового методу Б. Спіноза був послідовником Р. Декарта, тобто картезіанцем. Для нього, як і для Декарта, втіленням наукового методу була математика. Він цілком підтримував прагнення Картезія перетворити математичний метод на універсальний метод наукового пізнання. Саме з ім'ям Декарта пов'язував він утвердження методу Евкліда або, інакше, «геометричного методу» як універсального методу науки. В передмові до своєї ранньої праці «Основи філософії Декарта» він зазначав, що саме Декарт, спираючись на цей метод, досяг значних успіхів спочатку в математиці, а згодом встановив непорушні основи філософії і «власним прикладом показав, що на них можна побудувати більшу частину істин в математичному порядку і очевидності» (Спіноза, 1957, с. 177).

Разом з тим, Спіноза закидав Декартові, що той у своїх творах не завжди дотримувався вимог математичного методу. У передмові до наведеної праці є цікава оцінка методологічних особливостей філософської творчості Декарта: «Хоча твори цієї шляхетної і незрівняної людини дотримуються способу доведень і порядку, прийнятих у математиці, однак вони не розроблені за методом, прийнятим в "Елементах" Евкліда та інших геометрів... Метод Декарта радше зовсім відмінний від методу Евкліда, який він сам уважає істинним...» (Спіноза, 1957, с. 177). Власне, щоб усунути цей недолік, він і написав зазначену працю. Однак не тільки філософію Декарта, а і власну голландський філософ намагався будувати на засадах наукового (математичного) методу²². Своє призначення (історичну місію) він бачив у тому, щоб «поряд із математикою залишити нащадкам й інші частини філософії, обґрунтовані з математичною достовірністю» (Спіноза, 1957, с. 176).

Головна особливість філософії Спінози, її унікальність передусім і полягає в тому, що вона стала спробою послідовного застосування в галузі філософського знання правил дедуктивно-геометричного

²² Як зазначає К. Фішер, «Декарт шукав і знайшов свій новий філософський метод за зразком математики, але застосував строгу форму геометричного методу лише раз, у своїй відповіді на друге заперечення. Спіноза наслідував цей приклад...» (Фішер, 2005а, с. 281).

методу. «Етика», головна праця філософа, побудована за зразком «Начал» Евкліда. Ця спроба поширити на всю філософію, зокрема на метафізику, метод математики мала важливі наслідки. По-перше, у такий спосіб відбулася справжня універсалізація цього методу. Спіноза власним прикладом прагнув спростувати поширений погляд на те, що цей метод є лише певною особливістю математичних наук і що іншим наукам він не властивий. По-друге, завдяки послідовному застосуванню математичного методу Спіноза здійснив спробу перетворити філософію на справжню науку. Ідея такого перетворення, як відомо, стала провідною для всієї новочасної філософії. Ця філософія не тільки перетворює науку на головний об'єкт своєї рефлексії, вона сама прагне стати такою наукою. І приклад Спінози найбільш показовий у цьому плані. Однак цю спробу сприйняли досить неоднозначно. Г. Гегель, приміром, у своїх лекціях з історії новочасної філософії зазначав, що саме метод є «головним недоліком всієї спінозівської точки зору» (Гегель, 1935, с. 305). Адже цей метод не відповідає «спекулятивному змісту» його філософії. Приклад Спінози, на думку Гегеля, навпаки, довів, що філософія потребує свого власного методу. Так само критично до методу побудови спінозівської системи ставиться сучасний німецький філософ В. Хьосле. Особливо це стосується її метафізичної частини, роль якої виконує вчення про Бога. Метафізика Спінози, за словами Хьосле, – це раціоналістична теорія Абсолюту. Ба більше, це математична теорія Абсолюту, оскільки так само, як математична теорія, будується на основі певної аксіоматики. Однак ця аксіоматика, якою так пишався Спіноза, і є найбільш проблематичною частиною його філософії. Адже аксіоми, на основі яких доводяться усі теореми, самі залишаються недоведеними (Хьосле, 1992, с. 42). Досить критично, але вже до самого методу логічного доведення у Спінози ставиться і Б. Рассел. Проте він робить це з позицій сучасного вченого, для якого неприйнятною є думка про нібито незаперечність доказів тих речей, істинність яких ще треба встановити. Він зазначає, що сучасному вченому «урветься терпець приглядатися до подробиць доведення, що по суті зовсім не варті вивчення» (Рассел, 1995, с. 478). Але, з іншого боку, дорікати Спінозі за його геометричний метод, переконаний британський учений, означає не розуміти його філософію, оскільки цей метод «зумовлювався самою суттю його доктрини» (Рассел, 1995, с. 478).

Отже, проблема методу – одна з головних для філософії Б. Спінози. Детально поняття методу він досліджує у ранній праці «Трактат про вдосконалення розуму». Цей трактат є показовим. Багато в чому він подібний до інших трактатів того часу. Б. Спіноза утверджує тут практичне спрямування науки, головна мета якої – благо, щастя, добро людини. Або, інакше, її досконалість. Досконалість – головна мета людини, а спосіб її досягнення – пізнання природи. Засобом істинного пізнання природи має бути правильний, істинний метод. Але тут ми стикаємося з певною проблемою. Адже, щоб знайти істинний метод, треба спертися на істинні знання, але ці знання, своєю чергою, ми можемо отримати лише за допомогою істинного методу. Виникає своєрідне коло умов. Метод має спиратися на знання, а істинне знання передбачає істинний метод.

Цю ситуацію Спіноза порівнює із виготовленням знарядь праці. До речі, ця аналогія була досить поширеною. До неї, зокрема, вдавалися і Р. Декарт, і Г. Ляйбніц. Отже, метод – це знаряддя інтелектуальної праці. Але для того, щоб їх виготовити, потрібні інші знаряддя і т. д. Де вихід? Треба продовжити цю аналогію. Адже спочатку, виготовляючи найперші, ще недосконалі знаряддя, люди користувалися своїми природними органами: руками, зубами тощо. Так само треба чинити і в пізнанні. Спочатку спертися на свої природні здібності: «Розум своєю природною силою створює собі розумові знаряддя (*instrumenta intellectualia*), від яких здобуває інші сили для інших розумових робіт», і так рухається далі, аж поки не досягне вершини мудрості (Спіноза, 1957, с. 329).

Отже, основою методу має бути природна сила розуму. Але відразу постає запитання: «Які ті природні знаряддя, що їх він потребує для створення інших знарядь?» (Спіноза, 1957, с. 329). Ця природна сила розуму, дає відповідь філософ, є тим, що не спричинено в нас зовнішніми причинами, тобто є для нас вродженим. І таким природним знаряддям розуму є вроджена істинна ідея. Отже, Б. Спіноза, як і Р. Декарт, ґрунтує свою методологію і теорію пізнання на концепції вроджених ідей. Характеризуючи природу методу, він зазначає, що метод – це, передусім, істинна ідея, на яку розум спирається у процесі своєї методичної роботи. Істинна ідея водночас – достовірна ідея, яка «містить у собі найбільшу достовірність» (Спіноза, 1957, с. 440). Внутрішніми ознаками такої достовірності є ясність

і чіткість. Вона, як світло, виявляє і себе, і свою протилежність – пільму. Саме завдяки цим властивостям істинна ідея стає мірилом і нормою для всіх інших ідей, вона спрямовує розум шляхом істинного пізнання, дає змогу відрізнити істинний шлях від хибного. Отже, ідея стає основою методу, оскільки набуває нормативного характеру. Метод «спрямовує дух таким чином, щоб він розумів все інше відповідно до норми» (Спіноза, 1957, с. 331). Метод має створити відповідні правила, що допомагають розуму в його методичній діяльності. Отже, кажучи коротко, за Спінозою, метод – це істинна ідея, що стала нормою, а також певні правила.

Метод показує, як на основі істинної ідеї розвивати пізнання, рухаючись до все більшої досконалості. Цей рух є рухом ідей, і виникає він через рефлексивну природу цих ідей. Звідси визначення: «Метод є не що інше, як рефлексивне пізнання» (Спіноза, 1957, с. 331). Так виникає система ідей. Важливим також є питання про напрям цього руху, оскільки рух ідей має відбуватися у певному порядку. Метод має дати відповідь на два важливіші питання: 1) про початок руху, або про першу ідею і 2) про порядок, у якому відбувається рух ідей, або у якому ці ідеї здобуваються. Що собою являє цей порядок? Відповідь ґрунтується на властивому всій раціоналістичній методології принципі тотожності логіки і онтології, принципі, який у філософії Б. Спінози знайшов своє класичне формулювання: *порядок і зв'язок ідей той самий, що порядок і зв'язок речей*. Відповідно до цього принципу, він дає таку відповідь на питання про початок пізнавального руху: «Наш дух... мусить створювати всі ідеї від тієї, яка репрезентує початок і джерело всієї природи, аби і сама вона була джерелом решти ідей» (Спіноза, 1957, с. 332). Початок пізнання має збігатися з початком самих речей. Це положення цілком подібне гегелівському положенню про збіг початку і принципу, який у «Логіці» Гегеля набув значення одного з головних принципів його діалектичного методу. Але що є початком всіх речей? Відповідь – Бог. Звідси: «Найдосконалішим буде той метод, який показує, яким чином належить спрямовувати дух згідно з нормою даної ідеї найдосконалішої істоти (буття)» (Спіноза, 1957, с. 331). Підсумовуючи, можна сказати, що метод, згідно з поняттям про нього, розробленим Б. Спінозою, має 1) відрізнити істинну ідею від решти сприйнять; 2) дати правила, за якими невідомі речі мають сприйматися згідно

з указаною нормою; 3) встановити порядок, аби уникнути зайвого і непотрібного; і 4) досконалим метод буде тоді, коли його основу становитиме ідея найдосконалішого буття (Бога).

Вимогам цього (досконалого) методу цілком відповідає «Етика» Спінози, початком якої є метафізичне вчення про Бога. Однак ідея Бога не лише слугує метафізичною основою всієї системи спінозизму, а і є джерелом головного способу раціонального пізнання – інтуїції. У своїй теорії пізнання, викладеній в «Етиці», Б. Спіноза розрізняє три роди знання, найважливішим з яких є третій, той, що здійснюється у формі інтуїції. Пізнання першого роду (на основі чуттєвого досвіду) має суб'єктивний, випадковий характер і слугує джерелом неадекватних (темних, неясних, змішаних) ідей. Пізнання другого роду (на основі загальних понять) має раціональний характер і слугує джерелом адекватних ідей. Однак головна вада цього роду знання полягає в тому, що загальні поняття не здатні відтворити особливу природу речі, її сутність. І лише пізнання третього роду є адекватним пізнанням сутності речей, яке здійснюється на основі адекватної ідеї про формальну сутність одного з атрибутів Бога. Це пізнання має інтуїтивний характер і стає можливим завдяки вродженій ідеї Бога. Отже, розум у Спінози, як і у Декарта, має здатність до ясного бачення, ба більше, до інтуїтивного сприйняття сутності речей. Ангелізм, який Ж. Марітен закидав Декарту, ще більшою мірою властивий Спінозі. Однак дослідники вказують, що у Спінози немає докладного пояснення природи інтуїції. В «Етиці», аби розкрити свою думку, він вдається до аналогії з математичною пропорцією. Він пояснює інтуїтивний акт розуму на прикладі з купцями, які відразу (без розрахунків) знають результат, коли їм, наприклад, треба знайти четверте число у пропорції « $1 : 3 = 2 : x$ ». Кожний бачить, що таким числом буде «6». Проте Хьосле вказує на недоречність такої аналогії, оскільки тут, мовляв, ідеться про пізнання скінченних речей на основі ідеї безконечної сутності Бога, між якими не може бути ніякої пропорції (Хесле, 1992, с. 55–56). Однак сутність цієї аналогії, мабуть, в іншому.

В «Етиці» Б. Спіноза дає лише скорочений варіант того, що докладніше пояснюється у «Трактаті». Там він також вдається до аналогії з пропорцією і пропонує як приклад ту саму задачу. Купці можуть розв'язати її, користуючись різними методами. Вони можуть

знати, як їм чинити, від інших людей (від вчителів або з чуток). Вони можуть користуватися виведеним на основі досвіду правилом. Вони можуть, нарешті, знаючи математику, через доведення встановити властивості пропорції і, отже, отримати відповідь. Який із цих шляхів обрати? Аргументом тут слугує таке міркування. «Одиничне існування якоїсь речі, – пише Спіноза, – не пізнається, якщо не пізнана її сутність». З онтологічного погляду, сутність є основою існування, те саме у пізнанні. Розуміння сутності – основа знання речі. Але такого розуміння не дає випадкове знання, отримане із зовнішніх джерел, його не дає і досвід, оскільки тут немає самої ідеї пропорційного відношення чисел. Тому правила, побудовані на цій основі, ненадійні. В математиці вже є ідея пропорційності, але сам по собі цей спосіб недостатній. І лише четвертий спосіб, коли річ сприймається через її сутність, а пізнання відбувається на основі відповідної ідеї, воно досягає мети. Цей четвертий спосіб є не що інше, як акт інтуїції²³. Цей акт інтуїтивного пізнання сутності речі є актом розуміння, в якому ми отримуємо саму ідею цієї речі. Інтуїція, власне, і є актом схоплення сутності до знання існування. Тобто спочатку має бути ідея. Саме вона робить зрозумілим увесь цей процес. Без такого розуміння можливі лише механічні операції на кшталт тих, що виконує, приміром, комп'ютер. Навіть геометричні докази (в нашому прикладі це третій спосіб) без ясної ідеї пропорції, в якій схоплюється сутність або природа пропорційності, не дають адекватного знання. Отже, лише адекватна ідея, змістом якої є сутність речі, утворює основу істинного пізнання. І саме вона, як зазначено раніше, є основою істинного методу.

Підсумовуючи, можна сказати, що істинне пізнання, згідно з раціоналістичною методологією Б. Спінози, здійснюється завдяки зусиллям і діяльності розуму, який послідовно виводить із початкових інтуїцій (актів ясного розуміння) систему достовірного знання. На відміну від чуттєвого досвіду, який має зовнішній характер (виникає на основі взаємодії нашого тіла із зовнішніми щодо нього тілами), розум є пізнанням речей неначе ізсередини, на основі вродженої ідеї Бога і Його атрибутів. Вродженість Б. Спіноза трактував дещо інакше, ніж Р. Декарт. У Декарта вродженість є наслідком божественного

²³ У «Трактаті» інтуїція визначається як четвертий вид пізнання, на відміну від «Етики», де вона є його третім родом.

походження людського розуму: в акті творення Бог вклав певні ідеї у душу людини. Пантеїстична філософія Б. Спінози не сумісна з ідеєю креаціонізму, а тому в нього вродженість є результатом того, що наше людське мислення є модусом (або частиною) безконечного мислення Бога. Думка не така вже й фантастична з огляду на досягнення сучасної науки, зокрема: вчення про ноосферу В. Вернадського і П. Т. де Шардена, колективне несвідоме К. Юнга, морфогенетичні поля Р. Шелдрейка. Нарешті, можна послатися на результати ґрунтовних досліджень Д. Гокінса ²⁴.

Як уже зазначено, Б. Рассел дав досить високу оцінку спробам Б. Спінози застосувати «геометричний метод» у його «Етиці». Так само він досить високо оцінює ту (езотеричну, або, як він уважав, приховану) частину філософії Г. Ляйбніца, яка була пов'язана із застосуванням математичних ідей у філософії і логіці. Німецький філософ не тільки пов'язує філософію з математикою, він має намір застосувати останню до самого розуму людини. Красномовною є назва однієї з його невеликих праць, що були присвячені філософії науки, – «Математика розуму» ²⁵. Реалізацією цього наміру і стала ідея логічного числення та заснована ним математична логіка.

Г. Ляйбніц, безумовно, належав до раціоналістичного напрямку в методології, започаткованого Р. Декартом. Разом з тим, він досить критично ставився до методу Декарта, до його відомих правил методу. Метод сумніву, приміром, він вважав лише ефективним прийомом, розрахованим на публіку, а правила методу Декарта вважав занадто загальними і тривіальними. Головна проблема картезіанської методології, на думку Ляйбніца, полягала в тому, що Декарт не показав, як цими правилами користуватися, а саме: він не навів ознак ясного і чіткого сприйняття, не показав, у чому полягає зведення складних проблем до простих, не дав способу сходження від

²⁴ На жаль, ми маємо можливість лише побіжно згадати дослідження цього видатного вченого, в основі яких були методи кінезіології, наведемо лише невелику цитату з його книжки: «Окремий людський розум схожий на комп'ютерний термінал, під'єднаний до гігантської бази даних. Ця база даних являє собою свідомість усього людства, в межах якого індивідуальна свідомість є лише засобом особистісного самовираження, що сягає корінням у загальну свідомість Всесвіту» (Хокинс, 2010).

²⁵ Див.: (Лейбниц, 1984, с. 550–560).

простого до складного, не показав, чому треба давати повні переліки, а не лише ті, що відповідають завданню дослідження. Загальний висновок, який робить із цієї критики Г. Ляйбніц, такий: метод Р. Декарта хибує на незавершеність, недостатню конкретність і малу ефективність. Це радше зведення добрих побажань, а не строгий науковий метод.

Якщо докладніше говорити про Ляйбніцеву критику, то насамперед потребує уваги його негативне ставлення до критеріїв достовірності, які пропонує Р. Декарт. Як зазначає Р. Макрей у статті, присвяченій теорії знання Г. Ляйбніца, німецький філософ досить критично ставився до загального правила, сформульованого Декартом, згідно з яким усі речі, що сприймаються ясно й чітко, є істинними. Це правило не матиме якоїсь користі, допоки не запропонують критерії ясності кращі, ніж ті, що дав Декарт. Для Ляйбніца, провадить він далі, ясність і чіткість сприйняття ідей можна встановити лише шляхом їх аналізу або дефініції (Mсгае, 1994, р. 179). Отже, на думку Г. Ляйбніца, встановлені Декартом критерії істини самі потребують додаткових критеріїв. Однак головне полягає в тому, що ці критерії – характеристика способу сприйняття, а не істини як такої. Які ж ті ознаки істини, що їх пропонує натомість Г. Ляйбніц? Вони мають бути не суб'єктивні, не психологічні, а логічні. Головна ознака істини – її *доведеність*. Існують, як відомо, різні способи доведення істинності знання: 1) встановлення його логічної несуперечливості; 2) встановлення його відповідності досвіду; 3) зведення до логічно тотожних тверджень. І головним серед них, на думку Г. Ляйбніца, є останнє, тобто зведення наукових знань до логічно тотожних суджень, тобто таких, у яких суб'єкт тотожний предикату. Символічно це можна зобразити у вигляді формули: $S = P$. Такі судження називають аксіомами, адже вони є істинами в собі. Вони мають аналітичний характер, оскільки предикат не додає суб'єкту якогось нового змісту, він лише розкриває, експлікує його. А тому аналітичні судження є істинами апріорними: для їх доведення не потрібно звертатися до досвіду. З логічного погляду, отже, будь-яке доведення істини є зведенням (редукцією) її до самототожних аналітичних суджень (аксіом). Такий спосіб доведення Г. Ляйбніц називає *аналізом*, він означає

розкладання складних термінів (понять) на елементарні складові. Аналіз лише прояснює знання і не додає чогось нового. Способом прирощення знання (власне пізнання) натомість є *синтез*. У Г. Ляйбніца це – мистецтво комбінаторики, тобто поєднання елементарних складових наукового знання, унаслідок чого виникають нові складні поняття.

Науковий метод, на думку Г. Ляйбніца, становить єдність аналізу і синтезу. І саме такою єдністю характеризується метод Універсальної науки, проект побудови якої Ляйбніц усіляко пропагував. Нагадаємо ще раз визначення Універсальної науки, яке він дає: «Під універсальною наукою я розумію те, що навчає способу відкриттів і доведення всіх інших знань на основі достатніх даних» (Лейбниц, 2010, с. 97) Отже, ця наука (метод) складається з двох частин: 1) *теорії відкриттів*; і 2) *теорії доведень*. Перша це – комбінаторика, друга – аналітика.

Шляхи створення такої науки ми вже обговорювали, нагадаємо головні пункти цієї програми: 1) критичний аналіз усього здобутого людством знання; 2) створення енциклопедії всіх істинних і корисних знань; 3) створення спеціальної мови – системи спеціальних знаків; 4) комбінаторика – синтез нових понять. Одним із головних пунктів цієї програми було створення символічної логіки, яка відкривала шлях для використання математики в логічній сфері. Таку математичну логіку Г. Ляйбніц розглядав як універсальну теорію наукового мислення, як загальну логіку відкриттів. Цей зв'язок логіки і математики у Ляйбніца мав і зворотний бік, а саме, спробу звести математичне знання до логіки. На думку філософа, саме математичні істини і є в першу чергу тими логічними тавтологіями, або аналітичними істинами, про які йшлося вище. Саме тому математичне знання є зразком логічного доведення і не потребує досвіду, має апріорний характер. Інакше кажучи, для свого обґрунтування воно нічого, крім логіки, не потребує. Подібну спробу звести математику до логіки пізніше зробив Б. Рассел. І треба сказати, не зовсім вдалу.

Однак важливо зазначити, що Г. Ляйбніц пішов навіть далі: не тільки математика, а й інші галузі наукового знання, як він уважав, можуть у принципі бути зведені до логіки. Адже всі наукові істини

врешті-решт є істинами аналітичними (тотожними висловлюваннями). Але як бути з істинами фактичними? Наприклад такою: Цезар перейшов Рубікон. Хіба і цю констатацію факту можна представити як апіорний висновок, логічно виведений із поняття Цезаря. Г. Ляйбніц не виключає таку можливість, але для цього треба мати повне і вичерпне поняття такої індивідуальної сутності, як Цезар. Сутності, в якій, згідно з метафізикою Г. Ляйбніца, всі майбутні події вже преформовані. Але мати таке вичерпне знання може лише безконечний інтелект, Бог. Лише вищий розум, від якого ніщо не приховано, здатен чітко зрозуміти всю безконечність, усі підстави і всі наслідки²⁶. Людський розум, на жаль, обмежений, від нього багато що залишається прихованим, і тому він змушений вдаватися до емпіричних досліджень. Звідси вчення Г. Ляйбніца про два види істин: *істини розуму*, які доводяться лише засобами логіки і, отже, мають апіорний характер; і *істини факту*, доведення яких потребує досвідної перевірки.

Г. Ляйбніц належав до раціоналістичного напрямку в методології. Його Універсальна наука будувалася як апіорне знання, побудоване засобами логіки, в тому числі математичної. Як раціоналіст Ляйбніц наполягав на тому, що розум здатний пізнавати істину незалежно від досвіду, що існує народжене разом із нами внутрішнє «природне світло», яке є джерелом первинних істин, на основі яких шляхом логічних доведень можна отримати всю сукупність необхідних і загальних істин розуму. І в цьому раціоналізм Г. Ляйбніца, а його розуміння методу ідентичне картезіанському. Тим не менш раціоналізм Ляйбніца, на відміну від раціоналізму Декарта, мав більш гнучкий і компромісний характер, адже визнавав відносну істину емпіризму. На відміну від Декарта, який прагнув усе розмаїття наукового знання увібгати в прокрустове ложе логіко-дедуктивної системи, побудованої засобами розуму, Ляйбніц визнавав, що поруч із логіко-математичним знанням існує і знання емпіричне, базоване на досвіді. І в цьому він був ближче до адекватного розуміння наукового методу, ніж Декарт.

²⁶ Див.: (Соколов, 1982, с. 37).

2.4. Лок і Декарт: порівняльний аналіз теорії знання²⁷

Головною метою цього підрозділу є порівняльний аналіз теорії пізнання, а також уявлень про природу наукового знання (філософії науки) двох, можливо, найяскравіших представників новочасної філософії XVII ст. – англійця Дж. Лока і французького філософа, одного з творців нової науки Р. Декарта. Як відомо, вони репрезентують два протилежні методологічні напрями, що сформувалися в новочасній філософії: емпіризм і раціоналізм. І якщо Р. Декарта вважають родоначальником європейського раціоналізму, то зусиллями Дж. Лока протилежний йому напрям – емпіризм – набуває своєї класичної форми вираження. А тому порівняльний аналіз властивих їм поглядів, з одного боку, має відбуватися на тлі цієї протилежності, а з іншого, дає змогу краще зрозуміти, в чому її суть. Однак перед тим, як розпочати реалізацію зазначеної мети, необхідно зробити деякі попередні зауваги. Вони стосуються порівняльного методу, який досить широко використовують в історико-філософських дослідженнях. Цей метод дає змогу увиразнити відмінності у, здавалося б, однотипних явищах і, навпаки, знайти чимало спільного у, на перший погляд, непримиренних супротивників. Загалом він допомагає глибше й об'ємніше осмислити те або те філософське вчення, відійти від застарілих стереотипів у його трактуванні. Цей метод має широке застосування у дослідженнях новочасної філософії. І вона дає для цього благодатний ґрунт. Адже однією з найважливіших особливостей цього унікального періоду в історії європейської філософії був безперервний діалог різних, часто протилежних філософських позицій і підходів. Нова філософія, власне, і розвивалася як безперервний процес обміну думок, зіставлення і навіть зіткнення полярних ідей. Загальновідомими фактами стали заперечення П. Гассенді й Т. Гоббса щодо метафізики Р. Декарта, критика цієї метафізики з боку Б. Спінози, суперечка між Г. Ляйбніцем і Дж. Локом тощо. Цілком природно, що історики філософії, досліджуючи цю добу, вдаються до компаративного аналізу філософських учень. Однак такий

²⁷ Уперше надруковано: Наукові записки НаУКМА. Т. 141. Філософія та релігієзнавство. Київ, 2013. С. 38–44.

аналіз може бути або допоміжним прийомом, покликаним лишень відтінити певні особливості цих учень, або ж єдино можливим способом розв'язати певну історико-філософську проблему. В останньому випадку необхідність застосування компаративного методу продиктовано самим характером цієї проблеми. І саме такий випадок ми маємо, коли йдеться про теорію знання у Дж. Лока і Р. Декарта.

Загальноприйнятою є думка, що між Декартом і Локом немає нічого спільного, що вони у своїх гносеологічних і методологічних підходах базуються на різних, прямо протилежних началах. В історико-філософських викладах Дж. Лока розглядають як фундатора новочасного емпіризму і, отже, як критика раціоналізму Р. Декарта. Власне, такий підхід має давню традицію, початок якої сягає доби Просвітництва. Ним ми маємо завдячувати Вольтеру, а також решті енциклопедистів. Саме вони почали трактувати філософію Дж. Лока як реакцію на картезіанський раціоналізм і як його пряме заперечення. Такий погляд проіснував досить довго, він і зараз зберігає свою силу в багатьох виданнях навчальної або популярної літератури. Однак існує й інший, прямо протилежний погляд, згідно з яким між Дж. Локом і Р. Декартом не тільки немає якоїсь нездоланної прірви, навпаки, Лока можна і треба вважати картезіанцем, а деякими аспектами свого вчення він прямо завдячує Декартові. Передусім, ідеться про теорію знання, яку, на думку деяких дослідників, Лок просто запозичив у свого попередника.

Слід зазначити, що спекуляції навколо впливу картезіанської філософії на Дж. Лока, навколо того, що він узяв у Р. Декарта (або картезіанців) свої головні ідеї, виникли з перших днів публікації Локового «Досліді». Історикам і біографам Лока відомий лист, надісланий філософу 18 березня 1690 р. його другом Дж. Тирреллем із Оксфорду, в якому він повідомляє про реакцію місцевої публіки на перше видання Локової книжки. Зокрема, він наводить слова людини, що претендувала на роль знавця у книжних справах: «Все, що є гарного в ній (книжці. – *В. Г.*), ти взяв у Декарта або у пізніших французьких авторів, не тільки поняття, а й спосіб (манеру) їх поєднання» (Locke, 2002, р. 146). І далі Дж. Тиррелл пише про захист, до якого він вдався, і просить Лока порадити якийсь кращий спосіб такого захисту. Як зазначає Г. Счанкула у своїй статті, присвяченій взаєминам між Локом і Декартом, спекуляції щодо «природи і масштабів Локової

заборгованості перед Декартом і картезіанцями від самого початку стали чимось звичайним». Ці спекуляції, пише він, тривають по сьогодні й породили велику «впливову» літературу²⁸ (Schankula, 1991, р. 374). На чому ж базуються ці спекуляції? Чи мають вони під собою якийсь ґрунт? На користь того, що Дж. Лока можна вважати картезіанцем, свідчить передусім, як вважають прибічники такого погляду, IV книга його «Дослід». Саме тут викладено суть Локової філософії – його теорію знання. На думку Л. Рота, Локове розуміння демонстративного знання та його співвідношення зі знанням інтуїтивним лише повторює головні ідеї Декартових «Правил для керівництва розумом». А тому ми не просто маємо можливість, «ми мусимо називати його картезіанцем» (Roth, 1937, р. 115). З таким висновком не погоджується автор відомої книжки про Лока Р. Аарон (Aaron, 1971), який вважає за краще називати його «гассендістом» або «бойлеанцем». Але він також визнає деякі елементи картезіанства і, отже, раціоналізму в філософії Лока. В результаті Рот і Аарон досягли певного консенсусу, який набув значення деякого стандарту для всіх подальших історико-філософських досліджень. Цей стандарт або, як його називає Г. Счанкула, «the Aaron-Roth thesis», полягає в тому, що емпіризм Дж. Лока був суттєво модифікований раціоналізмом Р. Декарта, що його філософія містить у собі як елементи емпіризму, так і елементи раціоналізму, що елементами раціоналізму є а) концепція демонстративного знання та його зв'язок з інтуїцією і б) безпосереднє (інтуїтивне) пізнання свого Я (self), а також в) демонстративне пізнання буття Бога. Отже, філософія науки у Дж. Лока має суперечливий характер, а сам «Дослід» втрачає внутрішню послідовність.

Проблема єдності, логічної послідовності Локової філософії не вперше постає у працях його критиків. Ми вже мали нагоду звернути увагу на цю проблему стосовно політичної теорії Дж. Лока. Там також ішлося про, на перший погляд, суперечливе поєднання елементів раціоналізму й емпіризму у вченні філософа, оскільки, на думку таких відомих істориків філософії, як, приміром, П. Ласлетт, політична теорія Лока має раціоналістичний характер і не має нічого спільного з його загальною філософською доктриною. Але зараз

²⁸ Тут, мабуть, має місце гра слів, адже в англійському тексті слова «influence literature» можуть означати і «впливова» література, і література, присвячена «впливу».

мова йде про те, що й «Дослід» розпадається на окремі частини, логічно не пов'язані між собою. У перших книгах ми знаходимо критику раціоналістичної теорії вроджених ідей і послідовне обґрунтування їхнього досвідного походження, в останніх (і особливо в четвертій) – запозичену у Декарта раціоналістичну теорію знання. Таким чином, маємо питання щодо когерентності не тільки Локового вчення в цілому, а і його головної філософської праці – «Дослід». Друге питання, яке потребує відповіді, стосується впливу Р. Декарта на Дж. Лока. Немає сумніву, що Лок зазнав такого впливу, однак питання у характері цього впливу. Чи можна вважати, що Лок просто запозичив раціоналістичну теорію знання Декарта? Обидва ці питання (щодо послідовності філософського вчення Лока і стосовно міри його «картезіанства»), як бачимо, пов'язані між собою, і дати відповідь на них можна лише в один спосіб: порівняти теорію знання Дж. Лока і теорію знання Р. Декарта, особливо ті їхні елементи, де запозичення, здавалося б, найбільш виразне.

Але перед тим, як здійснити таке порівняння, необхідно нагадати деякі відомі історичні (біографічні) факти, а також заслухати свідчення самого Дж. Лока. Щодо останнього, то ми вже наводили уривок із листа Дж. Тиррелла, в якому він обговорює з Локом можливу стратегію захисту. Цей захист полягав у тому, що Тиррелл, посиляючись на розмови з Локом, свідчив: під час роботи над «Дослідом», аби уникнути якихось впливів, Дж. Лок повністю відмовився читати будь-які книжки з цього питання. Таке саме свідчення, але вже сам Лок дає в листі від 31 грудня 1686 р. Едварду Кларку. Він пише, що, розпочавши дослідження *Людського розуміння* і шляхів нашого пізнання, спирався лише на власні спостереження і навмисно уникав читання будь-яких книжок, які стосувалися цього предмета (Locke, 2002, р. 112). Звичайно можна піддати сумніву правдивість цього твердження, адже впродовж двадцяти років праці на текстом свого «Дослід» Дж. Лок не тільки не був ізольований від навколишнього світу, а й активно вивчав усі книжки, написані у його час. Разом з тим, неодноразове повторення тієї самої заяви (нехай, легенди) свідчить про те, що Дж. Лок цілком усвідомлював характер можливих звинувачень на свою адресу і всіляко намагався захистити свою позицію. Необхідність такого захисту виникла і в тривалій полеміці Дж. Лока з єпископом Е. Стілінгфлітом. Ця полеміка загалом стосувалася проблем

християнства, але в одному з листів єпископ звинуватив Лока в тому, що він запозичив думки Декарта про природу достовірності, про те, що єдиною основою такої достовірності можуть слугувати ясні й чіткі ідеї в нашому розумі. Відповідаючи на це звинувачення, Дж. Лок, по-перше, зазначає, що його позиція дещо відрізняється від точки зору Р. Декарта, а по-друге, що, визнаючи вплив цієї людини на своє філософське становлення, він все-таки далекий від того, щоб «посилатися на його праці як на першоджерело». Натомість він стверджує, що всі можливі помилки і недосконалості «Досвіду» виникли виключно з його власних думок і «не були запозичені з будь-якого іншого джерела» (Локк, 1985b, с. 311).

Кажучи про вплив Р. Декарта на своє становлення, Дж. Лок головним чином вказує на те, що Картезій звільнив його від влади схоластики. Відомо, що перше ознайомлення з творами Декарта у Лока відбулося невдовзі після закінчення університетського навчання. І саме Декарт був тим, хто вперше показав майбутньому філософу, як треба проводити філософське дослідження. Саме Р. Декарт допоміг Дж. Локу позбутися скептичних настроїв щодо можливостей людського розуму, викликаних схоластичною наукою. Однак про деякі праці Р. Декарта Лок дізнався вже після приїзду до Оксфорду Р. Бойля, який став його другом і вчителем. На час знайомства з Декартом Лок уже був під впливом Р. Бойля, Т. Сиденхема та інших прихильників «експериментальної філософії», він сам проводив лабораторні дослідження у галузі фармакології. А тому твори Декарта читав із позицій науковця. Як зазначає М. Кренстон, автор фундаментальної біографії Дж. Лока, той «читав Декарта із захопленням, але критично. Картезіанський метод систематичного сумніву вітав, але картезіанський метод раціоналістичної або дедуктивної реконструкції з позицій бойлівського науковця відкидав» (Cranston, 1979, р. 102). Крім того, філософію Декарта Лок значною мірою сприймав крізь призму критики, яку висунув проти неї П. Гассенді. Принаймні, всі дослідники зазначають, що в перших нарисах або варіантах «Досвіду», написаних у 1670–1671 рр., жодних впливів Декарта не помітно. Навпаки, тут виразно спостерігається антикартезіанська атмосфера. Але, як зазначають біографи, справжнє і серйозне вивчення Декарта почалося вже після 1671 р., а саме під час перебування Лока у Франції.

Річ у тім, що Дж. Лок довго не міг завершити свою працю. Перший варіант (Draft A) залишився незакінченим. Згодом він розпочав усе знову, але й другий варіант (Draft B) залишився без закінчення. Цей факт Р. Аарон пояснює тим, що Лок «просто не знав, як закінчити», оскільки ані в першому, ані в другому випадку не мав задовільної теорії знання (Aaron, 1971, р. 52). І лише поїздка до Франції дала бажане розв'язання проблеми. Відповідну концепцію знання він знайшов у Декарта, в його «Правилах для керівництва розумом». І хоча ця праця на той час не була надрукована, її списки ходили серед картезіанців задовго до її публікації. Задокументованих свідчень на користь того, що Лок читав цю працю, немає, але схожість деяких фрагментів (особливо другого розділу) IV книги «Дослід» і деяких фрагментів «Правил» не викликає сумніву. Саме цей факт слугує головним аргументом на користь картезіанства Дж. Лока, на користь суперечливого поєднання у його творі елементів емпіризму і раціоналізму. І справді, навіть термінологічно зазначені фрагменти Локової праці наслідують Декарта. Але за цією схожістю не можна не помітити суттєвих відмінностей. Ба більше, збіг поглядів у деяких пунктах не відміння принципової незгоди Дж. Лока з раціоналістичним методом Р. Декарта.

Почнемо з того, що Лок так само, як і Декарт, вважає, що безпосереднім об'єктом нашого знання є ідеї, які створюються або існують у нашому розумі. Звідси цілком зрозуміло, чому теорія цього знання має бути завершенням усього дослідження, оскільки може з'явитися лише після того, як розглянуто шляхи виникнення цих ідей та їхні головні категорії. Це розрізнення є вкрай важливим для розуміння Локової теорії знання. Як зазначає Р. Вугаус, автор статті, присвяченої цій теорії (Woolhouse, 1994), коли ми розглядаємо твердження Лока про те, що джерелом нашого знання є досвід, то таке твердження передбачає різницю між знанням як таким та ідеями, що є лише матеріалом для цього знання. І той факт, що всі ідеї виникають із відчуттів, не відміння того факту, що у формуванні знання активну участь бере розум. Інакше як пояснити можливість апіорного знання, зокрема, існування математичних істин, які прямо з досвіду не виникають. Дж. Лок заперечує картезіанську теорію вроджених ідей, для нього всі ідеї мають лише досвідне походження, але він не заперечує можливість апіорного знання, існування демонстративних

наук, підставою для яких є діяльність розуму. Отже, безпосереднім об'єктом знання, за Дж. Локком, є ідеї, у тому числі створені розумом.

Саме ж знання є сприйняттям зв'язку між цими ідеями, їхньої відповідності або невідповідності одна одній. Загалом Локк виділяє чотири види таких зв'язків. Це: 1) тотожність або відмінність; 2) відношення; 3) співіснування і 4) реальне існування. Всі знання, далі, він розрізняє за ступенем ясності й достовірності, вважаючи, що ця різниця залежить від способу сприйняття. Існує два такі способи. Перший – це безпосереднє сприйняття або інтуїція, коли відповідність між ідеями вбачається прямо, з самих цих ідей. І другий – опосередковане сприйняття, коли відповідність або невідповідність між ідеями з'ясовується за допомогою інших ідей. Таке пізнання Локк називає демонстративним, або раціональним. Раціональне пізнання базується на доказах або пошуках і встановленні ідей, що опосередковують зв'язок між нашими, досліджуваними ідеями. Загалом цей процес він називає міркуванням²⁹.

Проте найвищий рівень ясності й достовірності досягається саме завдяки інтуїції. Розумові тут не потрібно щось доводити або досліджувати, істина сприймається прямо й відразу. Розум відразу сприймає, приміром, що коло не є трикутник, а $3 > 2$. Очевидність демонстративного знання не настільки ясна, як знання інтуїтивного, і досягається воно не так швидко. Оскільки ланцюги доведень у процесі міркувань можуть бути задовгими, виникає можливість помилки. Достовірність демонстративного знання, зрештою, є нижчою порівняно з інтуїтивним знанням. Але базується вона на (і залежить від) достовірності тих інтуїцій, з яких складається ланцюг раціональних доведень.

Отже, будь-яке достовірне знання досягається за допомогою інтуїції й доказу, все інше – лише віра або гадка. Не потрібно якоїсь особливої прозорливості, щоб побачити тут пряму відповідність аналогічним положенням теорії Р. Декарта, його вченню про інтуїцію і дедукцію. Якщо звернутися до тексту його «Правил», ми знайдемо ті самі міркування про ступені достовірності та ясності пізнання, про вищість інтуїції як безпосереднього пізнання істини порівняно з дедукцією. Так само погляди Дж. Лока збігаються з поглядами Р. Декарта в тому, що саме інтуїтивним шляхом ми пізнаємо наше

²⁹ Див.: (Локк, 1985b, с. 8–15).

власне існування, буття нашого Я, у той час як буття Бога досягається через раціональні докази, шляхом демонстративного пізнання. Так само, як у Декарта, основою цих доказів у Лока слугує інтуїтивне знання власного Я. І все ж таки є один пункт, у якому теорія знання сенсуаліста Лока суттєво відрізняється від теорії знання раціоналіста Декарта.

Річ у тім, що зазначені два види пізнання встановлюють три вказані вище види зв'язків між ідеями, але, за Локом, вони не можуть встановити четвертий – реального існування. На це здатні лише відчуття. Лише чуттєве сприйняття дає нам знання реального існування одиничних речей поза нами. Отже, на відміну від Р. Декарта, який чуттєве сприйняття взагалі не вважає знанням, принаймні знанням достовірним, Дж. Лок поруч із інтуїцією і демонстрацією ставить третій вид пізнання – чуттєвість. Щоправда, чуттєвість можна було б вважати різновидом інтуїції: обидві є безпосереднім сприйняттям. Але інтуїція, як її описує Лок, є безпосереднім сприйняттям певного зв'язку між ідеями, натомість чуттєвість установає зв'язок із зовнішніми речами³⁰.

Слід зазначити, що Дж. Локу були відомі аргументи Декарта щодо сумнівності й ненадійності чуттєвого сприйняття і, отже, самого існування зовнішніх об'єктів. Реагуючи на Декартове порівняння чуттєвого сприйняття зі сном, на те, що, за Декартом, немає надійних критеріїв, які б дали змогу відрізнити сон від неспання, Дж. Лок покликається на звичайний життєвий досвід. Будь-яка людина, каже він, прекрасно відчуває різницю між «бути у вогні наяву або уві сні». Критерієм тут є страждання, що його переживає людина, потрапивши у вогонь, достовірність якого так само велика, як наше благополуччя або нещастя. А що понад цим, то «нам байдуже» (Локк, 1985b, с. 15). Звичайно ж, аргументи Дж. Лока, його покликання на досвід реального життя, з теоретичного погляду не можна вважати бездоганими. Як зазначає сам філософ, скептик міг би легко подолати їх, проголосивши самі страждання або задоволення лише сном. Проте, і це принципова позиція, коли все – лише сон,

³⁰ Таке трактування інтуїції, з іншого боку, свідчить про відмінність між Локом і Декартом у цьому пункті, оскільки інтуїція у Декарта – здатність бачення об'єктивних сутностей, що мають надчуттєвий характер. На думку Р. Аарона, інтуїція Лока подібна до інтуїції Декарта із суб'єктивного боку, але не подібна з огляду на її об'єкт (Aaron, 1971, p. 224).

у такому разі втрачається будь-який сенс у нашому пізнанні, у пошуках істини або якихось доведень. Отже, чуттєве сприйняття реального існування уможливає, надає сенсу будь-яким іншим видам пізнання. А тому «до двох попередніх видів знання можна додати й цей – знання існування окремих зовнішніх об'єктів через наше сприйняття» (Локк, 1985b, с. 15). Хоча ступінь достовірності цього виду знання набагато нижчий, ніж знання інтуїтивного і достовірного.

Звідси висновок про те, що лише демонстративні науки, як-от математика, етика або політика, повною мірою відповідають ідеалу досконалої науки, тимчасом як природознавство, базоване на чуттєвому досвіді, такої наукою не є. Цей висновок щодо недосконалості досвідної науки порівняно з демонстративними (раціональними) науками, був, здавалося б, парадоксальним для прибічника емпіризму. Але тут треба взяти до уваги усталену традицію, яка веде свій початок від Платона і полягає в тому, що саме демонстративне, передусім математичне знання є ідеалом науки. І, як зауважує Рейхенбах, не тільки раціоналізм, а й увесь новочасний емпіризм ще поділяє цей погляд, хоча й відчуває потребу якось виправдати існування досвідної науки (Reichenbach, 1948). Для Дж. Лока природознавство – саме досвідна наука. Дарма, що воно не може претендувати на досконалість математичного знання, але воно має свої, як логічні, так і онтологічні підстави для існування. І якщо Р. Декарт обстоював ідею математизації знання, перетворення всіх наук на розділи «універсальної математики», то Дж. Лок підкреслював суттєву відмінність між фізикою і математикою. На думку філософа, ця відмінність має під собою об'єктивний ґрунт, тобто визначається природою їхніх об'єктів. І саме особливість об'єкта фізики, науки про природу взагалі, не дає їй змоги стати суто раціональною наукою, змушує спиратися на досвід.

Як уже зазначено, об'єктами для пізнання у Дж. Лока є ідеї. Причому йдеться не про первинні елементи досвіду – прості ідеї, а ідеї складні, у формуванні яких значну роль відіграє розум. Складні ідеї створюються розумом із простих шляхом таких його дій, як складання (поєднання), порівняння й узагальнення. В результаті виникають складні ідеї емпіричних субстанцій (окремих речей), простих і змішаних модусів, ідеї відношень і загальні ідеї. Перші є об'єктом

природничої науки, ідеї модусів і відношень – об'єктами математики, а також етики і політики. Найголовніша особливість останніх полягає в тому, що вони не тільки створені розумом, а й існують лише в розумі. І як такі, вони, по-перше, змістовно завжди мають вичерпний (визначений) характер, а, по-друге, вони утворюються розумом безвідносно до реального існування. Прикладами таких ідей можуть слугувати ідеї геометричних фігур: ідея трикутника, квадрата тощо.

Абстрагування від реального існування для цих ідей стає можливим (і необхідним) тому, що в розумі людини вони нічого не презентують, крім самих себе. Вони не мають прообразу у зовнішньому світі. Вони самі є прообразами для інших речей. Відношення до реального існування для них виникає лише тоді, коли ми застосуємо їх для пізнання цих речей, для відкриття у них властивостей трикутника, квадрата або кола. А тому вони слугують не копіями речей, а їх прообразами. Це – ідеальні утворення розуму, що виконують роль норми, зразка. І саме тому вони можуть бути точно визначеними, повними і, отже, цілком достатніми для наукового дослідження засобами логіки. Звідси також випливають їхні достовірність і універсальність. Адже істини щодо фігур і чисел, які існують «лише ідеально», будуть безсумнівними і достовірними у застосуванні до всіх без винятку реальних речей, що «відповідають цим архетипам у розумі математика» (Локк, 1985b, с. 42).

Інакша ситуація складається з ідеями емпіричних субстанцій. Вони теж створюються розумом, але як *копії* реальних речей. Їхнє призначення – бути копіями реальних існувань. На відміну від математики, природознавство досліджує не ідеальні сутності, а реальні речі (природу). Розум прагне створити тут таке поєднання простих ідей, яке відповідало б реальному поєднанню певних властивостей самої природи. А тому абстрагуватися від реального існування розум природодослідника не може. З онтологічного погляду, ідея субстанції неодмінно містить у собі існування, виражає зв'язок із ним. А тому природознавство як наука неодмінно пов'язане із такою формою знання, як чуттєве сприйняття.

Саме чуттєвий досвід, уважає Дж. Лок, є головним джерелом нашого знання субстанцій. Що собою являє це знання? На жаль, на цій основі ми не можемо отримати знання універсальне й достовірне, а лише ймовірне. І в цьому, на думку Дж. Лока, полягає особливість

натуральної філософії (природознавства). Підкреслюючи емпіричну основу цієї науки, він обстоює той факт, що все знання природи ґрунтується на простих ідеях чуттєвих якостей і до певної міри обмежується ними. Порівнюючи й комбінуючи ці ідеї, розум здатен утворювати певні, досить складні моделі реальних речей, або, інакше, ідеї субстанцій, що слугують їхніми копіями. Однак знанням, на думку Лока, такі ідеї у точному значенні цього слова не є. Природознавство дає не знання речей, а більш-менш точні гіпотези, здогадки щодо природи цих речей і, порівнюючи свої гіпотези з реальними речами, формулює судження (judgment).

На відміну від Р. Декарта, переконаного у безмежних можливостях розуму, його здатності шляхом інтуїції і дедукції побудувати всеохопну систему достовірного знання, розкрити внутрішній устрій речей, Дж. Лок суттєво обмежує ці можливості. Звідси деякі елементи скептицизму у гносеологічній позиції англійського філософа. Хоча скептиком він не був, уважаючи, що людина достатньо озброєна для отримання необхідних для її життя знань. На противагу скептицизму, з одного боку, і безмежному гносеологічному оптимізму, з іншого, позиція Дж. Лока є критичною. Він вказує на межі людського знання. І встановлення цих меж – одна з головних тем його теорії знання.

Той факт, що пізнавальні можливості людини обмежені, проявляється, зокрема, в тому, що вона, з одного боку, може отримати знання реальних існувань, яке, однак, позбавлене універсальної достовірності, а, з іншого боку, здатна мати достовірне і універсальне знання, але за умов абстрагування від реальних існувань. Звідси випливають і два способи розуміння: один властивий природничим наукам, такий, що ґрунтується на застосуванні емпіричних методів, і другий, властивий математиці й моралі, об'єктами яких є створювані самим розумом абстрактні ідеї.

Підсумовуючи, можемо сказати, що попри подібність деяких елементів, таких, як поняття раціональної інтуїції, демонстрації, достовірності, можливості апіорного пізнання тощо, загалом теорія знання Дж. Лока суттєво відрізняється від раціоналістичної теорії знання Р. Декарта. І відрізняється саме в її емпіристичному спрямуванні. А тому безпідставними, на наш погляд, є звинувачення філософського вчення Лока в непослідовності. Ці звинувачення частогусто базуються на дещо спрощеному уявленні про сутність емпі-

ризму. Однак, як зазначає М. Киссель, «емпіризм у душі Ньютона і Лока передбачає використання складної логіко-методологічної процедури» (Киссель, 1974, с. 10), цей емпіризм не виключає активної ролі розуму у пізнанні. Звідси деякі «елементи раціоналізму і картезіанства» в теорії знання Дж. Лока. Однак ці елементи не можна вважати простим запозиченням картезіанської філософії. Якщо такі запозичення й були, то вони мали характер адаптації деяких понять Р. Декарта до потреб власної теорії. І наостанок, щодо впливу Декарта на Лока. Такий вплив – історичний факт. Але він не змінив загального спрямування гносеологічних поглядів Дж. Лока. І якщо деякі дослідники вважають, що емпіризм Лока був суттєво модифікований раціоналізмом Р. Декарта, ми можемо зробити висновок, що, навпаки, раціоналізм Декарта зазнав суттєвої модифікації у творчості Дж. Лока.

Але найголовніший висновок, який можна зробити, полягає в тому, що емпіризм Дж. Лока не був абстрактною протилежністю раціоналізму, однобічним сенсуалізмом, що виключає будь-яке значення раціональних засобів пізнання. Так само, як не був примітивним сенсуалізмом і емпіризм Ф. Бекона. Як слушно зазначає Дж. Коттінгем, поширена в історії філософії модель, за якою протилежність емпіризму і раціоналізму розглядають як зіткнення ворожих армій, може завести в оману. Насправді, філософська історія раннього Нового часу утворює «складний патерн постійного перетину, перехресних впливів і контрвпливів» (Cottingham, 1988, p. 2).

2.5. Істинний метод розвитку науки: Ляйбніц vs Лок

У новочасній філософії Дж. Лок – один із творців класичного емпіризму. На противагу Р. Декарту та іншим прибічникам раціоналістичної методології, він робив наголос на емпіричній складовій науки та її методу. І хоча Дж. Лок сам визнавав значний вплив на нього картезіанської філософії, цей вплив значною мірою був опосередкований власним досвідом емпіричних досліджень. Ставлення Лока до Декарта було предметом розгляду в попередньому підрозділі. Зараз нас цікавлять стосунки Дж. Лока з іншим представником раціоналістичної філософії Нового часу, Г. Ляйбніцем. Точніше, ставлення Ляйбніца до ґрунтованої на принципах емпіризму методології

Дж. Лока. Тим більше, що підстави для такого зіставлення дає сам німецький філософ, залишивши детальну критику Локової філософії у своїй відомій праці «Нові досліді про людське розуміння». У цій праці Г. Ляйбніц крок за кроком іде за викладом думок англійського філософа у його не менш відомому «Досліді про людське розуміння». Кажучи про цю критику, треба зазначити, що тут ми маємо справу з документом надзвичайної ваги, оскільки він є наочною демонстрацією так званої боротьби раціоналізму і емпіризму в новочасній філософії. Полеміка Ляйбніца з Локом стала її надзвичайно важливим епізодом. Ця полеміка стосувалась широкого кола філософських питань, але одними з головних були все-таки питання гносеологічного і методологічного порядку. Можна погодитись із Ніколасом Джої, відомим істориком нової філософії, що однією з центральних тем Ляйбніцевої праці було утвердження іматеріальності людської душі і боротьба з матеріалістичною метафізикою Дж. Лока, але не можна погодитися, що до неї зводяться всі інші³¹. Звісно, емпіризм Дж. Лока був щільно пов'язаний із його матеріалізмом, однак дилема емпіризму і раціоналізму як методологічних напрямів зберігає свій специфічний зміст і своє особливе значення. І саме критика емпіризму з позицій раціоналістичної філософії, яку ми знаходимо в «Нових дослідях» Г. Ляйбніца, є предметом нашої уваги.

Якщо говорити про важливість цієї праці як історико-філософського документа, то треба зазначити також, що вона є зразком справжньої філософської критики. Критикуючи погляди представника протилежного філософського напрямку, Г. Ляйбніц не просто заперечує ці думки або відкидає їх як хибні, він намагається віднайти зерно істини в них, і, віднайшовши, ввести до своєї системи. Таким чином, критика стає способом розвитку філософії, способом збагачення філософської думки. У своїх філософських дослідженнях Г. Ляйбніц завжди намагався уникати однобічності традиційних гносеологічних концепцій, знаходити між крайнощами можливий компроміс, урахувати позитивні моменти різних філософських течій. Скажімо, критикуючи сенсуалістичну теорію пізнання Дж. Лока, в якій чуттєвому досвіду надається капітальне значення, Г. Ляйбніц анітрохи не заперечує цього значення. Ба більше: він погоджується

³¹ Ідеться про його позицію, сформульовану в монографії «Ляйбніц і Лок» (Jolley, 1984).

із Локом у тому, що чуттєвий досвід є основою і початком пізнання. «Відчуття необхідні для всіх наших дійсних знань», – пише він (Лейбниц, 1983, с. 49). Однак «вони недостатні для того, щоб сповістити їх нам повністю» (Лейбниц, 1983, с. 49). Отже, критикуючи сформульований Локом принцип емпіризму³², Ляйбніц не відкидає цей принцип, а обмежує його, вказуючи на його недостатність. У чому ж вона полягає? Справа в тому, що чуттєвий досвід, на думку філософа, дає нам лише окремі приклади, тобто часткові або індивідуальні істини. І скільки б не було таких прикладів, їх завжди буде не досить, аби встановити загальну необхідність знання. Г. Ляйбніц був одним із тих, хто розумів принципову ваду емпіричного методу індукції, не здатного забезпечити перехід від одиничних фактів до загальних і необхідних істин. Звідси висновок, що «доведення необхідних істин впливає тільки з розуму» (Лейбниц, 1983, с. 81). Ці істини, як, наприклад, істини математики, мають спиратися на принципи, що не залежать від досвіду, а належать самому розуму. Це – апіорні принципи, без яких неможлива ніяка пізнавальна діяльність. Причому йдеться не тільки про такі абстрактні науки, як математика або логіка. Досвідні, емпіричні науки також неможливі без активної участі розуму та властивих йому начал (принципів). Без опертя на ці принципи вони не здатні, приміром, робити певні узагальнення, формулювати загальні правила або закони.

«Чистими емпіриками», не без іронії зазначає Ляйбніц, насправді є хіба що тварини, оскільки вони не мають розуму і керуються самими лише відчуттями та випадковими зв'язками між ними, збереженими пам'яттю. Вони не виходять за межі цих відчуттів і не здатні мати загальні й необхідні істини, а, отже, формулювати загальні правила, планувати і робити передбачення. Тому люди так легко ловлять їх і підкорюють собі.

Один із персонажів філософського твору Ляйбніца, Філалет, який представляє точку зору Лока, вказує на те, що важливість чуттєвого досвіду полягає в тому, що він доводить реальне існування зовнішніх нам речей, і що знання, ґрунтовані на ньому, мають достовірний характер. Але, заперечує йому представник Ляйбніца Теофіл,

³² Це формулювання дуже просте: якщо запитують, звідки розум бере увесь матеріал свого мислення, пише він у своєму «Досліді», «на це я відповідаю одним словом: з досвіду» (Локк, 1985а, с. 154).

достовірність чуттєвих речей полягає не в чуттєвих уявленнях як таких, а у зв'язках між ними. Саме усталені зв'язки цих уявлень, їх упорядкованість перетворюють їх на знання про реальні об'єкти, слугують надійним критерієм, що дає змогу відрізнити ці знання від ілюзій або снів. Однак ґрунтуються ці зв'язки на принципах розуму. Іншими словами, для того, щоб на основі чуттєвого досвіду можна було отримати достовірне знання зовнішніх об'єктів, воно має спиратися на істини, які безпосередньо належать розуму, тобто є для нього вродженими. Отже, попри всю важливість для нашого пізнання чуттєвого досвіду, «ми додаємо сюди дещо від себе» (Лейбниц, 1983, с. 49).

Таким чином, на всіх етапах процесу пізнання, у тому числі досвідного, важливу роль відіграє розум, який привносить у це пізнання начала загальності й необхідності. Тож у Ляйбніца народжується формула, що є своєрідною модифікацією відомого ще з часів Середньовіччя принципу емпіризму «в інтелекті немає нічого, що раніше не було б у відчуттях». Модифікуючи цю формулу, Ляйбніц додає: «крім самого інтелекту». Отже, зберігаючи принцип емпіризму, визнаючи його відносну істинність, німецький філософ перетворює його на частину ширшого принципу, який враховує також важливу роль інтелекту, розуму, що є носієм загальних і необхідних істин.

Ці істини (принципи) мають апіорний характер, або, тогочасною мовою, вони є вродженими. Г. Ляйбніц як прибічник раціоналізму поділяв концепцію вродженості, запропоновану Р. Декартом. Хоча, на відміну від Декарта, він по-своєму трактує характер цієї вродженості. Зрозуміло, що він не погоджується з Дж. Локом, який заперечував принцип вродженості і вважав, що людська душа від народження позбавлена будь-яких знань і є «чистою дошкою» (*tabula rasa*). Позиція Лока є прямою протилежністю позиції Декарта, попри те, що у них є багато спільного. Скажімо, і Лок і Декарт фактично ототожнювали душу і свідомість, а отже, все, що якимось чином присутнє в цій душі, має усвідомлюватися, супроводжуватися ясними сприйняттями. Саме на цьому побудована Локова критика раціоналістичної теорії вродженості. Заперечуючи Декарту, він зазначав, що в реальності не тільки новонароджені діти, а багато хто з дорослих людей не мають чіткого усвідомлення тих принципів, які Декарт називає вродженими. Якби вони були вродженими, людський розум завжди мав би їх у своєму мисленні, але насправді цього немає.

Однак, розмірковує Г. Ляйбніц, якщо в нашій душі немає від самого початку свідомих уявлень, ідей, що їх ми сприймаємо ясно й виразно, це не означає, що в душі взагалі немає жодних уявлень. Насправді, всі наші уявлення, всі ідеї і думки укорінені в нашій душі, але ми їх не завжди усвідомлюємо. Сенс процесу пізнання і полягає в тому, що ми поступово переходимо від темних і неясних уявлень до ясних і чітко артикульованих (визначених) понять. Характеризуючи позицію Г. Ляйбніца, К. Фішер слушно зазначає: «У цій дилемі між Декартом і Локем, між раціоналізмом одного і емпіризмом другого є середній шлях; Декарт не зміг його знайти через дуалізм своїх принципів, Лок не помітив, а Ляйбніц угледів його зі своєї вищої точки зору і пішов цим шляхом» (Фішер, 2005b, с. 475).

Отже, на думку Ляйбніца, і Лок, і Декарт по-своєму мали рацію, але разом з тим обидва не мали слушність. Намагаючись примирити їхні протилежні позиції, знайти певний компроміс між ними, Ляйбніц уводить поняття несвідомого. Так, нашій душі від самого початку властива (вроджена) велика кількість різноманітних істин, але вони наявні в ній у вигляді «малих уявлень», тобто таких, що свідомо не сприймаються нами. «Ми, так би мовити, вроджені самі собі, і в нас містяться буття, єдність, субстанція, зміна, діяльність, сприймання, задоволення та тисяча інших предметів наших інтелектуальних ідей» (Лейбниц, 1983, с. 51). Без цих ідей узагалі неможливе будь-яке мислення. Вони потрібні для нього так само, як для ходіння потрібні м'язи й жили, хоча про це ми зазвичай не думаємо. Так само несвідомо присутні в нашій душі й ті загальні й необхідні істини, які утворюють основу нашої розумової діяльності. «Не треба думати, – зауважує філософ, – начебто ці вічні закони розуму можна прочитати в душі прямо, без жодної напруженості» (Лейбниц, 1983, с. 50). Для цього потрібна спеціально спрямована увага. Вони стають фактом нашої свідомості лише в акті рефлексії. Багато людей живе без таких інтелектуальних зусиль, однак це не означає, що їхні душі порожні, а вони позбавлені розуму. Той факт, що загальні принципи розуму не усвідомлюються, не означає, що вони не діють. На думку Ляйбніца, вони проявляють себе як певні схильності, як інстинкт, як звичка або природна потенція.

Отже, принципи розуму завжди діють, хоча в досвідному пізнанні вони діють неусвідомлено. Проте, з іншого боку, саме відчуття

і потреби людського життя спонукають розум звернути увагу на ці принципи, зробити їх предметом своєї рефлексії. «Якби не було відчуттів, – зазначає Ляйбніц, – нам ніколи не спало б на думку замислюватися над ними» (Лейбниц, 1983, с. 49). А тому чуттєвий досвід є вихідним пунктом будь-якого пізнання, а відчуття можуть уважатися причиною наших думок³³. І в цьому полягає часткова істина емпіризму. Але думки, що виникають на основі чуттєвого досвіду, є ще недостатньо ясними й мають імовірнісний характер. І лише коли рефлексія досягає усвідомлення цих принципів, коли ми сприймаємо їх з усією ясністю і очевидністю, наш розум здатен отримати істини загальні й необхідні, істини, що мають безумовно достовірний характер. Г. Ляйбніц, таким чином, розрізняє знання досвідного походження і знання, що виникає на основі розуму, властивих йому понять і принципів. Перші він називає фактичними істинами, або істинами факту, другі – істинами розуму. Перші – випадкові й позбавлені достовірності, другі – необхідні, загальні й достовірні.

Однак ясне усвідомлення тих принципів, на яких вони ґрунтуються, ясність і чіткість їх сприйняття розумом людини, все це – лише суб'єктивні або психологічні аспекти процесу пізнання. Головне, на думку Ляйбніца, полягає в тому, що доведення істин розуму може бути побудоване засобами самої тільки логіки. Усі вони ґрунтуються на законах логіки і є аналітичними судженнями. Саме такі судження, на думку філософа, мають слугувати принципами або початками всіх теоретичних побудов і логічних доведень. Такими, зокрема, є аксіоми геометрії, на основі яких побудована ця наука. І саме таким, на думку Ляйбніца, власне, всіх прибічників раціоналістичної методології, має бути істинний метод побудови наукового знання. Але саме проти таких принципів (аксіом) виступає Дж. Лок, заперечуючи їхнє наукове значення. Що цілком зрозуміло, адже, за переконаннями філософа, все наше знання укорінене в досвіді й так або так пов'язане з ним.

М. А. Кисель наводить уривок із незакінченої праці Лока «Про медичне мистецтво»: «Істинне знання, – писав у ній англійський філософ, – уперше виникло у світі завдяки досвіду і раціональним

³³ Хоча насправді це не так. У невеличкому нарисі «Попередні міркування щодо першої книги “Досліді про людське розуміння”» Ляйбніц посилається на Лока, який доводить, що нам потрібні зовнішні приводи для виникнення в нас певних ідей. Однак, зауважує він, «це зовсім не означає, начебто приводи, що змушують нас звернути увагу на ці ідеї, є їх причиною» (Лейбниц, 1983, с. 552).

спостереженням, але горда людина, не задовольняючись тим знанням, отримати яке вона була здатна і яке для неї корисне, хотіла б проникнути у приховані причини речей, висунути принципи й встановити максими...» (Киссель, 1974, с. 9). Більш розгорнуту критику принципів і максим, а також методу, ґрунтованого на них, Дж. Лок дає у своєму «Досліді», зокрема в його IV книзі. Розуміння істинного методу побудови наукового знання, як демонстративного на кшталт математики, так і досвідного (природознавства), було важливим аспектом філософії науки Дж. Лока. Він виступав проти спроб Р. Декарта перенести у фізику, природознавство в цілому, метод, властивий побудові математичного знання. Ідеться передусім про так званий геометричний, або, інакше, аксіоматичний метод, основу якого становлять загальні принципи (аксіоми). На думку Дж. Лока, ці спроби є безпідставними, оскільки сама математика, насправді, будується на основі зовсім іншого методу. Розгляд цього питання Лок починає з критики, як він вважає, схоластичного методу, згідно з яким основу науки становлять так звані *максими*, або загальні принципи. Загальноустановленою є думка, зазначає він, що максими є основою будь-якого пізнання і кожна наука має бути побудована на деяких засадничих принципах – аксіомах. Зрозуміло, що йдеться не тільки і не стільки про схоластику, скільки про сучасну йому раціоналістичну методологію картезіанського штибу. Дж. Лок запитує, на чому базується така думка. Привід для неї дає саме математика. Математичне знання завжди відрізнялося ясністю, достовірністю, очевидністю. Звідси походить думка, що математика найближче підійшла до того, що називають наукою. Саме великі успіхи цієї науки дають підставу застосовувати математичні методи і в інших науках. Але чи й насправді ці успіхи свідчать на користь аксіоматичного методу? Відповідь Дж. Лока: ні. Ані сама математика, ані тим більше фізика не будуються на основі зазначеного методу. Свою відповідь англійський філософ підкріплює такими аргументами. По-перше, не можна починати із загальних максим без їх попереднього вивчення, на тій лише підставі, що вони самоочевидні. Такий шлях є досить небезпечним і може привести до хиби. По-друге, навіть якщо вони й справді очевидні (мають інтуїтивний характер), не зрозуміло, чому за початок беруть саме ці. Адже існують й інші, не менш очевидні істини. Далі, вважають, що так звані аксіоми є першими, оскільки від них залежить решта знань. Але це знову не так.

Насправді, вони не перші, оскільки є чимало достовірних знань, які виникають раніше. Наприклад, багато хто знає, що $2 + 1 = 3$, хоча при цьому ніколи не чув про ті максими, на основі яких цю істину можна логічно довести. Навпаки, досвід показує, що реальне пізнання починається не зі встановлення загальних правил, а з окремих, часткових випадків. Пояснюючи свою думку, філософ наводить такий приклад: хлопчик знає, що його палець менший за все його тіло, задовго до формулювання загального правила «частина менша за ціле» (Локк, 1985b, с. 120). Задовго до того, як ми починаємо думати про загальні максими, ми думаємо про ідеї окремих, одиничних речей. І вже від них ми поступово сходимо до речей загальних. І, нарешті, останній аргумент полягає в тому, що формулювання загальних правил змістовно нічого не додає до нашого знання одиничних речей. Що нового, приміром, дає знання про те, що частина менша за ціле, запитує Лок (Локк, 1985b, с. 120).

Загальний висновок, який робить зі своїх міркувань англійський філософ, полягає в тому, що «в розумі пізнання починається і ґрунтується на особливих випадках, хоча для розуму людини властиво зводити ці випадки до загальних правил, аби звільнити пам'ять від зайвого тягаря особливих речей» (Локк, 1985b, с. 119). Що ж до аргументу про залежність усіх наших знань від перших аксіом, то тут Дж. Лок висловлює переконання, що окремі достовірні істини не залежать одна від одної і не доводять одна одну, а тому й загальні істини не можуть бути доказом для одиничних.

Отже, так звані аксіоми не є фундаментом, на якому може бути побудована наука. Справжнє пізнання ми отримуємо не від максим. «Вони не допомагають людям розвивати науку», або робити відкриття (Локк, 1985b, с. 77). У своїх висновках Дж. Лок посилається на авторитет І. Ньютона. Він пише, що Ньютон відкрив чимало нових істин, але зробити це йому допомогли не загальні максими. Вони «не були вказівною ниткою, що привела його до відкриття істинності і достовірності зазначених положень» (Локк, 1985b, с. 77). Не через них він знайшов свої докази, а через знаходження ідей, що опосередковують. Саме «в цьому полягає велика праця й успіх людського розуму в розшуканні знання і розвитку науки» (Локк, 1985b, с. 77). Правильний шлях до істини, на думку Дж. Лока, полягає лише у порівнянні ясних ідей і встановленні відповідності між ними.

Без усіляких принципів, а лише на основі інтуїції і демонстрації. Саме цей метод, переконує філософ, використовують у математиці, де загальні й достовірні істини ґрунтуються виключно на властивостях і відношеннях абстрактних ідей. Послідовне й методичне виявлення цих відношень – єдиний шлях розвитку математичних знань. Цей шлях можливий і в інших науках, зокрема, в етиці й політиці. Однак метод, базований на інтуїції і демонстрації, на жаль, неможливий у природознавстві, яке не можна вважати демонстративною наукою. Адже «знання тіл можна розширити лише завдяки досвіду» (Локк, 1985b, с. 123). Шукаючи знання субстанцій, через неповноту ідей ми змушені слідувати зовсім іншому методу. Тут ми рухаємося вперед не так, як у випадку з абстрактними ідеями, «не шляхом споглядання ідей та їх відношень» (Локк, 1985b, с. 123). Тут ми маємо взяти прямо протилежний напрямок, оскільки відсутність знання реальних сутностей відсилає нас від наших думок до речей, «тут досвід має навчити мене тому, чому не може навчити розум» (Локк, 1985b, с. 123).

Отже, в математиці та інших демонстративних науках, з одного боку, і в природознавстві, з іншого, існують різні способи розширення знання: 1) інтуїція і демонстрація, пізнання шляхом порівняння та встановлення зв'язку між ідеями; і 2) досвід, історичний опис, поступове узагальнення. Але і в першому, і в другому випадку пізнання не починається із загальних принципів (аксіом) і не ґрунтується на них. Від чого ж такий захват і таке визнання аксіоматичного методу? Звідки думка, що без опертя на загальні максими неможливо побудувати науку? Відповідаючи на ці запитання, Дж. Лок пропонує розрізнити метод *отримання знання* і метод його *повідомлення*, метод побудови науки і метод її передавання іншим. Максими корисні для звичайних методів навчання, для повідомлення вже отриманого (сформульованого) знання, але не для його розвитку. Коли з'явилися школи і наставники, для переконливості у навчанні вони почали використовувати максими. Так само їх використовували у своїх диспутах схоласти. Але ці максими (загальні принципи, аксіоми) не можуть слугувати основою, фундаментом побудови і розвитку науки.

Аналізуючи погляди Дж. Лока на це питання, Г. Ляйбніц починає свій критичний розгляд із дещо іронічного запитання: не розумію, пише він, чому він так прискіпався до цих максимумів, адже сам визнає, що вони «розвантажують пам'ять». І одне це робить їх украй корисними.

Але далі він наводить вагоміші аргументи. Г. Ляйбніц заперечує, що загальні принципи випливають із одиничних, часткових ідей як результат їх індуктивного узагальнення. «Їх не можна знайти за допомогою індукції і прикладів» (Лейбниц, 1983, с. 460). Навпаки, саме завдяки загальній підставі людина в кожному окремому випадку знає, приміром, що ціле більше за частину. Цією загальною підставою слугує аксіома, яка спочатку відома не сама по собі (абстрактно), а, так би мовити, мається на увазі. «Приклади отримують свою істинність із втілених у них аксіом. Аксіоми ж не ґрунтуються на прикладах» (Лейбниц, 1983, с. 461). Проти аргументу Дж. Лока, що, мовляв, перші принципи можуть бути сумнівними і потребують попереднього вивчення, Г. Ляйбніц зауважує, що йдеться саме про загальновідомі, а не будь-які довільні припущення. Вже Аристотель уважав, що нижчі й підлегли науки беруть свої принципи від вищих, де ці принципи були доведені. І так аж до метафізики (першої з усіх наук).

Однак зазначимо від себе, що саме цей пункт і був однією з головних розбіжностей у розумінні природи науки між представниками картезіанського раціоналізму та емпірицизму. Нагадаємо, що Р. Декарт мав намір підпорядкувати науку метафізиці, наполягаючи, що саме філософія дає природознавству базові принципи, з яких цілком логічно випливають головні закони природи. Проти цього виступали І. Ньютон і Дж. Лок, обґрунтовуючи незалежність науки (природознавства) від метафізики та її можливість розвивати істинне знання на власній (досвідній) основі. Але повернімося до критики Г. Ляйбніца і тих аргументів, які він висуває проти методологічних ідей Дж. Лока. Отже, переконує він, мова не йде про якісь довільно встановлені принципи, а доведені, такі, очевидність яких уже встановлено. Проте навіть якщо достовірність цих принципів не абсолютна, вони можуть бути корисними за умов, що висновки з них логічно обґрунтовані. Таким чином, Ляйбніц звертає увагу на особливу цінність логічних зв'язків, що є важливим елементом доведення. І попри те, що висновки при цьому можуть мати умовний характер, оскільки матимуть силу лише за умов істинності самих принципів, тим не менш логічний зв'язок між ними є вкрай важливим. Адже, згідно з цим методом, ми наперед знаємо ті умови, за яких наші знання матимуть достовірний характер, і тому цей метод «сам по собі часто придатний для перевірки припущень або гіпотез, коли

з них випливає багато висновків, істинність яких відома з інших джерел», він «дає певну можливість зворотного доведення істинних гіпотез» (курсив мій. – В. Г.) (Лейбниц, 1983, с. 462). Такий метод розвитку науки пізніше отримав назву *гіпотетико-дедуктивного*. Як зазначають історики, ідея цього методу у вигляді так званої зворотної дедукції вперше з'явилася у XIX ст. у працях відомого англійського філософа й історика науки В. Вевелла. Однак, як можна побачити із наведеної цитати, ідею такої дедукції досить чітко сформулював уже Г. Ляйбніц, і з'явилася вона внаслідок критики емпіричної методології Дж. Лока. В історії науки ідея гіпотетико-дедуктивного методу, власне, і постає як альтернатива, з одного боку, дедуктивно-раціоналістичній концепції науки, а, з іншого, емпірико-індуктивній методології побудови наукового знання. Цей метод, з одного боку, використовує засоби логічного доведення (дедукції), а, з іншого, підкреслює відкритість теоретичного знання щодо досвіду, необхідність, крім логічних його обґрунтувань, ще й емпіричної перевірки. Поєднання цих двох елементів забезпечує розвиток наукової теорії, відкриває шлях до пошуку нових знань. Суть цього методу полягає в тому, що загальні положення спочатку формулюються як певні припущення (гіпотези), з яких, далі, засобами логіки роблять певні висновки, що можуть бути експериментально підтверджені. І саме такий метод сьогодні найбільшою мірою відповідає реальному процесу розвитку наукових знань, зокрема у природознавстві.

Як бачимо, ідея гіпотетико-дедуктивного методу з'являється у Г. Ляйбніца в результаті пошуку компромісу між раціоналістичною методологією, яка орієнтувалася на математичні методи побудови наукового знання, зокрема так званий геометричний (аксіоматичний) метод, у якому логічна дедукція відіграє головну роль, і емпіризмом із його орієнтацію на досвідні методи пізнання, властиві природознавству. Так з'являється ідея зворотної дедукції, яка дає змогу поєднати логічні доведення з емпіричною перевіркою. Однак треба взяти до уваги, що емпіричне підтвердження дедуктивних висновків не може слугувати достатньою умовою стовідсоткової достовірності гіпотези, яку ми перевіряємо. Таке підтвердження може слугувати лише умовою її правдоподібності або ймовірності. Розмірковуючи над цією проблемою, Г. Ляйбніц, зокрема, зазначає, що таке *обернення* дедукції не завжди може бути знайдене. Але «навіть

якщо це обернення не повною мірою доказове, як, наприклад, у фізиці, воно все-таки являє собою велику ймовірність, коли гіпотеза легко пояснює велику кількість явищ, зовсім незалежних одне від одного, і таких, які важко пояснити без неї» (Лейбниц, 1983, с. 463). І, далі, завершує свою думку таким висновком: «Я стверджую, що принципом принципів є деякою мірою правильне користування ідеями і досвідом» (Лейбниц, 1983, с. 463). Таким чином, існують, на думку філософа, дві підстави для розвитку науки: логічний аналіз і досвід.

Однак, спираючись на досвід, ми маємо відмовитися від прагнень до безумовної достовірності і змиритися з тим, що в науках, побудованих на його основі, ми маємо справу лише з певним рівнем імовірності. Визнання цього факту, до речі, змусило Г. Ляйбніца говорити про необхідність створення логіки ймовірності. Але, з іншого боку, залишаючись прибічником раціоналізму, він наполягає на тому, що основу такої науки, як математика, має становити лише логічний аналіз. Здійснивши невеликий екскурс в історію геометрії, він показує, що лише використання такого аналізу, умовою якого було ясне і чітке сприйняття основних ідей, сформульованих у вигляді аксіом і визначень, стало причиною прогресу античної геометрії. Якби цього не сталося, геометрія залишилась би емпіричною наукою, якою вона була в Давньому Єгипті. Але в такому разі ми не мали б тих прекрасних відкриттів, які були зроблені в галузі фізики і механіки завдяки нашій геометрії. Отже, основу математики і пов'язаних із нею наук має становити логіка: «Якщо Ви бажаєте зробити зв'язок ідей ясным і виразним, то Ви змушені будете звернутися до визначень і тотожних аксіом, як цього вимагаю я» (Лейбниц, 1983, с. 463).

Але повернімося до аналізу висловлених Дж. Локом заперечень проти аксіоматичного методу. Г. Ляйбніц не погоджується з положенням Лока про те, що саме часткові істини допомогли першим дослідникам досягти наукових знань без будь-якої допомоги загальних максим. Такий метод пізнання Ляйбніц вважає вигадкою. Ми не можемо знайти прикладів використання такого методу, заявляє він. Якщо винахідник знаходить лише часткову істину, він є винахідником лише наполовину. Коли, приміром, Піфагор знайшов, що у трикутника, сторони якого дорівнюють 3, 4 і 5, квадрат гіпотенузи дорівнює сумі квадратів катетів, тобто $25 = 9 + 16$, то хіба це зробило його автором видатного відкриття? Люди науки завжди прагнули

віднайти загальні істини (максими). І велике досягнення якраз полягає в тому, що вони змогли зібрати й систематизувати ці максими. Хоча певну роль, яку відіграють у пізнанні окремі випадки, також не можна ігнорувати. Інколи, погоджується він, вони давали привід для відкриттів наукової істини. Що ж до розрізнення методу викладу або навчання і методу відкриття, про яке пише Дж. Лок, Г. Ляйбніц також погоджується з тим, що відмінність між цими двома методами має місце, адже під час викладу немає сенсу відтворювати всі кружні шляхи шукання істини. Робити це все одно, що зберігати будівельні рихтування в побудованому будинку (Ляйбніц, 1983, с. 425).

І наостанок, зіставимо думки двох філософів щодо фізики, зокрема її перспектив стати справжньою наукою. Філалет, відтворюючи позицію Дж. Лока, стверджує, що, оскільки тут ми не маємо ясних ідей про реальні сутності, ми змушені звертатися до досвіду, хоча людина як розумна істота й може робити певні здогадки про невідомі нам властивості речей. «Але ж це лише судження і гадка, а не пізнання і достовірність. Тому я думаю, що ми не здатні зробити фізику наукою» (Ляйбніц, 1983, с. 426). Хоча досвід і може допомогти нам покращити умови нашого життя. На що Теофіл (Ляйбніц) відповідає: «Я згоден, що фізика в цілому ніколи не стане у нас досконалою наукою. Але ми все ж можемо мати деяку фізичну науку і навіть вже маємо її зразки» (Ляйбніц, 1983, с. 426). Отже, Ляйбніц виявляється більшим оптимістом щодо можливості створити справжню фізичну науку, ніж її представник з боку емпіричного табору. Але найцікавіше далі. Підсумовуючи цю суперечку, Ляйбніц пише: подібно до того, як геометри задовольнилися виведенням великої кількості теорем із небагатьох раціональних принципів, «так і для фізиків має бути достатньо, якщо з декількох досвідних принципів їм пощастить пояснити ряд явищ і навіть передбачити їх на практиці» (Ляйбніц, 1983, с. 426). Що це, як не опис відомого методу принципів, який було запроваджено у фізичну науку І. Ньютоном і який став одним із головних методів побудови наукового знання в природознавстві. Нагадаємо, що суть цього методу полягає в тому, що наукова теорія будується як система висновків, зроблених математичними засобами із невеликої групи принципів, які є результатом індуктивного узагальнення досвідних фактів. Ось як сам І. Ньютон описує цей метод у одній зі своїх праць, а саме в «Оптиці»: «Вивести

з явищ два або три загальні принципи руху і далі викласти, як із цих ясних принципів випливають властивості і дії усіх матеріальних речей, – ось що було б дуже великим кроком у філософії» (цит. за: (Вавилов, 1989, с. 119)). В історичній літературі емпіризм Дж. Лока цілком слушно пов'язують із поглядами творця класичної науки І. Ньютона, зокрема з його філософськими і методологічними ідеями. До речі, обидва були не тільки одностудентами в науковому плані, їх також (попри різницю у віці) пов'язували тісні дружні стосунки. Однак зараз маємо говорити про те, що їхній ідейний супротивник³⁴, прибічник раціоналістичної філософії Г. Ляйбніц виявився здатним визнати слушність деяких методологічних ідей своїх англійських колег. Ба більше: в деяких моментах він виявляється ближчим до Ньютона, ніж його одностудент Дж. Лок.

Підсумовуючи, можна сказати, що у своїй критиці емпіричної методології і філософії науки Дж. Лока Г. Ляйбніц прагне досягти певного компромісу з ним. Він погоджується з багатьма аргументами Лока і намагається врахувати або якось асимілювати їх. Однак така відкритість до протилежної думки виявилась доволі продуктивною. Залишаючись на позиціях раціоналізму, Г. Ляйбніц зумів розвинути такі уявлення про методи наукового пізнання, які виявилися досить близькими до потреб нової науки.

2.6. Ідеал наукового знання та його трансформація у філософії XVII ст.

Характеризуючи погляди Дж. Лока на науку, Дж. Фарр зауважує, що ці погляди не були достатньо ясними і визначеними, що вони поєднують як нові уявлення, так і старі, традиційні. Зокрема, він пише, що, з одного боку, випереджаючи сучасне використання цього терміна, Лок розглядає науку (science) як емпіричне і теоретичне дослідження природи, але, з іншого, дуже часто її трактує лише як демонстративне знання на кшталт логіки або математики (Farr, 1987, р. 51). Однак треба відразу зазначити, що така двозначність або нечіткість у розумінні науки була цілком природною для

³⁴ Історичним фактом є не тільки філософська полеміка Ляйбніца з Локом, а й тривала дискусія з ньютоніанцями, в тому числі з питань філософського характеру. Див., зокрема, листування Ляйбніца з Кларком (Лейбниц, 1982).

революційного періоду в її історії, що характеризується переходом від традиційних уявлень до нових. Образ сучасної науки лише поступово формувався у свідомості філософів і вчених, які створювали цю науку. А тому не тільки у свідомості Дж. Лока ми спостерігаємо певну невизначеність щодо її природи. Те саме можна сказати й про інших учасників наукової революції. Ми вже не раз зазначали, що головним результатом цієї революції було постання модерної науки, але разом з тим і формування відповідних уявлень про неї (образу нової науки). Формування цього образу означало, крім іншого, перегляд ідеалу науковості, який сформувався ще в античній філософії. Впродовж багатьох століть у філософії панували уявлення про науку, сформульовані ще Аристотелем і модифіковані схоластикою. У філософській традиції тривалий час існував спільний для всіх філософів погляд на природу наукового пізнання, згідно з яким його метою є досягнення а) достовірного (істинного) знання і б) знання реальних сутностей. Що, власне, і сприймалося як ідеал наукового знання. Детальніше цей ідеал описує Десмонд Кларк у своїй статті, присвяченій філософії науки Р. Декарта та її значенню для наукової революції XVII ст. (Clarke, 2005). Зокрема він зазначає, що наукова революція XVII ст. поєднувала в собі два взаємопов'язані процеси: зміни в науковій практиці, які знайшли відображення у створенні нових наукових товариств, таких як Королівське наукове товариство в Англії або Академія наук у Франції, а також відповідні зміни в тому, як науковці описували той вид знання, що народжувався цією практикою. Р. Декарт, Г. Галілей, Ф. Бекон, В. Гарвей, Р. Бойль, К. Гюйгенс, І. Ньютон, усі вони однаково турбувалися як про вдосконалення нашого знання про природу, так і прояснення статусу цього знання. Було б занадто великим спрощенням думати, пише Д. Кларк, що всі вони мали однакові погляди на науку, але природодослідники XVII ст. здебільшого продовжували дотримуватися тих або тих аспектів традиційної моделі науки, яку вони у своїх заявах відкрито відкидали (Clarke, 2005, p. 258).

Традиційне поняття науки, якому навчали в усіх університетах, мало деякі ключові риси, і перші серед них – це достовірність, необхідність і універсальність наукового знання. Парадигмою для цього типу знання слугувала чиста математика, яка починала з дефініцій або з перших принципів, відомих з абсолютною достовірністю, і, далі,

демонстративно виводила з них решту знань. Логічна валідність цієї демонстрації гарантувала такий самий ступінь достовірності висновків, який мали й початкові положення (аксіоми). Ця математична модель демонстративного знання було головною рисою традиційної (схоластичної) концепції науки, поширеної в XVII ст. Іншою рисою традиційного поняття науки було уявлення про те, що наші знання фізичної природи в кінцевому підсумку спираються на повсякденний досвід. Бог наділив нас органами відчуття, щоб ми мали надійну інформацію про навколишній світ. І тому в своїх наукових дослідженнях цього світу, зокрема матеріальної природи, ми цілком можемо покладатися на цей досвід. Наступним елементом схоластичної традиції було припущення, що головними поняттями для пояснення тих явищ, які ми чуттєво сприймаємо, мають бути поняття матерії і форми. Матерія описує різні варіанти існування деякої речі, а форма – її усталену сутність. Або, інакше, йдеться про те, що за видимістю чуттєвого розмаїття стоїть деяка фундаментальна реальність (форма). Знання цієї реальності і є знанням того, що в цій речі є універсальним, необхідним і суттєвим. І саме таке знання має стосунок до справжньої науки.

Однак практика наукових досліджень суперечила традиційній моделі науки, з усталеним ідеалом наукового знання. З одного боку, нові наукові теорії виявили принципову відмінність між тим, як сприймають зовнішню реальність наші відчуття, і тим, що стоїть за ними, що слугує причиною цього сприйняття. Основоположний для нової механіки принцип інерції, приміром, не відповідав повсякденному чуттєвому досвіду. Адже цей принцип стверджував, що речі зберігатимуть стан прямолінійного і рівномірного руху доти, доки не зазнають дії деякої зовнішньої причини. Увесь повсякденний досвід показував, що, навпаки, для того, щоб тіло рухалось, до нього має бути застосовано деяку силу. Без тяглової сили (коней) віз не рухатиметься. Потрібен рушій. І в цьому плані фізика Аристотеля більшою мірою відповідала звичайному досвіду, ніж фізика Галілея. Те саме стосується таких понять, як прямолінійний і рівномірний рух. У реальному досвіді ми не знайдемо такого руху. На усвідомленні цієї невідповідності побудовано всю критику сенсуалізму у Декарта. Знання, ґрунтовані на чуттєвому досвіді, він оголосив сумнівними, позбавленими достовірності і, отже, такими, що не мають стосунку до науки.

Однак, з іншого боку, наука неможлива без опертя на досвід, на емпіричні спостереження і експерименти. Розвиток експериментальної науки в XVII ст. потребував визнання її наукового статусу, попри те, що узагальнення, які вона робила, не могли претендувати на безумовну достовірність і знання реальних сутностей. Невідповідність ідеалу наукового знання можна було усунути, лише переглянувши самий ідеал.

Докладному розгляду процесу трансформації цього ідеалу присвячено працю відомої дослідниці новочасної філософії Маргарет Ослер, на думку якої, ключову роль у ньому відіграла саме філософія Дж. Лока (Osler, 1990). М. Ослер зазначає, що філософська традиція щодо природи наукового знання, яка бере початок ще з праць Аристотеля, продовжила своє існування і в XVII ст., зокрема у працях Ф. Бекона і Р. Декарта. Той-таки Бекон, попри всю його критику аристотелізму і схоластики, дотримувався вимог до наукового знання, які відповідали традиційним уявленням про нього. Вся критика схоластики у Бекона, власне, і полягала в тому, що остання не здатна була забезпечити достовірність наукового знання. Саме з цих позицій Ф. Бекон відкидає логіку, якою послуговувалися схоласти. Силогістика, переконує він, яка спирається на хибні, невідомо звідки взяті припущення, не може привести до висновків, які відповідали б критеріям науковості. Свій метод наукової індукції Ф. Бекон і розробляв із метою забезпечити виведення з даних чуттєвого досвіду достовірних принципів (аксіом). Ба більше, наукове пізнання, озброєне цим методом, здатне, на думку англійського філософа, проникати за феноменальний рівень чуттєвих сприйнять і досягати знання реальних сутностей або форм природних речей. Уся методологія Ф. Бекона спрямована на досягнення цієї мети. Отже, попри всю незгоду з Аристотелем, англійський філософ цілком поділяв його базові епістемологічні припущення. Те саме можна сказати про Р. Декарта, який цілком поділяв традиційні погляди на природу наукового знання. «Будь-яка наука, – стверджував він у своїх “Правилах”, – полягає у достовірному і очевидному пізнанні» (Декарт, 1989, с. 79). Ці правила, зазначав він далі, вимагають відкинути будь-яке знання, що є лише ймовірним. Разом з тим, метод Декарта, засобами якого розум здійснює логічну реконструкцію своїх об'єктів, спрямований на розкриття внутрішньої природи (структури) цих об'єктів. За емпіричною видимістю речей він здатний розпізнати їхню внутрішню суть.

Проте, як зазначає М. Ослер, реальна практика наукових досліджень породжувала інші погляди на науку та завдання, які стоять перед нею. Згідно з цими поглядами, наука – це знання, яке лише впорядковує явища (феномени) досвіду й на цій основі отримує можливість передбачувати перебіг природних подій (*to predict nature's course*) незалежно від того, знаємо ми чи ні реальні сутності, що стоять за цими явищами. Прикладом можуть слугувати методологічні ідеї Р. Бойля, одного із творців сучасної хімії, який відкрито заперечував картезіанську вимогу щодо відповідності реального світу людським теоріям. Він запропонував новий спосіб визначення хімічних субстанцій, а саме в термінах, що визначаються операціональним шляхом. Значна частина наукових досліджень Р. Бойля була спрямована на визначення і класифікацію хімічних речовин. Відкидаючи традиційну хімічну доктрину, яка спиралася на поняття субстанційних форм, він шукав нових шляхів у цій науці. Але разом із субстанційними формами він відкидав і можливість знання реальної сутності цих речовин. На думку Р. Бойля, їх можна визначити і класифікувати лише на основі і в термінах феноменальних властивостей, або «акциденцій». Бойль уводить поняття первинних і вторинних якостей і, спираючись на відмінність між ними, доводить, що наше досвідне пізнання хімічних речовин має справу з їхніми чуттєвими (вторинними) якостями і не здатне розкрити їхню внутрішню структуру, що складається із таких первинних якостей, як розмір, геометрична форма, об'єм і рухливість. Між вторинними і первинними якостями немає відповідності, хоча перші залежать від других. Звідси висновок, що наукова теорія, яка виникає на основі чуттєвого досвіду, не може гарантувати відповідність зовнішніх речей і наших понять про них. Істина в натуральній філософії, вважає Бойль, має відносний характер, адже завжди залежить він стану нашого знання на даний момент часу. А тому їй бракує достовірності, з якою пов'язували наукове знання Ф. Бекон і Р. Декарт (Osler, 1990, p. 329).

Подібно до Р. Бойля, І. Ньютон також висуває думки щодо природи наукового знання, які розходилися з традиційною філософією науки. Метод принципів, яким Ньютон користувався у своїх дослідженнях, став утіленням і реалізацією цих поглядів. Цей метод складається із трьох головних кроків: 1) індуктивне виведення загальних законів або принципів з емпіричних даних, 2) розвиток цих принципів

засобами математики з метою виведення ще невідомих фактів і, нарешті, 3) пояснення цих фактів. Принципи, на думку І. Ньютона, не потребують логічного обґрунтування, тобто їх виведення із деяких першопочаткових і очевидних істин (аксіом). Вони ґрунтуються лише на досвіді і є індуктивним узагальненням його даних. Англійський учений усвідомлює, що таке узагальнення ніколи не зможе дати абсолютно достовірних висновків, але іншого способу отримати наукове знання немає. А тому це змушує нас відмовитися від ідеалу достовірності й натомість шукати способи, які роблять індуктивні висновки максимально сильними. У своїх «Математичних началах» Ньютон так формулює це положення: «В експериментальній філософії пропозиції, виведені з явищ за допомогою загальної індукції, мають визнаватися як точні або наближено правильні, поки не будуть відкриті такі явища, які їх ще більше уточнюють або ж піддають вилученню» (цит. за: (Вавилов, 1989, с. 123)). На противагу Декарту, Ньютон наполягав на емпіричній природі наукових пропозицій, але платою за це була втрата методологічної достовірності.

Побудова наукової теорії за цим методом не передбачає обов'язкового пояснення сутності самих принципів або явищ, узагальненням яких вони є. Попри те, що такого пояснення немає, метод може бути досить ефективним, хоча наше пізнання при цьому залишається на феноменальному рівні. Ньютон відкидав обов'язковість для науки мати знання внутрішньої природи речей або кінцевих причин природних явищ, оскільки вони дуже часто є за межами людського знання. А тому мета натуральної філософії, за Ньютоном, полягає не в тому, щоб приписувати явищам природи якісь окультні (приховані) причини, а в тому, щоб описувати ці явища, демонструючи, як вони пов'язані між собою згідно із загальними законами природи. Для науки важливо дати відповідь на запитання «як відбуваються природні процеси?», а не «чому вони відбуваються?». Прикладом тут може слугувати закон всесвітнього тяжіння, що є одним із головних принципів механіки Ньютона. Цей закон дає математичну формулу, за якою сила тяжіння діє на матеріальні тіла, але він нічого не говорить про природу цієї сили. Сам Ньютон приділив чимало зусиль, аби знайти для неї пояснення, але зрештою відмовився від них. Причину властивостей сили тяжіння, зазначає він у заключному розділі своїх «Начал», «я досі не зміг вивести із явищ, а гіпотез я не вигадую...

Достатньо, що тяжіння насправді існує і діє згідно з викладеними нами законами» (Ньютон, 1989, с. 662). Гіпотезами Ньютон називав будь-які припущення, які не виведені з явищ і не мають досвідного походження. Але такого роду гіпотезам, як фізичним, так і метафізичним, на думку вченого, немає місця в експериментальній філософії (Ньютон, 1989, с. 662). Відоме висловлювання І. Ньютона «гіпотез я не вигадую» якраз і було спрямоване проти методів картезіанської філософії виводити пояснення природних явищ із загальних принципів, визначених метафізикою.

Отже, підсумовуючи, можна сказати, що представники експериментального природознавства, узагальнюючи досвід власної дослідницької діяльності, не тільки поставили під сумнів ідеал достовірності наукового пізнання, вони також заперечили уявлення про те, що знання, яке ми шукаємо, має бути знанням реальних сутностей природних явищ. Розвиток емпіричних методів вимагав від них переглянути старі стандарти науки. Все це створювало умови для появи нової епістемології. І, як стверджує М. Ослер, «філософія Джона Лока була головним кроком у формуванні нової філософії науки» (Osler, 1990, р. 332). Хоча для самого Лока це було досить непростою справою. Вище вже йшлося про суперечливий і неоднозначний характер поглядів англійського філософа на природу наукового знання. Однак М. Ослер ще більше загострює ситуацію, стверджуючи, що уважне дослідження Локової теорії дає змогу говорити про справжню інтелектуальну кризу, яку переживав філософ. З одного боку, він продовжував розглядати достовірність як головну ознаку справжнього знання, а з іншого, був змушений визнати, що така достовірність неможлива в досвідному пізнанні, в природознавстві як досвідній науці і, отже, не є для нього досяжним ідеалом. Висновок, який породив сумнів у принциповій можливості для природознавства стати справжньою наукою.

Теорію знання Дж. Лока докладно розглянуто в попередніх підрозділах, тож нагадаємо лише головні її положення. За Локом, існує три види знання: інтуїтивне, демонстративне і чуттєве. На підставі такого розуміння видів знання всю науку він ділить на два види: 1) демонстративну і 2) базовану на чуттєвому досвіді. Перша базується на інтуїтивному та демонстративному пізнанні, друга – на чуттєвому сприйнятті. До першого виду належать передусім логіка і математика, але також етика і політика. В першій частині книжки ми

детально розглядали можливість побудови політичної теорії як демонстративної науки і гносеологічні особливості Локових політичних трактатів. У своїй головній філософській праці «Дослід» англійський філософ з'ясовує ті умови, за яких демонстративна наука взагалі можлива. Ці умови полягають, по-перше, в тому, що об'єктом такої науки є створені самим розумом ідеї (ідеї складних модусів і відношень), що дає змогу мати вичерпне знання про них, а по-друге, в тому, що, створюючи ці об'єкти, розум абстрагується від зовнішніх існувань. Знання в цих науках не залежать від реального існування їхніх об'єктів, навпаки, вони слугують нормою для оцінювання і розуміння зовнішніх для нас речей. Вони не є копіями або образами цих речей, навпаки, слугують для них прообразами (ідеальною нормою). Що стосується досвідної науки, а такою є натуральна філософія або природознавство, то її об'єктом якраз виступають зовнішні нам речі (незалежні від нас субстанції). Ідеї таких субстанцій є копіями і, як такі, вони здатні лише наблизитися до свого оригіналу. А тому ґрунтоване на них знання ніколи не може бути повним і вичерпним. Тому дефініції і демонстрації (суто логічні доведення) тут неможливі.

Важливим для розуміння особливостей цих наук є трактування Дж. Локом поняття сутності. Як відомо, він розрізняв реальні й номінальні сутності. Особливістю демонстративних наук, за Локом, є те, що предметом їх дослідження є сутності номінальні. Однак і досвідні науки не мають справу з реальними сутностями, адже вони здатні лише описувати їхні певні властивості, зовнішні прояви. Реальними сутностями речей Дж. Лок уважав їхню внутрішню структуру, елементами якої є так звані первинні якості. Однак наше чуттєве сприйняття не здатне проникнути в цю структуру. Ми не маємо повного знання ані про первинні якості, що утворюють реальну сутність речей, ані про необхідний зв'язок між цією сутністю і тими якостями, що їх ми сприймаємо чуттєво (феноменами). Загальний висновок: знання реальних сутностей – поза нашими можливостями, природа матеріальних об'єктів не може бути предметом достовірного і необхідного знання. За браком достовірності знання про матеріальний світ (природу) і гарантій того, що складні ідеї матеріальних субстанцій відповідають реальній природі речей, Лок змушений був поставити під сумнів можливість побудови натурфілософії як справжньої науки. Однак такий висновок не свідчить про скептицизм або гносеологічний

песимізм англійського філософа. Навіть якщо ми не можемо встановити істинність наукових тверджень (propositions) шляхом інтуїції або демонстрації, стверджує він, ми все-таки можемо робити судження (judge) про них. Не маючи стовідсоткової достовірності в досвідних науках, ми тим не менш маємо тут добрий ґрунт для таких *less – than – certain propositions*. І цим ґрунтом є ймовірність (probability).

Отже, особливості природничої науки, зафіксовані й усвідомлені Р. Бойлем та І. Ньютоном, отримали в теорії знання Дж. Лока своє підтвердження і обґрунтування. Проте варто зауважити, що перегляд традиційних уявлень про природу наукового знання і відмова від пов'язаного з ними наукового ідеалу стосувалися не тільки природознавства. Для Лока і так звані демонстративні науки так само не відповідають цьому ідеалу, оскільки, маючи достовірний характер, вони тим не менш не дають знання реальних сутностей. І тут позиція Дж. Лока суттєво відрізняється від позиції Р. Декарта з його вірою у безмежні можливості людського розуму та його здатність проникати у внутрішню природу речей. За Локом, ці можливості досить обмежені. І той факт, що пізнавальні можливості людини мають обмежений характер, проявляється, зокрема, в тому, що ми, з одного боку, можемо отримати знання реальних існувань (досвідна наука), яке, однак, позбавлене універсальної достовірності й необхідності, а, з іншого боку, здатні мати достовірне й універсальне знання (демонстративна наука), але за умов абстрагування від реальних існувань.

Такий амбівалентний погляд на природу наукового знання не був, однак, ознакою простої непослідовності або суперечливості Локової філософії науки. Так само він не був свідченням інтелектуальної кризи, яку переживав філософ. Перегляд традиційних уявлень про науку і загально визнаного ідеалу наукового знання, по-перше, означав усвідомлення певних особливостей емпіричної науки, на які потрібно зважати, попри їх невідповідність цьому ідеалу, а, по-друге, поступове усвідомлення того факту, що, насправді, не існує єдиної моделі науки, що не існує якогось єдиного наукового стандарту або ідеалу. Логіко-математичне знання відрізняється від знання емпіричного природознавства, так само як теоретична фізика відрізняється від метафізики. І Дж. Лок робить важливий крок у напрямі цього усвідомлення. Причому різні стандарти наукового знання можуть не тільки характеризувати різні науки, а й існувати в межах одної

науки. Ми вже мали нагоду розглянути це питання щодо політичної філософії Лока, яка, на думку англійського філософа, насправді складається з двох наук, або частин: 1) науки про природу, походження і межі політичної влади і 2) науки про мистецтво управління. Перша є політичною етикою і має демонстративний характер, друга є емпіричною наукою, в основі якої лежать історія і досвід. Але те саме ми можемо сказати і про фізику. Модель експериментальної філософії, запропонована І. Ньютоном, його метод принципів, на основі якого вона має будуватися, насправді є лише одним із варіантів фізичного пізнання. Як засвідчив подальший розвиток фізичної науки, вона органічно поєднує в собі як феноменологічний метод принципів, так і метод пояснювальних гіпотез. Інколи навіть кажуть про існування двох фізик: фізики принципів і фізики гіпотез. На відміну від фізики принципів, «гіпотетична» фізика будується на основі теоретичних припущень, які або ще не підтверджені досвідом або взагалі не можуть мати такого підтвердження. Такими, приміром, були припущення щодо хвильової природи світла Гука або Гюйгенса. На такого роду гіпотетичних припущеннях аж до кінця XIX ст. базувалася молекулярна фізика, зокрема молекулярна теорія теплоти тощо. Як зазначає С. І. Вавілов, єдиної всеохопної фізики принципів немає, а тому для дослідників однаково цінними є обидва методи (Вавілов, 1989, с. 120). Що ж до сучасного природознавства, то роль пояснювальної гіпотези в ньому величезна. Наукова гіпотеза дає змогу вийти за межі видимих природних явищ і встановлених залежностей між ними й розкрити внутрішні «механізми», які породжують ці явища. Заперечення І. Ньютоном гіпотез в експериментальній науці виявилось неправомірним, причому сам англійський учений активно користувався методом гіпотез у своїх дослідженнях. Однак пафос цього заперечення цілком зрозумілий, він був спрямований проти умоглядної фізики Р. Декарта, для якої роль пояснювальних гіпотез була вкрай важливою.

І це зрозуміло, адже головне завдання фізики Р. Декарт убачав саме у тому, щоб на підставі встановлених розумом достовірних начал «вивести *пояснення* всіх явищ природи» (курсив мій. – В. Г.) (Декарт, 1989, с. 386). Однак такі пояснення, на яких робить акцент французький філософ і вчений, підштовхують його до перегляду загально визнаних стандартів науки. Його відданість науковим ідеалам,

про яку йшлося на початку, насправді була дещо перебільшеною. Власна практика наукових досліджень змушувала його відходити від цих ідеалів і казати про певні особливості наукового пізнання у галузі природознавства. Справа в тому, що ті пояснення природних явищ, які шукає філософ, дуже часто набувають гіпотетичного характеру. Звідси пробабілізм Декарта, на який як на характерну рису картезіанської натурфілософії вказує П. П. Гайденко (Гайденко, 1987, с. 171). І справді, дуже часто свої пояснення природних явищ Р. Декарт закликає розглядати як вигадку або як філософський роман. Особливо коли йдеться про такі речі, як походження та еволюція фізичного світу. Запропонована Декартом космологічна гіпотеза явно суперечила біблійній історії, а тому він пропонує розглядати її лише як спосіб кращого розуміння світу, способу, що не претендує на відповідність самій дійсності. Зрозуміло, що такі заклики мали передусім практичний або прагматичний характер і були спрямовані на те, щоб уникнути конфлікту з церквою. Але, як слушно зазначає П. П. Гайденко, для цього були і суто теоретичні підстави. Річ у тім, що дати пояснення природним явищам для Декарта означало показати «механізм», який спричинює ці явища. Однак у природі цей механізм дуже часто прихований від наших очей, від нашого чуттєвого сприйняття. І тоді, щоб пояснити видиму природу, нам треба конструювати механічні моделі. Пізнання світу, таким чином, постає у Декарта як його реконструкція або конструювання з тих «простих і очевидних начал», які має у своєму розпорядженні розум. Але один і той самий ефект ми можемо отримати за допомогою різних механічних пристроїв. Скажімо, різні годинники можуть мати різну конструкцію, хоча й показуватимуть один і той самий час. Творець нашого світу, пояснює свою думку філософ, мав у своєму розпорядженні нескінченну кількість варіантів для створення цього світу. Який із них він обрав, нам достеменно не відомо. Тому ті механізми, які створює наш розум, щоб пояснити видимі ефекти, мають лише гіпотетичний характер і є лише ймовірними³⁵. Однак пробабілізм Декарта, за висновком П. П. Гайденко, мав подвійне значення: з одного боку, він був наслідком розрізнення «вигаданого», сконструйованого вченим (і, отже, цілком зрозумілого йому) світу і світу, яким він є в реальності, а, з іншого боку, «він вказує на правомірність

³⁵ Див.: (Декарт, 1989, с. 419–420).

максимального зближення цих двох світів» (Гайденко, 1987, с. 173). Декарт усіяко намагався подолати цю відмінність. Тим не менш, маємо певну суперечність у його поглядах на природу наукового знання. З одного боку, він обстоював думку про те, що всю науку можна уявити як єдину систему достовірного знання, елементи якої з логічною необхідністю випливають з очевидних і безсумнівних начал (принципів), які ми знаходимо в нашому розумі, а з іншого, він каже про гіпотетичний, імовірний характер тих пояснень, який розум здатен сконструювати, відповідно до цих начал. З одного боку, вся фізика має будуватися залежно від метафізики, як логічний висновок із тих принципів, які вона встановлює, а з іншого, фізика має давати пояснення видимому світу, явищам чуттєвої природи, вдаючись до гіпотез і припущень.

Отже, знову ми спостерігаємо деяку амбівалентність, деяку неоднозначність у поглядах на природу наукового знання. Однак, як і випадку з Локом, ця амбівалентність означала відхід від традиційної моделі науки і спроби Декарта врахувати у своїй філософії науки реальну практику наукових досліджень, у тому числі власних. Про це, власне, і йдеться у вже згадуваній праці Д. Кларка. Зокрема, він вказує на те, що Декарт відкрито відкидає схоластичну традицію у трактуванні терміна «демонстрація», згідно з якою цей термін означав строге виведення висновків із перших принципів. Натомість Декарт пропонує розуміти цей термін у менш строгому сенсі. Демонстрація може передбачати розгляд процесу, в якому аргументують як від явищ (ефектів) до гіпотетичних причин, так і у зворотному напрямку, від прийнятих причин до їх дій або ефектів. Про це він, зокрема, пише в листі до абата Мерсена, пояснюючи, що тип демонстрації, прийнятний у фізиці, має відрізнитися від того, який можна очікувати в математиці (Clarke, 2005, р. 264). Крім точної структури логічного виведення, вона має містити і певні припущення щодо причин природних явищ і, далі, демонстрацію правдоподібності цих припущень, шляхом вивчення їхньої пояснювальної ролі в деякій всеохопній філософії природи. Пояснювальна роль, про яку каже Декарт, полягає, як уже зазначено, у побудові механічних моделей на основі «простих природ», найменших частинок матерії, суттєвими властивостями яких були так звані первинні якості (розмір, геометрична форма, рух). Однак ці частинки невидимі, а тому наукове

пояснення має бути гіпотетичним, оскільки є можливою невідповідність між реальністю та її моделлю. Звичайно, було б краще, якби ми могли відкрити істинні причини природних явищ, але в разі, якщо це неможливо, краще встановити хоча б імовірні причини.

Отже, гіпотетичний характер тих пояснень, які може дати філософія природи (природознавство), зумовлений досить складною структурою чуттєвого досвіду, на який воно має спиратися, коли має справу з конкретними явищами природи. Але як же бути з наміром Декарта побудувати фізику як апіорну науку, з його закликem підпорядкувати фізику метафізиці, вивести її з тих принципів, які нею (метафізикою) встановлені. Філософ не бачить тут якоїсь суперечності або непослідовності. Так, він вважає, що в процесі наукового пізнання природи ми маємо розпочати із формулювання базових метафізичних принципів. За нерозуміння важливості цієї справи він, до речі, критикував Г. Галілея, який обмежувався вивченням лише окремих явищ природи і не приділяв належної уваги першим принципам. Наступним етапом у побудові фізичної науки має бути встановлення її загальних законів, які мають бути виведені з цих перших принципів. Ці закони виводяться з логічною необхідністю і мають достовірний характер. Однак, далі, на основі цих законів маємо розпочинати пояснення конкретних явищ, які ми знаходимо завдяки досвіду. І, тут, як уже згадано, може бути невизначена кількість альтернативних способів такого пояснення, які з логічного погляду не суперечать встановленим законам природи. Звідси гіпотетичний характер цих пояснень, їхня лише відносна достовірність. Отже, природознавство на етапі пояснення конкретних явищ природи, на думку Декарта, відходить від вимог абсолютної достовірності, від того ідеалу, втіленням якого є математика.

Підсумовуючи, Д. М. Кларк зазначає, що, попри проголошену Декартом залежність фізики від метафізики, передусім у встановленні загальних законів природи, він визнає також важливу роль досвіду в пізнанні її конкретних явищ, важливу роль пояснювальних гіпотез для фізичної науки і відносний характер достовірності фізичного знання. По суті йдеться про визнання його імовірнісного характеру. Все це означало суттєвий відхід від загальноприйнятої схоластичної концепції науки, і все це дає змогу, на думку Кларка, говорити про центральну роль саме Декарта в переході до сучасної

моделі наукового знання (Clarke, 2005, p. 259). Мабуть, немає сенсу сперечатися, хто у своїх оцінках ближчий до істини, – М. Ослер, яка цю роль віддала Дж. Локу, чи Д. Кларк у його трактуванні ролі Декарта у науковій революції XVII ст. Наукова революція відбулася завдяки зусиллям усіх її учасників, до широкого кола яких належали як представники раціоналістичної філософії, так і прибічники емпіризму. Кожний по-своєму, в тому або тому аспекті, тією або тією мірою сприяв формуванню сучасного образу науки і тих моделей наукового знання, якими вона послуговується.

2.7. Натурфілософія XVII ст. Механіцизм vs органіцизм

Уже неодноразово зазначено, що наукова революція XVII ст. означала не тільки постання нової (модерної) науки з властивими їй методами і формами раціональності, не тільки переосмислення поняття науки і формування її нового образу, а передусім радикальну зміну уявлень про світ, переосмислення старих і появу нових категорій, крізь призму яких науковці почали сприймати цей світ як об'єкт своїх пізнавальних зусиль. Наукова революція супроводжувалася світоглядною революцією і появою нового образу світу, принципово нових явлень про природу. В XVII ст. формується нове поняття природи, яке принципово відрізнялося як від тих уявлень про неї, що були сформовані в античну добу або в період раннього Середньовіччя, так і від натурфілософських уявлень XVI ст. І якщо натурфілософи ще століття тому уявляли світ як живе органічне ціле, то філософи і природодослідники нової доби почали говорити про цей світ як невизначену у своїх межах матеріальну природу, фізичні явища якої визначаються лише законами механічного руху. І якщо натурфілософія того ж таки Дж. Бруно являла собою нероздільну єдність поетичного і наукового бачення світу, то вже через декілька десятиліть ці способи бачення почали сприйматися як несумісні, а світ в очах нової науки постав як позбавлений будь-якої поезії і людської теплоти, як раціонально збудований, холодний механізм. Розуміння світу як машини, як *machina mundi* – прикметна особливість природознавства Нового часу. Як зазначає П. П. Гайденко, в основі науки

в XVII–XVIII ст. було переконання, що всі природні явища повністю підпорядковані механічним законам. І це переконання «поділяли не тільки Галілей, Декарт, Гюйгенс, Ньютон, Гук та інші вчені, його також поділяв і “органіцист” Ляйбніц, попри те, що з низки питань він різко критикував Декарта, Ньютона і Гюйгенса і у своїй метафізиці намагався запропонувати дещо інше розуміння природи» (Гайденко, 1987, с. 13). Що ж до Ляйбніца, то тут, на наш погляд, ситуація є дещо складнішою, оскільки, визнаючи правомірність нового, механістичного підходу до розуміння природи, німецький філософ намагався зберегти й традиційні уявлення про неї, знайти компроміс або точки дотику між ними. Звідси «дещо інше розуміння природи», про що, власне, і йтиметься далі. Але наразі маємо визнати той факт, що в основі науки Нового часу лежало нове розуміння природи як зовнішньої для нас реальності, природи, яка позбавлена внутрішнього життя й мети і може бути адекватно представлена як машина або як система машин.

Разом з тим, можна з упевненістю сказати, що справа не тільки в новому розумінні природи (звісно, космос Платона або «фюзіс» Аристотеля – це зовсім не та «натура», яку досліджували Галілей і Ньютон), а ще й у тому, що саме в XVII ст. вперше з’являється саме поняття природи як предмета природничо-наукового пізнання. Як слушно зауважує А. В. Ахутін, «у дослідженнях наукової революції XVII ст. давно вже було відкинуто той поверховий погляд, згідно з яким люди вперше впритул почали займатися наукою з того часу, коли від авторитетних текстів звернулися до самої природи. Хоч як дивно це прозвучить, природу, до якої можна було звернутися, відвернувшись від книжок, ...природу як щось чуже, невідоме, таке, що вперше підлягає пізнанню, мали ще *відкрити...*» (Ахутин, 1988, с. 8). Саме в Новий час, пояснює свою думку дослідник, починає домінувати таке розуміння суцього і людини, згідно з яким людині та її обжитому світові протистоїть відмінне, чуже, самодостатнє буття, що підлягає пізнанню і освоєнню, а то й підкоренню. Саме в Новий час природа і культура вперше протиставляються одна одній, результатом чого стає радикальна відмінність науки і мистецтва, природничих і гуманітарних наук. Природу починають розглядати як деяку позаісторичну, незалежну від тих або тих форм культури реальність. Звідси заклики звільнити природу від антропоморфних нашарувань,

від властивих людській культурі понять краси, досконалості, моральних і естетичних цінностей, від усіх притаманних людській діяльності визначень, тієї ж таки цільової, назагал розумної причини. Досить перечитати Додаток до I частини «Етики» Спінози, в якому філософ обґрунтовує наукове бачення світу як несумісне з будь-якими проявами антропоморфізму. Але найбільш радикальним виявом нового бачення природи стала філософія Р. Декарта, в якій природа як матеріальна (протяжна) субстанція протистоїть духовному світові, основу якого утворює мислення. Саме дуалістичне розуміння світу, в якому природа протистоїть людині, в якому сама людина як духовна сутність протиставляється її тілесній природі, стало філософською основою для наукового, точніше, природничо-наукового бачення цього світу. Недарма Декарт наполягав на тому, що саме ця протилежність є достатньою основою для нової фізики. Саме усвідомлення протилежності між душею і тілом, що було заключним пунктом метафізики Декарта, стало вихідним пунктом його натурфілософії як науки про природу. Адже завдання цієї науки і полягало, на думку філософа, у пізнанні того, чим є природа сама по собі, в її об'єктивній сутності. А це означає, що наука має бути звільнена від усіх антропоморфних уявлень, вона має бути звільнена від усіх суб'єктивних способів сприйняття.

Справа в тому, що несвідомо, мимоволі ми неначе накидаємо на всі речі покривало нашої власної свідомості. Треба зняти з них це покривало. Такою є перша умова можливості мати наукове, тобто об'єктивне знання цих речей. Протилежність духу і тілесної природи означає, що ми не маємо права домішувати до нашого істинного знання цієї природи жодного уявлення про нашу духовну сутність, ми не маємо права приписувати тілам властивості нашого духу. І першими такими властивостями є *чуттєві якості*, що насправді є лише суб'єктивними способами сприйняття речей, а не властивостями самих цих речей. Такі властивості, як колір, смак, запах тощо, насправді є лише суб'єктивними ідеями, що визначаються особливостями нашого сприйняття. Вони не дають підстав для достовірного знання про саму природу. А тому, переконує Декарт, всі ці чуттєві якості мають назву вторинних, на відміну від тих, що реально властиві речам і які слушно називають первинними. Почуття смаку, запаху, звуку, тепла, холоду, світла, кольору «в дійсності, – зазначає

він, – не репрезентують нічого, що існувало б поза мисленням» (Декарт, 1950, с. 459). Отже, наукове пізнання має описувати лише те, що реально належить самій природі речей, тобто те, що існує поза нашим мисленням, поза нашою свідомістю. Що ж залишається, якщо зняти з речей ці, властиві нашому духу, покрови? Відповідь, яку дає Декарт, дуже проста: протяжність та її модифікації, просторові форми. В результаті суб'єктивна за своїм характером доктрина якостей, на якій базувалася вся середньовічна натурфілософія, зазнала краху, була відкинута, щоб дати місце новій науці, з властивим їй кількісним підходом.

Показовим тут є уявний експеримент із воском, до якого вдається Р. Декарт у своїх «Метафізичних роздумах». Якщо ми візьмемо шматок воску, він матиме певні чуттєві властивості: колір, твердість, здатність породжувати звук тощо, але якщо почати цей віск нагрівати, він поступово починає змінюватися і втрачати ці якості. Отже, вони не є чимось необхідним для нього. Але виникає слушне запитання: звідки я знаю, що йдеться про одну й ту саму річ? І що таке той віск, що я його сприймаю кожного разу інакше? Це – те загальне, що утворює сутність воску, його, так би мовити, оголену природу, яка відкривається нашому мисленню, коли ми знімаємо його зовнішні (чуттєві) покрови. Що ж залишається в результаті всіх цих трансформацій? Лише те, що віск – це тіло, або «дещо протяжне» (Декарт, 1950, с. 348).

Отже, єдино реальна, об'єктивна властивість природних речей – це протяжність, здатність займати певне місце у просторі. Протяжність – єдине, що ми сприймаємо в речах ясно і чітко згідно з їхньою власною (оголеною) сутністю. А тому протяжність – головний атрибут тілесної субстанції. І саме так треба мислити природу, вважає Декарт: «В усьому світі існує лише одна і та сама матерія, і ми її пізнаємо лише тому, що вона протяжна» (Декарт, 1989, с. 359). Він фактично ототожнює природу з матеріальною, або, що те саме, протяжною субстанцією. «Під природою, – пише він, – я не маю на думці якоїсь богині або якоїсь іншої уявної сили, а користуюсь цим словом для позначення матерії» (Декарт, 1989, с. 199).

Отже, він утверджує *матеріалізм* як базовий для всього природознавства філософський принцип. Матеріалізм у поглядах на природу є неминучим наслідком протиставлення фізичної природи і духу, результатом відокремлення природи від усіх нематеріальних

(ідеальних) чинників. Науковий погляд на природу, за Декартом, унеможливує посилення на будь-які нематеріальні начала або сутності, посилення на будь-які приховані властивості або сили. Такі поняття, як рослинна або тваринна душа, інтелехія, субстанційна форма тощо, стають неможливими для науки. Душа, це найбільше диво космосу, як скаже пізніше Карл Юнг, стала нецікавою для неї. Але що таке природа, позбавлена власної душі? Це – бездушна природа. Такою є мертвий механізм, машина. Тому матеріалізм, утвердженню якого сприяв Р. Декарт, був *механістичним* матеріалізмом. Саме такий матеріалізм, починаючи з Декарта, розглядають як філософську основу нової наукової парадигми.

Відомо, що базовим для матеріалістичної онтології є поняття матерії, і саме воно утворює онтологічну основу науки Нового часу. Р. Декарт дає цілком нове трактування цього поняття, що стало поворотним моментом в історії новочасного матеріалізму. Поняття матерії, сформульоване Р. Декартом, принципово відрізнялося від аналогічного поняття в античній і середньовічній філософії. І найголовнішою відмінністю було те, що матерія у Декарта стає субстанцією³⁶. В античній філософії матерія мислилася лише як можливість буття, як важливий принцип сутності, але не сама ця сутність. На думку Аристотеля, сама по собі, без форми, що її визначає, матерія є ніщо. За Платоном, матерія – начало множинності, однак воно також перетворюється на ніщо, коли розглядається без єдиного, що вносить упорядкованість у цю аморфну множинність. У Р. Декарта матерія не просто одне з начал суцього, а саме це суще, вона не просто можливість, а дійсність, що має назву субстанції. Отже, матерія втратила свій колишній статус чогось невизначеного, такого, що перебуває на грані небуття, і отримала нове значення: вона стала щільним, усталеним, самодостатнім буттям.

Р. Декарт виступає із критикою так званої матерії філософів, або першої матерії, позбавленої будь-яких визначень або форм. Не будемо уважати її (матерію), пише він у своєму «Трактаті про світло», «тою першою матерією філософів, яка, будиши повністю позбавлена усіх своїх форм і якостей, перетворюється на щось недоступне яснов-му розумінню» (Декарт, 1989, с. 197). Слід зауважити, що в цьому

³⁶ «Філософський аспект картезіанського вчення про матерію є її визначення як особливої субстанції» (Киссель, 1983, с. 359).

пункті він приєднується до тих філософів, які виступали з подібною критикою до нього. Ф. Бекон також відкидав таке поняття матерії як логічну фікцію, позбавлену дійсності. Те саме стверджував Дж. Бруно, для якого матерія як реальне начало природних речей нерозривно поєднана з формою. Ба більше, Дж. Бруно вважав, що матерія має здатність породжувати форми із самої себе, і цю здатність до формотворчості він пов'язував зі світовою душею. Матерія у нього одушевлена і саме тому постає як реальна сутність або субстанція. Однак у Декарта матеріальна субстанція позбавлена душі, якоїсь внутрішньої діяльності, і тому єдиною формою для неї є форми зовнішнього існування – протяжність у довжину, ширину і глибину. «Уявімо нашу матерію справжнім тілом, – продовжує він свою думку, – цілком щільним, таким, що однаково наповнює всю довжину, ширину і глибину того велетенського простору, на якому зупинилася наша думка» (Декарт, 1989, с. 197). Таким чином, як слушно зауважує П. П. Гайденко, у Декарта «матерія стала тілом, а тіло стало матерією» (Гайденко, 1987, с. 160). Однак це досить своєрідне тіло, єдиними визначеннями якого є величина, фігура і розташування. Головна, єдино реальна його властивість – це протяжність, або просторовість. У Декарта тілесна протяжність і просторовість – тотожні поняття. Тіло, яке сприйняте розумом ясно і чітко, є просторова величина. Але що це означає? А те, що фізичне поняття тіла тотожне математичному або геометричному його поняттю.

Здійснене Р. Декартом ототожнення матерії і простору стало центральним положенням картезіанської натурфілософії. Саме завдяки цьому ототожненню відбулося підпорядкування фізики геометрії, математизація фізичної науки. Як неодноразово заявляв Р. Декарт, у фізиці немає нічого, чого б уже не було в геометрії. Ототожнення матерії з простором мало важливі наслідки для натурфілософії Декарта, для його уявлень про природу. І перше – вчення про безконечну ділимість матерії, а отже, про те, що немає неподільних елементів, атомів, друге – немає порожнечі. Порожнього простору не може бути за визначенням. Р. Декарт визнає поняття порожнечі (пустоти) лише у відносному значенні: відносно порожнім можна вважати кухню для води або трюм корабля. Але вони порожні в тому сенсі, що в кухлі немає води, а в трюмі – товарів. Але ж вони залишаються протяжними у просторі і, отже, заповнені матерією. Якщо б

кухоль і справді був абсолютно порожнім, тобто між його стінками нічого не було б, стінки кухля мали б з'єднатися. Насправді є лише видимість пустоти, але з метафізичного погляду її немає. Простір наповнений буттям. І тією мірою, якою тіло протяжне, воно повне. Звідси стає зрозумілим, чому Декарт розуміє протяжну субстанцію або простір як субстанцію безперервну, таку, що не має жодних неподільних, розділених порожнечою частин, атомів. «Неможливе існування будь-яких атомів, тобто частин матерії, неподільних за своєю природою», – пише він (Декарт, 1950, с. 475).

Це положення картезіанської натурфілософії викликало серйозну критику з боку атомістів, прихильників атомістичної доктрини в новочасній філософії і науці, як-от Гюйгенс і Гассенді. Власне, і сам Декарт змушений говорити про те, що первісна матерія складається з певних розрізних частинок або корпускул. Різні види цих корпускул утворили різні види матерії: матерію Землі, Неба, Сонця і зірок. Отже, Р. Декарт у питанні про природу матерії суперечливо поєднує два не зовсім сумісні погляди: теорію корпускул, що набула великого поширення в науці XVII–XVIII ст., і теорію безмежної ділимості матерії, що базувалася на його ототожненні матерії і простору.

Відаючи належне у своїй фізиці так званій теорії корпускул, Р. Декарт тим не менш наполягає, що ці корпускули не є атомами. З метафізичного погляду вони не є чимось неподільним і можуть ділитися нескінченно. На його думку, ця безмежна ділимість є головною відмінністю матеріальної субстанції порівняно, скажімо, із субстанцією духовною. А тому в матеріальній природі немає місця духовним сутностям. Відсутність пустоти означає, що в природі немає місця для чогось безтілесного, але так само в природі немає нічого неподільного (єдиного, простого). На запитання теолога Генріха Мора, «де в природі перебуває Бог?», Р. Декарт дав цілком логічну, з погляду його філософії, відповідь: *Nullibi* (ніде)³⁷. З цього погляду, матеріальний тілесний світ – це деякий континуум, що не має меж поділу, адже такою межею було б щось непротяжне. Звідси він робить висновок про безмежність цього світу, про його безконечність. Адже протяжна природа нескінченна не тільки інтенсивно, в сенсі поділу, а й екстенсивно, в сенсі поширення. «Цей світ, – пише філософ, – або протяжна матерія, з якої складається універсум, не мають жодних меж» (Декарт, 1989, с. 359).

³⁷ Див.: (Реале, & Антисери, 1996, с. 208).

Світ, отже, безмежний. Однак Р. Декарт не поділяє думки Дж. Бруно про множинність світів. Світів не може бути багато, він один. Увесь універсум заповнений деякою однорідною субстанцією. Вона завжди одна й та сама. Якби Бог і створив багато світів, у них діяли б одні й ті самі закони, а достовірні істини щодо матеріальних речей були б ті самі. «Звідси неважко зробити висновок, – зазначає Декарт, – що земля і небеса створені із одної й тої самої матерії; і навіть якби світів була нескінченна множина, вони необхідно склалися б з цієї ж матерії» (Декарт, 1989, с. 359). Тут немає межі, яка б якісно відокремила один світ від іншого, одну частину світу від іншої. Отже, саме поняття безмежної і гомогенної матерії становить у Декарта основу єдності світу. Проте, кажучи про однорідність і гомогенність матерії, з якої складається світ, Р. Декарт розрізняє грубу матерію (корпускули, об'єднані у видимі тіла) і тонку матерію, або ефір. Простір, який здається порожнім, насправді заповнений ефіром³⁸. Ефір відіграє важливу роль у натурфілософії Декарта, він – важливий чинник у поясненні динаміки фізичного світу, руху макроскопічних тіл, переданні цього руху від одних тіл до інших. Увесь ефір, на думку Р. Декарта, перебуває у колоподібному русі, і ці так звані вихорі Декарта слугують йому для пояснення багатьох природних явищ, зокрема магнетизму і тяжіння.

Загальний висновок зі сформульованого Р. Декартом поняття матеріальної природи такий: «Усі властивості, що виразно сприймаються в матерії, зводяться лише до того, що вона ділима й рухлива у своїх частинах, і, отже, здатна приймати різні стани, які, як ми бачили, можуть впливати з руху її частин» (Декарт, 1989, с. 360). Отже, матерія як протяжність, як простір, частини якого можуть рухатись, це і є сутність природи, яка становить предмет фізичної науки. К. Фішер із цього приводу зазначає, що «точка зору картезіанської натурфілософії цілком ясна: сутність тіл полягає у протяжності, зміна їх – у русі: перше розуміється математично, друге – механічно; Декартові пояснення природи повністю базуються на математико-механічних

³⁸ Варто зазначити, що сучасна наука зусиллями А. Ейнштейна відкинула поняття ефіру, але згодом була змушена фактично повернутися до нього, але під назвою фізичного вакууму. Згідно з поглядами сучасних науковців, фізичний вакуум не є синонімом порожнього простору, навпаки, він – досить складна, енергетично й інформаційно насичена структура. Все більшої популярності набувають і спроби побудувати сучасну теорію ефіру як онтологічну основу фізичного світу.

принципах» (Фишер, 2004, с. 253). Декарт переконаний, що, спираючись на ці принципи, можна дати вичерпне пояснення усім без винятку явищам природи. Ба більше, він наполягає, що у фізиці не тільки не потрібні, а й неприпустимі інші принципи. І чи не найголовнішим серед них є принцип руху.

Принцип руху відіграє важливу, можна сказати, вирішальну роль у картезіанській філософії. Саме завдяки руху різні частини матерії можуть об'єднуватися і роз'єднуватися, утворюючи різні конфігурації. І тому саме рух визначає фізичну структуру світу, різноманітні явища природи та їх еволюцію. Саме завдяки руху відбувається індивідуація речей, які набувають певної величини і форми. Рух, таким чином, постає як центральний пояснювальний принцип картезіанської фізики. Цей рух Декарт розглядає як модифікацію простору, тобто як зміну місця одної речі щодо інших речей. Декарт визнає лише один вид руху – переміщення. І це цілком логічно, адже природа у нього тотожна протяжності, а матерія за своєю сутністю дорівнює простору, тому лише просторові зміни є чимось реальним, таким, що відповідає природі речей і сприймається розумом ясно й чітко.

Р. Декарт, отже, розвиває цілком нове поняття руху, яке принципово відрізнялося від його розуміння у традиційній філософії, згідно з якою рух трактувався як будь-які зміни, зокрема якісні. Філософи, зазначає він у «Трактаті про світло», передбачають велику кількість рухів, які, на їхню думку, можуть відбуватися без переміни місця. «Подібним рухам, – продовжує він, – вони дають назви *motus ad formam*, *motus ad calorem*, *motus ad quantitatem* (рух до форми, рух до тепла, рух до кількості) і тисячу інших назв. Я ж із усіх цих рухів знаю лише один, зрозуміти який легше, ніж лінії геометрів. Цей рух відбувається таким чином, що тіла переходять з одного місця в інше» (Декарт, 1989, с. 201). Д. Гарбер у своїй розвідці, присвяченій фізиці Декарта, звертає увагу на різні визначення руху, які ми знаходимо у «Принципах філософії»: визначення руху у його звичайному (*vulgar*) значенні й визначення достеменно, у його істинному смислі. Перше Декарт формулює так: рух – це дія, через яку тіло переходить з одного місця в інше. Друге більш розгорнуте і складне: рух – це переміщення одної частини матерії, або одного тіла, від сусідства тих тіл, які його торкалися і які ми розглядаємо як такі, що перебувають у спокої, до сусідства з іншими тілами³⁹.

³⁹ Див.: (Декарт, 1989, с. 360).

Як зазначає Д. Гарбер, важлива відмінність між цими двома визначеннями стосується поняття активності. Згідно зі звичайним визначенням руху, його трактують як дію, як *actio*, тимчасом як істинна диференція руху є переміщення, перехід, або *translatio*. Перше визначення породжує неправильну думку, що спокій – це коли немає активності або дії. Насправді, така думка, переконує Декарт, є однією з багатьох помилок, упереджень, які ми засвоїли з юнацтва, оскільки для руху потрібно не більше активності, ніж для спокою. Проте тут криється і друга, не менш важлива причина, чому Декарт протиставляє ці два визначення. Вона пов'язана із його спробою розрізнити відносний рух, рух, який залежить від довільного вибору точки відліку (місця, у першому визначенні) і справжнього руху, пов'язаного із взаємним розташуванням частин простору (тіл). На думку Д. Гарбера, для Декарта встановлення справжнього (реального) руху було вкрай важливим, оскільки саме рух є визначальним для фізичної структури світу. «Якщо, – пише він, – не існує недовільної відмінності між рухом і спокоєм, тоді рух не є по-справжньому реальним, і якщо він не є по-справжньому реальним, він не може займати те місце у його фізиці, яке він займає» (Garber, 2005, p. 307). Однак, з іншого боку, це суперечило принципу відносності руху, згідно з яким рух і спокій є еквівалентними поняттями. Така суперечність означала, що фундамент нової фізики не був остаточно сформованим. Варто зазначити, що у формулюванні головних законів руху Декарта імпліцитно наявне визначення руху як переміни місця (Garber, 2005, p. 310).

Визнання відносного характеру руху означало онтологічну рівноправність руху і спокою, визнання того факту, що рух і спокій є однаково природними станами матеріальних речей. Це – лише два різні модуси матеріального тіла. Такий погляд на рух був принципово новим порівняно з традиційними уявленнями, згідно з якими рух і спокій онтологічно нерівноправні. Згідно з Аристотелем, природі речей відповідає стан спокою, що рівнозначно їх перебуванню у «природному місці». І кожний рух прямує до цього місця як до своєї мети. Таке розуміння руху Декарт відкидає як неприйнятне, адже такий рух мав би дивну властивість – прагнення до самознищення. Замість того, щоб як усі речі прагнути самозбереження, цей рух не мав би іншої мети, ніж спокій, тобто прямував би до саморуйнування (Декарт, 1989, с. 202). Декарт вводить поняття *стану руху* і стверджує, що речам властиве збереження цього стану.

Погляд на рух, що зберігає себе, мав велике значення для фізики XVII ст. І як такий він не був відкриттям Декарта, в різних формах його формулювали Галілей і Гассенді. Своє канонічне формулювання він отримав у Ньютона як принцип інерції. Особливість інерційного руху полягає в тому, що він не потребує для свого продовження якоїсь рушійної сили. Раніше, коли рух уважали не природним станом речей, а процесом зміни такого стану, для його пояснення завжди потрібна була певна причина. Рух не міг продовжуватися в разі припинення її дії. Згідно з Декартом, стан руху, так само, як і стан спокою, може тривати безконечно довго, якщо тільки якась зовнішня причина не перешкодить йому або не спричинить зміни цього стану. Закон інерції Декарт формулює як перший і найголовніший закон природи, який, на думку філософа, логічно впливає з незмінної природи Бога.

У «Принципах філософії» він дає таке формулювання цьому закону: «Всяка річ продовжує по можливості перебувати в одному й тому самому стані і змінює його не інакше, як через зустріч з іншою» (Декарт, 1989, с. 368). Однак не всякий рух є таким, природним станом. Ним, за Декартом, є лише *рух рівномірний і прямолінійний*, тобто такий, що відбувається з незмінною швидкістю і в одному й тому самому напрямку. Це положення стало змістом другого закону природи, сформульованого Декартом, який, насправді, є лише експлікацією першого закону. Згідно з цим (другим) законом, будь-який природний рух, який не зустрічає спротиву або зовнішнього впливу, відбувається по прямій. Жодний інший рух, круговий або обертальний, не можна вважати природним. На думку Декарта, тільки прямолінійний рух є простим, а його природа осягається розумом ясно і відразу. Будь-який інший рух є складним і для свого розуміння потребує комбінації кількох рухів. А отже, тільки прямолінійний рух має певні онтологічні властивості. Лише цей рух правильний, і лише цей рух напряму пов'язаний із божественним творінням. Адже Бог, переконує Декарт, єдиний творець усіх наявних у світі рухів, оскільки вони взагалі існують і оскільки вони прямолінійні. Давні греки, як відомо, навпаки, вважали, що єдино правильним, постійним і рівномірним є колоподібний рух небес. І це було цілком зрозумілим за умов скінченності космосу. В науці Нового часу поняття руху, як бачимо, докорінно змінилося, оскільки змінилися уявлення про світ.

Як зазначає О. Койре, «закон інерції передбачає безконечність Всесвіту» (Койре, 1985, с. 212).

Попри те, що прямолінійний і рівномірний рух, за Декартом, є єдино правильним, у самій природі, однак, такого руху ми ніколи не спостерігаємо, бо різні стани матерії перетворюють його на неправильний і кривий. Цей парадокс добре відомий ще з праць Галілея, він свідчить про те, що емпіричні явища, як правило, суперечать науковим законам, сформульованим відповідно до розуму. Але ця невідповідність не означає, що ці закони не мають реальної сили. Тіла, рух який викривлюється і змінюється іншими тілами, завжди зберігають прагнення до прямолінійного рівномірного руху і, отже, кожної миті перебувають у стані такого руху. Свою думку Р. Декарт пояснює прикладом із пращею. Камінь у пращі рухається по колу через те, що мотузка щомиті викривлює його рух. Але кожної миті він прагне продовжити цей рух по прямій: досить відпустити мотузку, щоб переконатися у цьому. Так само пояснює Р. Декарт і природу своїх вихорів: хоча кожна частина матерії прагне рухатися правильним, тобто прямолінійним рухом, але через те, що немає порожнечі, вони змушені пересуватися по колу.

Потрібно зазначити, що перші два закони, сформульовані Р. Декартом, виявилися спільними для всіх наукових програм Нового часу, їх визнавали і приймали як загальні закони природи всі тогочасні науковці і філософи, хоча й давали їм різні пояснення. Проте інакше було сприйнято третій сформульований Декартом закон, яким регулювалося зіткнення матеріальних тіл. Згідно з цим законом, два тіла, що рухаються, при зіткненні змінюють величину свого руху або його напрям, але загальна кількість руху при цьому залишається та сама. Цей закон викликав жваву полеміку, і згодом його переглянули Гюйгенс, Ньютон і Ляйбніц. Зокрема, Гюйгенс показав, що Декартів закон удару виявився неправильним. У Ньютона цей закон було переформульовано як закон рівності дії і протидії.

Зауважимо, що для новочасної науки закони зіткнення були вкрай важливими, оскільки проблема взаємодії матеріальних тіл у межах механістичного світогляду по суті перетворювалася на проблему їх механічного зіткнення. І будь-який матеріальний вплив або передання руху мислилися лише на основі такого механічного контакту. Не дивно, що сформульований Ньютоном закон усвітінного

тяжіння викликав бурхливі дискусії, оскільки не було зрозумілим, яким чином одне тіло може впливати на інше без такого безпосереднього контакту. В третьому законі руху, сформульованому Р. Декартом, йдеться про збереження загальної кількості руху тіл, що взаємодіють. У результаті такої взаємодії відбувається передання руху від одних тіл до інших, але загальна кількість руху при цьому зберігається. Мірою такої кількості у Р. Декарта був добуток маси на швидкість (*mv*). І саме це стало причиною полеміки, про що йтиметься далі. А зараз зазначимо, що цей закон став для Р. Декарта вираженням загального закону природи, або *закону збереження*. За Декартом, загальна кількість створеного Богом руху залишається незмінною. А це означає, що в самій природі рух не створюється і не знищується, він лише передається від одних тіл до інших. Тіла лише переносять цей рух, вони не здатні бути його причинами.

Проблема причини руху мала велике значення для фізики Декарта. Зокрема ця проблема постає при розгляді третього закону. Які сили дають змогу одним речам змінювати кількість або напрям руху інших речей? Які сили змушують речі чинити спротив таким діям? Відповідь проста: причина, через яку одні речі здатні впливати на інші або чинити спротив, полягає в тому, що ці речі здатні зберігати стан, в якому вони перебувають. Однак ця відповідь не може бути задовільною, оскільки відразу постає запитання, що слугує причиною такої здатності. Загальну відповідь на всі ці запитання, на думку Декарта, ми можемо отримати, лише звернувшись до кінцевої підстави всіх законів руху, до Бога. Згідно з християнською традицією, якої дотримується і Декарт, Бог не тільки створює світ, а й підтримує його кожної миті. Саме таке поняття Бога слугує йому виправданням і обґрунтуванням принципу збереження, вираженням якого і слугують закони природи. Крім того, таким обґрунтуванням було уявлення про те, що Бог завжди діє у незмінний спосіб. «З того, що Бог не підлягає змінам і постійно діє однаковим чином, ми можемо також вивести деякі правила, які я називаю законами природи і які є вторинними причинами різних рухів», – формулює свою думку Декарт (Декарт, 1989, с. 368).

Отже, сили, про які йдеться у третьому законі, так само як загальні закони руху, випливають із незмінності й постійності дій Бога. Однак це означає, що ці сили не містяться у самих тілах. «З апеляції до

божественного збереження, яке обґрунтовує закони руху в Декартовій фізиці, строго випливає, що принаймні у фізичному світі саме Бог є первинною причиною руху» (Garber, 2005, p. 320). Тобто самі по собі речі такими причинами не є. Самі по собі вони не є діячами, а рух, у якому вони перебувають, є чимось зовнішнім для них. Зокрема, із третього закону Декарта випливає, що всі зміни у станах речей, усі рухи відбуваються лише через зовнішню взаємодію між ними у формі поштовху, удару, що в тілесному світі не існує жодних внутрішніх, прихованих або таємних сил. А загальна і єдина причина руху – Бог – перебуває поза цим світом. Природа у такий спосіб позбувається метафізичної глибини і стає пласкою. Точніше, обмежується трьома вимірами просторової протяжності.

Підсумовуючи, можна сказати, що філософія Р. Декарта мала великий вплив серед природодослідників Нового часу. Не тільки фізики і математики, а й фізіологи, медики перебували під цим впливом і працювали в межах створеної ним парадигми. Навіть за межами Франції його вчення було популярним. Р. Декарт був одним із тих, хто у XVII ст. створив нову філософію і науку, під знаком якої жило не тільки XVII ст., а й значна частина століття XVIII, вплив якої відчуваємо і нині. Однак це не означає, що філософія природи Р. Декарта не зустрічала спротиву. Раніше вже йшлося про критику окремих положень картезіанської фізики з боку його сучасників, філософів і вчених, таких як Гюйгенс, Гассенді, Ньютон і Ляйбніц. Фізика Ньютона, приміром, багато в чому відрізнялася від фізики Декарта, про що, зокрема, йдеться в ґрунтовному дослідженні О. Койре (Койре, 1985). Важлива відмінність цієї фізики полягала, крім іншого, в тому, що І. Ньютон значну увагу приділяв проблемам динаміки. Попри те, що у фізиці Декарта рух відігравав важливу роль, цей рух він розглядав лише з кінематичного погляду. Проблеми динаміки, тобто проблеми сил, що спричиняють рух або зміни, які він зазнає, Р. Декарт, як зазначено, виносив за дужки своєї фізики. Однак після Декарта проблема силової взаємодії матеріальних тіл набула вкрай важливого значення для механіки. Динаміка стає її важливою частиною. Розглядаючи динаміку фізичної взаємодії, Гюйгенс формулює закон збереження «живих» сил, а у Ньютона поняття сили стає одним із головних. Вся механіка Ньютона побудована на понятті сили, яку він розглядає як причину руху. В цьому ж напрямі розвивалися погляди

на природу та її рух у Г. Ляйбніца. Свої погляди він протиставляє од-нобічному механіцизму Декарта.

Треба зазначити, що погляди німецького філософа на природу фізичного світу і основи нової фізики остаточно сформувалися в результаті тривалої еволюції. Детальний і ґрунтовний опис цієї еволюції можна знайти, зокрема, у праці Даниєла Гарбера, присвяченій фізиці Г. Ляйбніца (Garber, 2006). Ляйбніц розпочав випрацьовувати власні ідеї щодо фізики, починаючи з 1670-х рр., але завершеної форми вони набули вже наприкінці 1680-х. Особливо інтенсивно він працював над власною фізикою після публікації «Математичних начал» І. Ньютона. За словами самого Ляйбніца, суть цієї еволюції полягала в переході від геометричної концепції фізичного світу та його законів до метафізичної. Від початку він цілком поділяв механічну філософію картезіанців, згідно з якою все в цьому світі можна пояснити в термінах розміру, геометричної форми і руху. Але згодом він доходить висновку, що ця філософія є хибною. Зокрема картезіанський принцип збереження він замінює власним, сформульованим на основі законів імпульсу Гюйгенса. На думку Ляйбніца, у взаємодії тіл зберігається не загальна кількість руху, а сила. Пізніше німецький філософ наголошував, що ця зміна мала вкрай важливе філософське значення.

Ця зміна означала усвідомлення фундаментальної ролі сили, як основи фізичних речей та їхніх рухів. Новий погляд на основи фізики принципово відрізнявся від поглядів Декарта, для якого такою основою була протяжність. Це не означало, що фізичні речі позбавлялися протяжності, це означало, що таку протяжність вже не розглядали як їхню сутність. Новий погляд на основи фізики Ляйбніц досить чітко сформулював у своєму есе «Досвід розгляду динаміки (Specimen Dinamicum)», яке стала своєрідним підсумком тривалих роздумів філософа у галузі механіки і фізики. До неї змістовно примикають написані в цей період «Нова система природи» і «Про саму природу, або природну силу і діяльність створінь». Розуміння Ляйбніцем філософських (метафізичних) основ нової фізики знаходимо також у його «Метафізичних міркуваннях». У цій праці він обґрунтовує важливе значення поняття сили, яку треба розглядати як реальну причину руху і як суттєву ознаку тіла. Саме завдяки цьому поняттю, зазначає він, ми змушені повернути в науковий обіг поняття

форми, а також розуміння метафізичної природи основоположних принципів механіки, зокрема він стверджував, що «хоча всі часткові явища природи можуть бути пояснені математично і механічно тими, хто цього бажає, тим не менш очевидно, що загальні принципи тілесної природи і самої механіки мають радше метафізичний, ніж геометричний характер і укорінені радше у відомих неподільних формах і натурах як причинах явищ, ніж у тілесній або протяжній масі» (Лейбниц, 1982, стр. 114).

Отже, в натуральній філософії Ляйбніца, робить висновок Гарбер, ми можемо розрізнити принаймні два взаємопов'язані рівні. На поверхні перебуває механістична філософія, для якої головними поняттями є поняття розміру, геометричної форми і руху. Але нижче знаходимо науку, головними поняттями якої є поняття сили, а також поняття метафізичних сутностей, тілесних субстанцій, яким, власне, і належить сила. Цю науку Ляйбніц називав динамікою. Вона разом з тим була щільно пов'язана з його метафізикою (Garber, 2006, p. 284). Динаміка Ляйбніца була центральною для його програми нової фізики, важливим аспектом якої була нова програма філософії. І саме філософія була тим пунктом, в якому Ляйбніц принципово розходився з картезіанцями. Однак новою цю філософію можна вважати лише умовно, оскільки в своїй метафізиці Ляйбніц прагнув повернутися до традиції, зокрема до метафізики Аристотеля і Платона.

Але якщо повернутися до фізики та нового погляду на її основи, то вперше проти картезіанської фізики Г. Ляйбніц виступив у 1686 р., опублікувавши в журналі П. Бейля «Новини республіки вчених» статтю «Короткий доказ прикметної помилки Декарта», в якій піддав критиці картезіанську міру руху. Ця праця стала початком тривалої дискусії Ляйбніца з картезіанцями. Серед полемічних праць, спрямованих проти механіки Декарта, можна також назвати «Проти картезіанців...», уже згадуваний «Досвід розгляду динаміки» та інші. В цих працях Г. Ляйбніц доводить, що картезіанці мають одностороннє уявлення про рух, згідно з яким «жодна машина, а, отже, й увесь світ в цілому не може отримати природження сили без... зовнішнього імпульсу» (Лейбниц, 1982, с. 118). Але, насправді, природа сповнена таких випадків. Для їх пояснення Г. Ляйбніц уводить поняття «живої», або дієвої сили, яку відрізняє від сили «мертвої», тобто такої, що лише переходить від одного тіла до іншого. Натомість «жива» сила –

це здатність тіла збільшувати або зменшувати рух. Формулюючи свій закон збереження кількості руху, Декарт, як вважає Ляйбніц, мав до певної міри рацію, оскільки його механіка знала лише «мертві» сили. Однак ця механіка не здатна розкрити справжню природу фізичних процесів. Натомість Г. Ляйбніц формулює закон збереження кількості дієвої сили, що пізніше отримав назву закону збереження енергії. Мірою такої сили (енергії) є не рух як такий, а зміна цього руху, прискорення (mv^2). Як уже зазначено, взаємодія матеріальних сил у Декарта регулюється законом збереження кількості руху, міру якого він визначив як mv . Однак, як показав пізніше Ляйбніц, ця кількість не може бути мірою реального впливу одних фізичних тіл на інші. За цими, здавалося б, суто математичними формулами (mv у Декарта і mv^2 у Ляйбніца) стояло принципово різне розуміння природи руху і природи взагалі. У Декарта природа сама по собі позбавлена активності, не має в собі причин руху. Вона мертва і бездіяльна. У Ляйбніца, навпаки, природа сповнена такої активності.

На думку філософа, матеріальний рух має два аспекти: кінематичний і динамічний (причиновий). Фізика Декарта брала до уваги лише перший аспект, що ж до причини руху, то її Декарт виносив за межі природи. Такою причиною у нього, як відомо, є лише Бог. На відміну від Декарта, Ляйбніц саму природу, всі речі наділяє внутрішньою активністю, здатністю діяти. Вся природа у нього сповнена «живих сил». І якщо у Декарта сутність тілесних речей полягає у протяжності, Ляйбніц вбачає її в силі. Всьому природному притаманна деяка внутрішня сила. Всі речі у нього – це не тільки протяжні тіла, а й центри сил. Тому не геометрія, як у Декарта, а динаміка має бути головною наукою про природу. На його переконання, протяжність – лише похідна характеристика природи, головне в ній – життя і діяльність. Не менш важливою відмінністю поглядів Г. Ляйбніца на природу було переконання в тому, що природі властива не тільки безмежна ділимість (що, на думку обох філософів, є ознакою матеріального буття), а й начало неподільності, яке німецький філософ пов'язував із нематеріальними простими субстанціями – монадами. Монади – реальні одиниці буття, неподільні сутності, головною властивістю яких як раз і була внутрішньо притаманна активність, спонтанна діяльність. Прості субстанції (монади) мають бути повсюди, адже без них не було б і складних речей. А тому природа повсюдно, навіть там,

де ми бачимо лише мертву і бездіяльну натуру, сповнена дієвості і життя.

«Необхідно припустити, – писав він, – що речам дана деяка дієвість, форма або сила, яку ми зазвичай називаємо природою» (Лейбниц, 1982, с. 295). Але зрозуміти ці аспекти природи, залишаючись у межах механіки і математики, неможливо. Необхідним кроком на шляху до цього розуміння має бути динаміка, що розглядає природні процеси з погляду поняття сили. Однак розкрити сутність цієї сили може лише метафізика. Важливим положенням створеної Ляйбніцем динаміки було те, що закони руху не можуть бути досліджені за допомогою однієї лише математики. Виступаючи з критикою картезіанства, він переглядає не тільки окремі поняття фізики, такі як матерія, рух, інерція, а й характерне для Декарта співвідношення фізики і математики. Принципи механіки «не можуть бути доведені одними лише аксіомами математики», – писав він (Лейбниц, 1982, с. 398). І в цьому позиція Г. Ляйбніца збігалася з поглядами І. Ньютона. Але, увівши у свою механіку поняття сили, розглядаючи сили як причини фізичних процесів, І. Ньютон, далі, відмовляється від спроб пояснити природу цих сил. Зокрема такої, як сила всесвітнього тяжіння. «Гіпотез я не вигадую», – ось відповідь Ньютона на численні заклики пояснити природу цієї сили. І. Ньютон, отже, обмежився лише феноменологією динамічних процесів, описом того, як вони відбуваються, і залишив без відповіді питання «чому?». Г. Ляйбніц, на відміну від І. Ньютона, прагне дійти самої суті, розкрити ту реальність, що стоїть за цією феноменологією. Однак для цього необхідно вийти за межі механіки і звернутися до метафізики. Цю думку він знову і знову повторює в різних працях і в різних контекстах: хоча в матеріальних речах усе можна пояснити механічно і математично, самі основи механізму мають радше метафізичний, ніж геометричний характер. Для розуміння останніх треба залучити метафізику, яка, на відміну від математики, спирається не на уяву, а на поняття розуму. На чому ґрунтується таке твердження? На тому, як уважає Ляйбніц, що поняття сили має виключно умоглядний характер. Це – поняття чистого розуму. Ми можемо спостерігати лише дію сили, а не її саму. Вона є джерелом механічного світу, однак прихована від очей. «Цю природну внутрішню силу, – пише він, – можна чітко зрозуміти, але не можна наочно уявити, однак вона і не повинна пояснюватися у такий

спосіб, так само, як і природа душі, адже сила належить до числа таких речей, які досягаються розумом, а не уявою» (Лейбниц, 1982, с. 295). Поняття сили є вкрай важливим поняттям фізики, разом з тим, воно і метафізичне поняття. Через нього відбувається зв'язок фізики з метафізикою, оскільки фізика власними засобами не може ані довести, ані розібрати це поняття. І в цьому, як зазначає П. П. Гайденко, «ще одна специфічна риса наукової програми Ляйбніца: він намагається реабілітувати права метафізики у справі пізнання природи і показати, що метафізика, як стверджував і Аристотель, залишається першою наукою не тільки стосовно духовного світу, але й стосовно світу природи. Саме метафізика, за Ляйбніцем, має розкрити сутнісні виміри природного буття» (Гайденко, 1987, с. 329).

Отже, маємо таку послідовність наук, що розкривають природу матеріального світу: *кінематика* → *динаміка* → *метафізика*. Ця послідовність являє собою перехід від феноменального до сутнісного рівня природи. На феноменальному рівні природа постає як протяжність, як механічний рух, як мертва, позбавлена життя машина, але на сутнісному рівні вона сповнена життя, дієвості, їй властиві прагнення, внутрішня активність і сила. На сутнісному рівні природа не стільки об'єкт сприйняття, скільки суб'єкт (діяльна сутність). Отже, природа у Ляйбніца вже є не лише зовнішнім щодо нас об'єктом, вона виявляє ознаки суб'єктності, вона демонструє ознаки внутрішнього життя і доцільної діяльності.

Те, що для кінематики є головним предметом дослідження, саме по собі позбавлене реальності, має феноменальний характер (це – те, що ми бачимо). Протяжне тіло і механічний рух – це лише спосіб, у який реальне буття являє себе. Вся фізична природа з її законами і формами існування постає у Ляйбніца як суто феноменальне буття. Не тільки окремі речі, а увесь матеріальний світ загалом для нього – це феномен, але, як висловлюється Ляйбніц, «добре обґрунтований феномен».

Спираючись на таке бачення матеріального, фізичного світу, він, зокрема, розвинув свою концепцію простору й часу, яка принципово відрізнялася від поглядів на простір і час І. Ньютона. Про характер цієї концепції можна судити з полеміки Г. Ляйбніца з послідовником і учнем І. Ньютона Самюелем Кларком. Суть її полягає у тому, що Ляйбніц заперечував абсолютний простір і час, існування яких не

залежить від просторових і часових відношень індивідуальних речей. Для Ньютона простір існує цілком об'єктивно як загальне вмістилище матеріальних речей, у якому і відносно якого вони рухаються. Такий рух (відносно абсолютного простору) Ньютон розглядав як абсолютний і реальний (на відміну від тих відносних рухів, що речі мають щодо одна одної). Г. Ляйбніц натомість вважає, що говорити про простір або час має сенс лише на основі такого відношення. Простір виникає через взаємозв'язки між окремими речами, і поза цими відношеннями, абстраговано від них він просто не існує. Не протяжність утворює тілесні речі, а тілесні речі через взаємовідношення між собою утворюють протяжність і просторовість. Отже, простір, час, а також механічний рух мають вторинний, похідний характер. За ними стоїть реальне буття індивідуальних сутностей. І лише в поєднанні цих двох сторін ми можемо отримати повне поняття Природи, яку якщо і можна назвати машиною, то лише *машиною живою*⁴⁰. З матеріального боку природа – протяжне тіло, рух якого має механічний характер, але внутрішнім імпульсом цього руху і його метою є душа, або те, що в живих істотах називають душею. Саме вона є та сила, що породжує і спрямовує цей рух, перетворюючи *механізм* на *організм*. Таким чином, не механізм, як у Декарта, а організм стає у Ляйбніца головною моделлю, на основі якої він розгортає своє розуміння природи. Саме органіцизм стає у нього тим пояснювальним принципом, за допомогою якого він намагається пояснити всі без винятку явища цієї природи. Навіть такі, що, як вважають, належать до неживої природи. Але насправді (з метафізичного погляду) нічого мертвого, повністю позбавленого життя не існує. Повсюдно є життя, хоча й не завжди його можна побачити неозброєним оком. «Хоча не всі тіла органічні, – писав він у одній із багатьох праць, присвячених проблемам фізики, – однак у всіх неорганічних ховаються органічні, так що вся маса, на вигляд безструктурна і суціль однорідна, всередині неоднорідна, а диференційована, притому не безформно, а впорядковано. Таким чином, всюди присутній організм, ніде немає хаосу, негідного мудрої природи, і всі органічні тіла в природі одушевлені...» (Ляйбніц, 1982, стр. 357). Такому уявленню про природу сприяли

⁴⁰ Як бачимо, таке трактування природи у Г. Ляйбніца не дає змоги зараховувати його, як це робить П. П. Гайдено, до тих, хто беззастережно розглядав її як машину, хто сповідував принцип механіцизму як базовий для усієї природничої науки.

не лише дослідження у галузі фізики (динаміки), як його власні, так і сучасників (Гюйгенса, Ньютона), значний вплив на формування поглядів філософа справили досягнення в біології.

Розвиток біології у XVII ст. визначався двома важливими подіями: відкриттям кровообігу (Гарвей) і винаходом мікроскопа. Перше сприяло радикальному перегляду старих уявлень про фізіологію і поставило дослідження в цій галузі на твердий науковий ґрунт. Друге заклало основи нового напрямку в науці – мікробіології, сприяло низці відкриттів у різноманітних галузях. За допомогою мікроскопа італійський учений Марчелло Мальпігі досліджує будову внутрішніх органів тварин, описує мікроструктуру рослин, спостерігає ембріональний розвиток птахів. Роберт Гук уводить поняття клітини і описує клітинну будову рослин. Важливим досягненням у мікробіології були відкриття Лівенгуком мікроорганізмів, таких як інфузорії. Не менш важливим досягненням стало також відкриття сперматозоїдів, що поклало край теорії самозародження життя. Натомість було висунуто теорію «перетворення» зародків, з якої народилася преформістська концепція Шарля Боне. Всі ці відкриття Ляйбніц сприйняв натхненно й охоче додав їх до контексту своїх науково-філософських міркувань. «Монадологія Ляйбніца, – слушно зауважує П. Гайденко, – з'явилася на світ, завдячуючи винаходу мікроскопа» (Гайденко, 1987, с. 352). Адже свою монаду він розглядає за аналогією з цими найдрібнішими істотами. Відкриття сперматозоїда та його розвитку в ембріональний період слугувало для Ляйбніца моделлю для розвитку простих монад, які можуть у процесі цього розвитку піднятися від примітивних і позбавлених розуму істот до істот, наділених розумом і свідомістю. А відкриття клітинної будови рослин і тварин давало Ляйбніцу ключ для розуміння процесу утворення складних субстанцій на основі простих, елементарних. Усі ці відкриття мали чималий вплив на загальний світогляд філософа, на його уявлення про природу. «З цього часу, – вказує Г. Г. Майоров, – “біологічна” інтерпретація реальності взяла гору у Ляйбніца над механічним Декартовим тлумаченням» (Майоров, 1973, с. 65).

Механічний принцип, на думку філософа, пояснює лише зовнішню сторону буття, але глибинна основа реальності – це життя в різноманітних його формах. Як найважливіший світоглядний принцип, отже, у Г. Ляйбніца постає принцип *віталізму*. Життя він розглядав

як універсальну властивість реальності. Для нього, як наслідок, не існувало питання про походження життя. Відкриття ембріонального розвитку живих істот показало, що життя не починається з народження нового організму, воно існує (хоч і непомітно для ока) й до цього народження. Так само воно не припиняється через смерть організму. Відбувається лише його трансформація. Іншою важливою ідеєю, пов'язаною з цим відкриттям, стала ідея преформізму, згідно з якою онтогенез живого організму є процесом розгортання тих рис, які від початку були притаманні зародку. Цей процес розгортання отримав назву *еволюція*. Але Ляйбніц вводить і поняття протилежного процесу – *інволюція*, яким він знімав проблему походження зародків і обґрунтовував ідею біологічного безсмертя. Смерті насправді немає, є лише трансформація форм живого.

Потрібно зазначити, що Г. Ляйбніц був одним із перших, хто висловив ідею еволюції не тільки в плані онтогенезу, а й із погляду філогенезу. Цікаво, що свою теорію філогенетичної еволюції живого він будує у зв'язку зі змінами геологічних і кліматичних умов існування. Оскільки все у природі за своєю глибинною сутністю живе і знає лише певної трансформації і зміни форм, головним завданням науки, на думку філософа, має бути порівняльне дослідження і класифікація цих форм. Своїм завданням Г. Ляйбніц уважав побудову так званої *драбини істот* і поступове заповнення, згідно з принципом безперервності, всіх проміжних ланок органічної еволюції. Як зазначає Г. Г. Майоров, після Ляйбніца ідея «драбини істот» на ціле століття стала центральною біологічною ідеєю (Майоров, 1973, с. 66).

Підсумовуючи, можна сказати, що природа, за Ляйбніцем, і є такою безперервною драбиною живих істот, нижчу сходинку якої займають найменш розвинуті – неорганічні істоти (але вони також живі), проміжні сходинки – численні перехідні форми – від неорганічних до найпростіших одноклітинних організмів, від них – до рослин, а далі – до примітивних тварин, від них – до все складніших, і, нарешті, до людини. Всі ці істоти утворюють єдиний ряд, у якому вони розташовуються відповідно до ступеня свого розвитку, але всі члени цього ряду мають між собою безперервний зв'язок. «Існує тісний зв'язок між людьми і тваринами, між тваринами і рослинами і, нарешті, між рослинами і копалинами; копалини, своєю чергою, перебувають у тісному зв'язку з тілами, які для наших чуттів видаються

мертвими і позбавленими форми» (Лейбниц, 1982, с. 213). Отже, саме Ляйбніцу належить розробка і метафізичне обґрунтування ідеї розвитку, ідеї, яка лише в XIX ст. почала прокладати собі дорогу. Назагал у XVII ст. панував механіцизм, у тому числі в біології. Популярною стала ідея Декарта розглядати біологічні системи як механізми. Механіцизм Декарта полягав у прагненні вивести живе з неживого, пояснити організм на основі законів механіки. Ляйбніц, навпаки, прагне пояснити навіть неживе на підставі живого і розглядає механізм як лише зовнішню форму прояву організму. Це не означає, що він намагається ввести до механіки такі поняття, як мета (ентелехія), прагнення (конатус) тощо. У межах самої механіки, як зазначено раніше, погляди Ляйбніца багато в чому збігалися з поглядами Декарта. Але «живе начало» і тут дається взнаки у вигляді сили. Що ж до метафізики, то тут вимога Ляйбніца «розуміти неживе з живого» обертається на пряму протилежність сформованій Декартом парадигмі. Хоча саме ця парадигма стала панівною для науки. Проте сучасний її розвиток що далі, то більше ставить питання про перегляд цієї парадигми, розвиток сучасної науки що далі, то більше переконує в нетривіальності й перспективності Ляйбніцевих натурфілософських ідей⁴¹.

Список літератури

- Антисери, Д. И. (2002). *Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта*. Санкт-Петербург: Пневма.
- Асмус, В. Ф. (1965). *Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории: XVII – начало XX в.)*. Москва: Мысль.
- Ахутин, А. В. (1988). *Понятие «природа» в античности и в Новое время («Фюсис» и «натура»)*. Москва: Наука.
- Бернал, Д. (1956). *Наука в истории общества*. Москва: ИЛ.
- Бэкон, Ф. (1971). *Сочинения в двух томах* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Бэкон, Ф. (1972). *Сочинения в двух томах* (Т. 2). Москва: Мысль.
- Вавилов, С. И. (1989). *Исаак Ньютон*. Москва: Наука.
- Вайнберг, С. (2015). *Объясняя мир: Истоки современной науки*. Москва: Альпина нон-фикшн.

⁴¹ На підтвердження цієї думки можна послатися хоча б на ідеї Р. Ланці і Б. Бермана, викладені в їхній книжці «Біоцентризм. Життя створює Всесвіт», що знаменує собою радикальні зміни, яких сьогодні зазнає все західне природознавство (Ланца, & Берман, 2015).

- Гайденко, П. П. (1987). *Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.)*. Москва: Наука.
- Гайденко, П. П. (1997). Христианство и генезис новоевропейского естествознания. В П. П. Гайденко (Ред.), *Философско-религиозные истоки науки*. Москва: Мартис.
- Гартман, Н. (2003). *К основоположению онтологии*. Санкт-Петербург: Наука.
- Гегель. (1935). *Сочинения* (Том XI). Москва; Ленинград: СОЦЭКГИЗ.
- Гессен, Б. М. (1934). *Социально-экономические корни механики Ньютона*. Москва; Ленинград: ОНТИ.
- Гусев, В. И. (1991). Философия Нового времени и наука. В В. С. Горский, *История философии и культура*. Киев: Наукова думка.
- Декарт, Р. (1950). *Избранные произведения*. Москва: Государственное издательство политической литературы.
- Декарт, Р. (1989). *Сочинения в 2 т.* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Дмитриев, И. С. (1999). *Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Йейтс, Ф. А. (2000). *Джордано Бруно и герметическая традиция*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Кант, И. (2000). *Критика чистого разума*. Київ: Юніверс.
- Кирсанов, В. С. (1987). *Научная революция XVII века*. Москва: Наука.
- Киссель, М. А. (1974). *Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века)*. Москва: Мысль.
- Киссель, М. А. (1983). Метафизика мироздания в XVII в. В *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. Москва: Наука.
- Киссель, М. А. (1997). Христианская метафизика как фактор становления и прогресса науки нового времени. В П. П. Гайденко (Ред.), *Философско-религиозные истоки науки*. Москва: Мартис.
- Койре, А. (1985). *Очерки истории философской мысли*. Москва: Прогресс.
- Косарева, Л. М. (1997). *Рождение науки нового времени из духа культуры*. Москва: Издательство «Институт психологии РАН».
- Кузнецов, Б. Г. (1983). Научная революция XVI–XVII вв. В *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. Москва: Наука.
- Кун, Т. (1977). *Структура научных революций*. Москва: Прогресс.
- Лакатос, И. (2008). История науки и ее рациональные реконструкции. В И. Лакатос, *Избранные произведения по философии и методологии науки*. Москва: Академический проект; Трикта.
- Ланца, Р., & Берман, Б. (2015). *Биоцентризм. Как жизнь создает Вселенную*. Санкт-Петербург: Питер.
- Лейбниц, Г. В. (1982). *Сочинения в четырех томах* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Лейбниц, Г. В. (1983). *Сочинения в четырех томах* (Т. 2). Москва: Мысль.
- Лейбниц, Г. В. (1984). *Сочинения в четырех томах* (Т. 3). Москва: Мысль.

- Лейбниц, Г. В. (2010). *Труды по философии науки*. Москва: Книжный дом «Либроком».
- Локк, Д. (1985a). *Сочинения в трех томах* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Локк, Д. (1985b). *Сочинения в трех томах* (Т. 2). Москва: Мысль.
- Майоров, Г. Г. (1973). *Теоретическая философия Готфрида Лейбница*. Москва: Издательство Московского университета.
- Майоров, Г. Г. (2010). Лейбниц как философ науки. В Г. В. Лейбниц, *Труды по философии науки*. Москва: Книжный дом «Либроком».
- Маритен, Ж. (1997). О человеческом знании. *Вопросы философии*, 5, 106–117.
- Маритен, Ж. (2004). *Три реформатора: Лютер, Декарт, Руссо. Избранное: Величие и нищета метафизики*. Москва: РОССПЭН.
- Ньютон, И. (1989). *Математические начала натуральной философии*. Москва: Наука.
- Осминская, Н. А. (2012). *Проблема Всеобщей науки в ранней и зрелой философии Г. Г. Лейбница*. (Автореферат диссертации кандидата философских наук). Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Москва.
- Рассел, Б. (1995). *История западной философии*. Київ.
- Реале, Дж., & Антисери, Д. (1996). *Западная философия от истоков до наших дней* (Том 3. Новое время). Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис».
- Свасьян, К. А. (2002). *Становление европейской науки*. Москва: eidentis.
- Соколов, В. В. (1982). Философский синтез Готфрида Лейбница. В Г. В. Лейбниц, *Сочинения в четырех томах* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Спиноза, Б. (1957). *Избранные произведения в двух томах* (Т. 1). Москва: Государственное издательство политической литературы.
- Фишер, К. (2003). *Фрэнсис Бэкон Веруламский: реальная философия и ее эпоха*. Москва: Издательство АСТ.
- Фишер, К. (2004). *История новой философии. Рене Декарт*. Москва: ООО «Издательство АСТ».
- Фишер, К. (2005a). *История новой философии. Бенедикт Спиноза*. Москва: АСТ, Транзиткнига.
- Фишер, К. (2005b). *История новой философии: Готфрид Вильгельм Лейбниц: Его жизнь, сочинения и учение*. Москва: АСТ, Транзиткнига.
- Хесле, В. (1992). *Гении философии нового времени*. Москва: Наука.
- Хокинс, Д. (2010). *Сила vs насилие. Скрытые мотивы человеческих поступков*. Санкт-Петербург: Издательская группа «Весь».
- Aaron, R. I. (1971). *John Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, D. M. (2005). Descartes' philosophy of science and scientific revolution. In John Cottingham (Ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. New York: Cambridge University Press.
- Cottingham, J. (1988). *The Rationalists*. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Cranston, M. (1979). *John Locke*. New York: Arno Press. A New York Times Company.
- Farr, J. (1987). The way of Hypothesis: Locke on Method. *Journal of the History of Ideas*, 48 (1), 51–72.
- Garber, D. (2005). Descartes' physics. In John Cottingham (Ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. New York: Cambridge University Press.
- Garber, D. (2006). Leibniz: physics and philosophy. In Nicholas Jolley (Ed.), *Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge University Press.
- Jolley, N. (1984). *Leibniz and Locke: A Study of The New Essays on Human Understanding*. New York: The Clarendon Press.
- Locke, J. (2002). *Selekted Correspondence*. Oxford: Oxford University Press.
- Maritain, J. (1944). *The Dream of Descartes*. New York: Philosophical Library.
- Mcrae, R. (1994). The theory of knowledge. In Nicholas Jolley (Ed.), *Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge University Press.
- Merton, R. K. (1938). *Science, technology and society in 17th century England. Osiris, IV* (2), 360–632.
- Osler, M. J. (1990). John Locke and Changing Ideal of Scinttific Knowldge. In John W. Yolton (Ed.), *Philosophy, Religion and Science in the seventeen and eighteen century*. Rochester, New York: University of Rochester Press.
- Reichenbach, H. (1948). Rationalism and Empiricism: An Inquiry into the Roots of Philosophical Error. *The Philosophical Review*, 57 (4), 330–346.
- Rodis-Lewis, G. (2005). Descartes' life and the development of his philosophe. In Jonh Cottingham (Ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. New York: Cambridge University Press.
- Roth, L. (1937). *Descartes' Discourse on Method*. Oxford: The Clarendon Press.
- Schankula, H. A. (1991). Locke, Descartes, the Science of Nature. In R. Ashcraft (Ed.), *John Locke. Critical Assessments* (Vol. IV). London and New York: Poutledge.
- Verlet, L. (1996). "F=ma" and the Newtonian Revolution: An Exit from Religion trough Religion. *History of Science*, 34 (3), 303–346.
- Woolhouse, R. (1994). Locke's theory of knowledge. In V. Chappel (Ed.), *Cambridge Companion to Licke*. Cambridge University Press.

3.1. Метафізика XVII ст. і наукове пізнання¹

Однією з центральних проблем у філософських дискусіях новітнього часу стала проблема метафізики. Доля метафізики нерозривно пов'язана з долею самої філософії, оскільки метафізика завжди була найбільш спекулятивною та умоглядною частиною філософії, її своєрідним теоретичним осердям. Традиційно вона постає як наука про надчуттєві, умоглядні принципи буття, його граничні підстави, що одночасно відіграють роль перших начал пізнання, роль філософських принципів, на яких ґрунтується теоретичне пізнання світу. Таке розуміння метафізики, або першої філософії, бере свій початок від Аристотеля, який одним із перших свідомо поставив питання про предмет цієї філософської науки. Саме науки, оскільки в Аристотеля не було жодного сумніву щодо належності метафізики до системи наукового пізнання. Ба більше, метафізика, за Аристотелем, перевершує всі інші види знання, бо прагне істини заради самої істини. Впродовж багатьох століть метафізика була втіленням раціональності, розглядалась як найповніша реалізація теоретичного ставлення до дійсності. Вважалося, що точка зору метафізики збігаються з точкою зору науки.

І справді, як з історичного, так і з логічного боку, метафізика, так само, як наука, виникає на ґрунті усвідомлення протилежності видимого, уявного та справжнього, істинного буття, явища, даного чуттєвим образом, і сутності, що досягається теоретичним мисленням.

¹ Уперше надруковано: Наукові записки НаУКМА. Т. 1. Філософія і релігієзнавство. Київ, 1996. С. 23–33.

Пізнати істинне буття на противагу уявному, розкрити сталу об'єктивну сутність речей на противагу мінливій багатоманітності суб'єктивних вражень – із розв'язання такої проблеми народжується наука. І саме ця протилежність породжує метафізику. Відмінність полягає лише в тому, що метафізика прагне довести цю ситуацію до її граничного вираження, надати їй абсолютного характеру. Протиставляючи причину і наслідок, сутність і явище, об'єктивне і суб'єктивне, вона прагне дійти до краю, у безконечному процесі опосередкування подумки дійти до такої точки, де причина вже не потребує іншої причини і постає як *causa sui*, як перша і самодостатня підстава усіх інших явищ, а об'єктивна істина – як образ світу з погляду безконечного або божественного інтелекту. Саме тому метафізика якщо й відрізняється від науки, то лише в тому сенсі, що формулює наукову проблему абсолютним, усезагальним чином.

Однак цей, здавалося б, непорушний зв'язок метафізики з науковим пізнанням останнім часом зазнає серйозних випробувань. Скажімо, впродовж усього ХХ ст. типовим було саме протиставлення метафізики і науки. Це протиставлення було властиве різним і навіть полярно протилежним напрямам сучасної філософії. До нього сходяться як ті філософи, що зберігають прихильність до науки, так і ті, що вкрай негативно оцінюють її можливості, представники різного штибу ірраціоналістичних течій. І якщо прибічники науки, ґрунтованої на точних фактах і суворих доказах, прагнуть звільнити її від метафізичних спекуляцій і позбавлених реального змісту філософських фантазій, то прихильники метафізики, навпаки, підкреслюючи принципovu обмеженість сучасної науки у розв'язанні нагальних проблем людського буття, вказують на те, що їй ще далеко до серйозності метафізики, що «філософію ніколи не треба вимірювати мірками ідеї науки» (Хайдеггер, 1993, с. 99). Незважаючи на протилежність таких оцінок, вони сходяться у тому, що метафізика не має нічого спільного з наукою.

Відомо, що одним із перших критиків метафізики в її намаганні досягти статусу точної науки в новочасній філософії був І. Кант. Він доводив, що цілком природне прагнення людського розуму до пізнання абсолютного й безумовного, прагнення, що слугує підставою для існування метафізики, породжує, однак, лише псевдонауку, приречену на паралогізми та антиномії. З іншого боку, наука теж виявляє,

за Кантом, свою принципову обмеженість у пізнанні світу. Вона має справу лише з відносним, феноменальним буттям і не здатна до пізнання абсолютного («речей у собі»), вона не може піднятися до розв'язання загальнофілософських, світоглядних проблем, які лежать за межами її компетенції. Власне, саме з Канта й починається протиставлення філософії (метафізики) і науки.

Серед критиків метафізики найбільш послідовну і систематичну боротьбу з нею вели, як відомо, представники і прибічники позитивізму, починаючи з О. Конта і Г. Спенсера. Згідно з їхньою теорією «трьох стадій», метафізика проголошувалась пережитком більш ранньої доби людського мислення, коли панували поетичні, міфологічні та релігійні концепції. Таку критичну лінію продовжили представники «другого» і «третього» позитивізму. На ґрунті феноменалізму Е. Мах і Р. Кірхгоф розробляють вкрай антиметафізичну філософію науки. П. Дюгем проголошує абсолютну відрубність метафізики від наукової теорії, а М. Шлік, Р. Карнап, О. Нейрот, Г. Рейхенбах, К. Гемпель та ін. намагаються усунути будь-які залишки метафізики з наукового мислення, вважаючи метафізичні поняття позбавленими наукового сенсу. Розробляються відповідні логічні процедури, виголошуються програми очищення науки від ненаукової метафізики. Але кожного разу, здавалося б, остаточна перемога над метафізикою оберталась її наступним відродженням. Усі спроби позитивістів усунути метафізику зазнали невдачі (Вартофський, 1978, с. 71).

Важливим є те, що самі ж прибічники позитивістської концепції науки, передусім це стосується представників постпозитивізму, змушені були визнати необхідність метафізики в науковому пізнанні, неусувність метафізичних понять із наукового мислення: К. Поппер визнає евристичну і методологічну вартість метафізичної традиції, Дж. Агассі вбачає в метафізиці важливий евристичний засіб вибору наукових теорій, а Т. Кун зазначає, що метафізичні настанови є необхідним елементом наукової парадигми. Досліджуючи цю проблему, М. Вартофський вказує на безумовне визнання евристичної та методологічної ролі метафізики у науковому пізнанні з боку сучасної «філософії науки». Водночас він цілком слушно підкреслює, що таке визнання ще не дає відповіді на запитання, чому метафізика здатна відігравати таку роль і в чому саме полягають її евристичні функції. З іншого боку, залишається нез'ясованим статус самої метафізики.

Так, вона відіграє певну роль у пізнанні, але чи належить вона до науки, чи можна метафізичні поняття і твердження вважати науковими? Отже, проблема співвідношення метафізики і науки зберігає свою гостроту. Причому її розв'язання важливе як для науки, так і для філософії. Не тільки шляхи зростання наукових знань, генетичне походження наукових теорій, методологічне і світоглядне їх обґрунтування, а й природа філософського мислення, особливості філософського теоретизування, усвідомлення філософією свого місця в системі духовної культури стоять за цією проблемою.

Враховуючи складність і багатоплановість цієї проблеми, потрібно зауважити, що важливим елементом її розв'язання має слугувати історико-філософський аналіз. Ігноруючи історико-філософський контекст, у якому вона набуває своїх конкретних форм, ми ризикуємо звести розмову до абстрактних розумувань. Не тільки взаємини метафізики з наукою змінювались упродовж тривалої їх історії, а й сама метафізика, зберігаючи статус філософської дисципліни, за різних історичних часів змінювала свій вигляд, мову, способи аргументації. Скажімо, новочасна метафізика суттєво відрізняється від метафізики Аристотеля, а метафізичні побудови сучасної філософії – від метафізичних систем XVII ст.

З іншого боку, історично мінливими є і форми, в яких реалізується власне наукове пізнання. Античні натурфілософія, геометрія і механіка, середньовічні алхімія, астрологія і магія, *studia humanitatis* Ренесансу або натурфілософські системи XVI ст., не кажучи вже про класичне природознавство Нового часу або надзвичайно розмаїту і розгалужену сучасну науку, – всі вони є якісно відмінними (інколи до несумісності) етапами його довготривалої історії. Зрозуміло, що взаємини науки з метафізикою на кожному з них не можуть бути однаковими. Проте саме звернення до історії дає змогу глибше збагнути і повніше розкрити характер та сутність цих взаємин. Адже те, що для сучасної науки видається само собою зрозумілим, ніби увійшовши до контексту наукового мислення, було якихось дві або три сотні років тому предметом гострих суперечок, а те, з чого формувався фундамент цієї науки, виявилось прихованим під її багатоманітними надбудовами. Тому розкрити реальну конструкцію наукової споруди можна, лише звернувшись до історії її побудови. До цієї проблеми, так само як і до інших складних речей, слід підходити, спираючись

на відомий принцип Декарта, згідно з яким їхню природу значно легше пізнавати, спостерігаючи їх поступове виникнення, ніж розглядаючи їх як цілком готові (Декарт, 1989, с. 276).

З огляду на це, одним із найважливіших періодів в історії сучасної філософії та науки було XVII сторіччя. Саме в цей період закладаються основи класичної європейської філософії, суттєвою ознакою якої була її принципова переорієнтація на науку як вищу духовну цінність. Наука в цей час стає головним об'єктом філософської рефлексії. Але філософія не просто розмірковує щодо науки, її сутності, соціального призначення, методів наукового пізнання, вона сама бере безпосередню участь у формуванні нової науки, виконуючи надзвичайно важливу функцію її світоглядного і методологічного обґрунтування. З іншого боку, саме в цей період відбувається наукова революція, головним результатом якої було створення науки в сучасному розумінні цього слова. Наука вивільняється з теологічного полону, утверджує свій суверенітет, власні підходи до пізнання і пояснення дійсності. Результатом наукової революції XVII ст. саме й стало формування науки як порівняно автономної сфери духовної діяльності.

Наука не тільки здобуває незалежність від релігії і теології, а й відокремлюється від натурфілософії, в лоні якої зароджувались перші паростки природничо-наукового мислення. І якщо на початку процесу формування нової науки вона разом із філософією обстоювала суверенність цього мислення, то завершенням його стало усвідомлення порівняної автономії науки стосовно філософії. Але саме за таких умов уперше виникає можливість виявити реальні відносини між ними або хоча б сформулювати їх як проблему. І справді, осмислення цих взаємин постає у XVII ст. як одна з найактуальніших наукових і філософських проблем. Як філософи, так і природознавці цього періоду активно розмірковують над характером зв'язків між наукою і філософією, фізикою і метафізикою. Для багатьох із них незаперечним фактом залишається необхідність цього зв'язку. Показовим є те, що переважна більшість творців нової науки вважають за необхідне навіть у суто наукових дослідженнях, при розв'язанні конкретно-наукових завдань вдаватися до філософської аргументації. Недарма видатними філософами XVII ст., авторами класичних метафізичних систем були здебільшого науковці, природодослідники,

як-от Р. Декарт, Г. Ляйбніц та ін. Хоча в розумінні функцій та ролі метафізики у науковому пізнанні вони не завжди одноставні. Хоч би там як, нерозривний зв'язок метафізики і наукового пізнання у XVII ст. є історичним фактом, що його не тільки визнають сучасні історики – дослідники цього періоду, а й самі творці новочасної філософії та науки. І не тільки визнають, а й намагаються осмислити у своїх творах. Ф. Бекон, Р. Декарт, Г. Ляйбніц, розмірковуючи над природою наукового пізнання, прагнуть з'ясувати місце і роль метафізики в ньому. Ця обставина (відрефлектованість взаємин між філософією і наукою) робить надзвичайно важливим дослідження філософської думки цього періоду. Певний досвід такого дослідження можна знайти, зокрема, в історико-філософській літературі, що належала до марксистської традиції. Хоча загалом цей досвід, як відомо, ґрунтується на цілком критичному ставленні до метафізики. Марксистська історія філософії намагалася витлумачити зв'язок між метафізикою і науковим пізнанням, що наочно виявив себе у XVII ст., як щось випадкове, як таку собі непослідовність перехідного періоду. Таку думку висловлює, приміром, К. Маркс у своєму нарисі історії новочасної філософії (Маркс, & Енгельс, 1956, с. 141). Той факт, що позитивні науки з часом відокремлюються від метафізики, відмежовуючи собі самостійні галузі, він трактує як переконливий доказ її несумісності з реальним знанням, свідченням її беззмістовності.

І справді, іншим наслідком здобуття наукою порівняної автономії було уточнення предмета метафізики. Але, якщо навіть погодитися з Марксовими словами про те, що вона після цього обмежилась лише «мисленневими сутностями» і «божественними предметами» (Маркс, & Енгельс, 1956, с. 141), все ж таки залишається запитання, чи справді зв'язок метафізики з наукою у XVII ст. був чимось уявним і випадковим, а якщо ні, то яке значення для науки про реалії земного життя могли мати ці метафізичні сутності.

Відповідаючи на це запитання, від самого початку потрібно зазначити, що для сучасної історико-філософської науки не існує проблеми стосовно того, що метафізика XVII ст. була одним із необхідних чинників становлення наукового природознавства. Цікаву розвідку про це можна знайти, приміром, у статті М. А. Кисселя (Киссель, 1983). Розвиток експериментально-математичних досліджень природи, зазначає він, потребував принципово нових уявлень про неї,

відмінних від тих, що на них ґрунтувалася натурфілософія XVI ст. Математизоване природознавство, поєднане з практикою та експериментом, не узгоджувалось ані з аристотелізмом, ані з платонізмом. Той-таки платонізм, який завжди стимулював розвиток математичного мислення, не зміг стати онтологічною і методологічною основою нової науки. «Нова наука вимагала адекватних філософських передумов, і вироблення їх було головною заслугою філософії XVII ст.» (Киссель, 1983, с. 355). Саме метафізика допомогла сформулювати нові принципи наукового мислення і, утвердивши механістичну концепцію реальності, сформулювати антологічні засади природничо-наукового підходу до дійсності. Однак цей загальний висновок не може приховати того факту, що взаємини між філософією і наукою, фізикою і метафізикою були на той час далекими від одноманітності. Досліджуючи їх, ми стикаємося з цілим спектром позицій, характерних для взаємин цієї, за висловом М. Мамардашвілі, «привілейованої пари» (Мамардашвілі, 1983, с. 68).

Одним із перших філософів Нового часу, який зробив науку предметом своїх міркувань, був, як відомо, Ф. Бекон. Новатор щодо розуміння сутності природничо-наукового знання, він висловлює дещо нові погляди і на метафізику. Згідно з його класифікацією наук, філософія, яку він відрізняє од теології, поділяється на першу філософію, філософію природи і філософію людини. Найбільший інтерес у Ф. Бекона становить саме філософія природи, розробці якої він віддає головну свою увагу. Філософія природи має тут як теоретичну, так і практичну частини. Й ось саме теоретичну філософію природи утворюють, за Беконом, фізика і метафізика. Цікавим і водночас показовим нововведенням, до якого вдається Ф. Бекон, тут є те, що метафізику, яка, починаючи з Аристотеля, традиційно відігравала роль «першої філософії» і утворювала загальнотеоретичне, спекулятивне ядро філософської науки, він відокремлює від «першої філософії» і перетворює на один із розділів філософії природи. Центр теоретичних інтересів у такий спосіб переноситься до натуральної філософії, але, з іншого боку, це означає, що Ф. Бекон фактично отожднює метафізику з теоретичним природознавством. Вона – необхідний елемент системи наукового пізнання, а точніше, його певний рівень. Сходження від фізики до метафізики Ф. Бекон розглядає

як заглиблення у сутність природних процесів і явищ. Метафізика поглиблює розпочате фізикою дослідження природи, доводячи його до пізнання «форми», тобто сутності, закону, загальної причини. Ці причини і справді набувають у Ф. Бекона метафізичного значення, оскільки вони – вічні й незмінні сутності речей. Метафізичне пізнання форм, за Беконом, розкриває єдність природи у різних її матеріях і чуттєвих явищах. Пізнання такої єдності – загальна мета і сенс усієї філософії природи. Тому метафізика для Бекона – не просто необхідний елемент, а своєрідна вершина наукового пізнання, його необхідне завершення.

Отже, незважаючи на емпіризм і підкреслювання особливої ролі природознавства, Ф. Бекон зберігає метафізику в системі наукового знання. Однак при цьому він, сказати б, натуралізує її предмет. Своє завдання метафізика здатна вирішити лише на ґрунті і в єдності з природничою наукою, спираючись на властиву їй методологію. Фізика у Ф. Бекона передує метафізиці. Такий підхід цілком природний для нього, адже він проголошує саме природу й досвідне її пізнання безпосереднім і безумовним джерелом істини. Спираючись на свою концепцію попереднього «очищення розуму», він прагне звільнити пізнання природи від будь-яких антиципацій, від впливу так званих примар, у тому числі «примар театру» (фальшивих філософських теорій), вважаючи, що будь-яка теорія має ґрунтуватися на індуктивному узагальненні фізичних дослідів.

Але, зосередившись на методологічному обґрунтуванні дослідно-експериментального пізнання природи, Ф. Бекон не бачить потреби у переосмисленні його онтологічних засад. Проте нова наука, яка вусами Г. Галілея проголосила, що закони природи написані мовою математики, вимагала принципово нового розуміння природи. Таке розуміння разом із його філософським обґрунтуванням знаходимо у Р. Декарта. Принципово новим порівняно з Ф. Беконом був і погляд Р. Декарта на роль метафізики в науковому пізнанні. Наукова революція замінила якісний світ здорового глузду та повсякденного досвіду геометричним світом абстрактних предметів. Р. Декарт розуміє, що обґрунтування абстрактно-математичного образу природи не може спиратися на безпосередньо чуттєвий, емпіричний досвід, що механіко-математична концепція реальності означає розрив із звичайним

світом чуттєвих речей. Тому гносеологічне виправдання цієї концепції потрібно шукати не у зовнішньому, а у внутрішньому досвіді. Саме філософія з її методом рефлексії здатна, за Декартом, обґрунтувати онтологічні засади нової науки. Ось чому Декарт, по-перше, рішуче відмежовує фізику від метафізики (перша має своїм предметом зовнішній світ, друга ж обернена на світ внутрішній) і, по-друге, віддає перевагу метафізиці перед природничо-науковим пізнанням. Метафізика у нього передре фізиці. Для Декарта метафізика вже не є теоретичним природознавством, вона лише уможливає його існування.

Р. Декарт розуміє, що наукове мислення неможливе без деяких попередніх філософських актів, які роблять його обґрунтованим і законним. Власне, теоретична думка як така і є головним предметом його філософських міркувань. Він з'ясовує, що за своєю будовою вона надзвичайно складна, і дати її обґрунтування для нього – це передусім відтворити імпліцитно наявні в кожному науковому судженні процеси цієї думки, які для звичайного мислення залишаються прихованими і здійснюються поза свідомістю. Однак, протиставляючи метафізику фізиці, Декарт не виводить її за межі наукового знання. Для нього вона – необхідний елемент наукової системи. Ба більше, порівнюючи цю систему з розгалуженим деревом, він розглядає метафізику як його коріння. Її функції щодо інших елементів наукової системи полягають у тому, що вона має дати початки наукового знання, сформулювати ті засадові принципи, на яких воно ґрунтується. Але Декарт певен, що їх не можна отримати на підставі самого лише досвіду, шляхом аналізу й узагальнення емпіричних фактів, як пропонував Ф. Бекон, отже, їх треба шукати в самому розумі, в царині самого науково-теоретичного мислення. Р. Декарт виходить із того факту, що це мислення має свій власний зміст. Саме тому обґрунтування його принципів змушує вдаватися до філософії (метафізики), найпершою істиною якої у нього й було твердження про самодостовірність мислячого *Я*. Самосвідомість, мислення як таке він проголошує самодостатньою сутністю, тим абсолютом, на ґрунті якого тільки й можна з'ясувати справжню природу всіх інших, а отже, і фізичних явищ. «Пізнання всіх інших речей залежить від інтелекту, а не навпаки» (Декарт, 1950, с. 108), – стверджує він.

Метафізика стає потрібною Декартові тією мірою, якою він виявляє специфіку теоретичного (математичного передусім) знання, особливості науково-теоретичного мислення. І виходить так, що послідовне обґрунтування цього знання і реалізація цього мислення з необхідністю обертаються філософською рефлексією. Власне, така рефлексія завжди супроводжує утвердження загальних засад наукового знання. Та, якщо Ф. Бекон будь-яке теоретичне узагальнення ставив у цілковиту залежність від самого лише досвіду, то зрозуміло, що для нього не існувало принципової різниці між філософією і фізичною теорією, а значення філософської рефлексії як такої втрачало будь-який сенс. Р. Декарт мав справу зовсім з іншою ситуацією, коли теорія виявила свої позадосвідні начала. Обґрунтування цих начал і змусило Декарта звернутися до самосвідомості теоретика у її причетності до вищої духовної субстанції. Адже, як з'ясує він далі, глибинна сутність і сама можливість теоретичного мислення як об'єктивного пізнання світу приховується саме в його єдності з цією субстанцією (для Декарта – це Бог, нині сказали б – культура). Дослідження цих предметів – головне завдання картезіанської метафізики.

Отже, метафізика постає у Декарта як необхідний елемент наукового мислення, хоча й такий, що виводить за його власні межі, вказуючи тим самим на його залежність від вищих духовних начал. І будь-які спроби «очистити» наукове мислення від метафізики насправді обертаються його руйнацією, означають розрив його зв'язків із культурою і абсолютизацію однобічної залежності від емпіричної даності, що, своєю чергою, веде до втрати ним своїх евристичних можливостей.

Іншим, не менш важливим чинником, який зумовив необхідність метафізики для побудови природничо-наукового знання, був той факт, що розмаїте знання природи Декарт розглядає як єдину цілісну систему. Створення аналітичної геометрії, з'ясування внутрішньої єдності математичного знання, і далі, математики з механікою, оптикою, іншими галузями природознавства породжують у Декарта переконання в тому, що все це знання має утворювати єдину систему логічно пов'язаних між собою наук. Він прагне побудувати

універсальну наукову картину світу (недарма його перша наукова праця мала узагальнену назву «Світ»). Тому, поставивши питання про початки, вихідні принципи побудови такої системи, він мав на увазі не принципи окремих наукових теорій, а засади науково-теоретичного знання як такого. Характерним щодо цього були закиди, які Декарт робив Галілею. Великий італієць, на його думку, теж намагався віднайти нові принципи наукового пізнання, але пошуки ці, мовляв, стосувалися лише окремих явищ². Поставивши перед собою грандіозне завдання побудови універсальної науки про світ, Р. Декарт із необхідністю додав до складу цієї науки і метафізику. І хоча Декарт відокремлює її від власне фізики, але ж без метафізики сама ця фізика, як система природничо-наукового мислення, залишається для Декарта чимось абсолютно неможливим. Разом із тим, потрібно визнати, що аналіз взаємин фізики з метафізикою у філософії Декарта не дає змоги дійти якогось однозначного висновку. Ми змушені весь час робити певні уточнення: підкреслюючи відмінність між ними, говорити про їх необхідний зв'язок, а наголошуючи на єдності, нагадувати, що Декарт рішуче розмежовує їх. І ця суперечність прихована в самій позиції Декарта, вада якої, на наш погляд, не в цій позірній непослідовності, а в тому, що Р. Декарт якраз недостатньо відокремив фізику від метафізики, а, з іншого боку, не зумів показати їхню справжню єдність. Щодо першого, то слід звернути увагу на ту обставину, що ідею тілесної субстанції, яка була у Декарта основою всієї системи природничо-наукового пізнання, він, незважаючи на протиставлення фізики і метафізики, відносить все-таки до кола метафізичних предметів. Доведення існування тілесного світу і з'ясування його сутності постає у Декарта як проблема метафізична. Ідея такого існування безпосередньо примикає до ідей достеменного буття мислячого Я і Бога. Це – третя найважливіша метафізична істина в системі картезіанської філософії. Розуміння тілесного світу як протяжної субстанції він безпосередньо виводить із сутності людського розуму й обґрунтовує правдивістю Бога. Однак

² У листі до М. Мерсена він, зокрема, зазначав, що Галілей, «досліджуючи першопричини природи, шукав єдино лише підстави деяких часткових дій, а також був дурвав без фундаменту» (Декарт, 1989, с. 603).

такий зв'язок означає, що механіко-математичне бачення світу набуває абсолютного, метафізичного значення. Саме тут виникає загроза, так би мовити, «метафізації» механічної теорії, коли погляд цілком специфічної історично обмеженої науки (картезіанської фізики) видається філософом за вираження абсолютної істини³. Взнявши до уваги цю обставину, можна зрозуміти протести науковців проти метафізики, проти метафізичної догматизації тих або тих наукових положень. Однак не меншою вадою Декартового розуміння взаємин фізики і метафізики було дуалістичне протиставлення світу фізичної природи світові духовній культурі, матеріального начала – духовному. Такий розрив позначився на всій подальшій історії філософії і науки, став вираженням кризового стану всієї новоєвропейської культури, стану, який, незважаючи на всі зусилля, так і не був подоланий. Але світ матеріальної природи, що виключає будь-які вияви духовності, в якому зайвими виявляються не тільки людина, а й Бог, не може відповідати принципам, закоріненим у духовній сутності людини. І навпаки, духовна культура, відсторонена від проблем фізичної науки, не може претендувати на знання абсолюту, на формулювання підвалин універсального світорозуміння. Такий розрив унеможливорює як наукову теорію, відриваючи науково-теоретичне мислення від його духовного коріння, так і філософію, замикаючи її у світі абстрактних фантазій.

Вже у XVII ст. було зроблено чимало зусиль для подолання картезіанського дуалізму, але найрішучішою спробою в цьому напрямі була, безумовно, філософія Б. Спінози, який зробив рішучий крок до створення цілісної картини світу. Такої картини, яка б органічно поєднала світ фізичної природи і духовний світ, фізику і метафізику. Хоча, правду сказати, він не ставив перед собою спеціального завдання осмислити взаємини метафізики і науки. Однак сама його філософська система була важливим етапом в історії цих взаємин. Власне, наука як така не була головною проблемою його філософії. Такою проблемою для нього передусім була етика, сфера моральної практики. Але у розв'язанні етичних проблем він, так само як і Декарт

³ Як зазначає М. А. Киссель, «визнання матеріальності фізичного світу за основоположну аподиктичну істину рівняє в правах механістичне природознавство, нову науку про природу з так званою першою філософією...» (Киссель, 1983, с. 357).

у розв'язанні проблем наукових, вбачає фундаментальну роль метафізики, яка для Спінози є необхідною передумовою побудови етичної теорії. Нездарма перші частини «Етики» присвячені суто метафізичним проблемам, таким як субстанція, Бог, душа. Б. Спіноза слушно вважав, що дати об'єктивне розуміння людської поведінки, визначити істинні шляхи людської свободи і щастя можна, лише спираючись на знання універсальних законів світу. Завдання метафізики саме й полягає в тому, щоб розкрити його вічну і необхідну логіку. Але що це за логіка і що являє собою метафізична модель світу Спінози? Це, власне кажучи, механіко-математична модель, піднесена на рівень метафізичної істини. І в цьому Б. Спіноза наслідує Р. Декарта.

Загалом такий погляд був типовим для новочасної філософії. Суттєвою ознакою всього новоевропейського матеріалізму, як зазначає О. Ф. Лосев, було те, що він «гіпостазує, надає уречевлення, абсолютизує механізм, обоожнює його, ставить на місце всього» (Лосев, 1991, с. 113). Але якщо Декарт прагнув обґрунтувати таке бачення світу, опосередковуючи його складними актами філософських міркувань, то у Спінози такої проблеми не існує. Механіко-математичний образ природи він сприймає як даність. Ба більше, ототожнивши Бога і природу, він підносить сучасну йому природничу науку на рівень метафізичної теорії, намагаючись на її ґрунті побудувати універсальний світогляд. Щоправда, не слід забувати, що субстанція у Спінози не зводиться до механічно потрактованої тілесності, що тілесність, ототожнена з протяжністю, є лише одним із нескінченної кількості атрибутів природи-Бога, але це положення залишається у нього суто формальним, оскільки інші атрибути, крім мислення і протяжності, нам невідомі.

Отже, на відміну від Р. Декарта Б. Спіноза іде не від метафізики до фізики, а, навпаки, спираючись на сучасну йому фізику, будує метафізичну систему, яку, своєю чергою, підпорядковує етиці. У такий спосіб він прагне подолати антиномію природничо-наукового і морально-етичного підходів до дійсності, показати єдність законів природи і духовного світу, але робить це за рахунок останнього. Абсолютизація природничо-наукового знання, надання йому значення метафізичної істини реально призводить до заперечення якогось

самостійного значення духовної сфери, означає її редукцію до суто природних явищ і процесів. Свобода волі, емоційні поривання людини, її прагнення добра і краси виявляються такими собі ілюзіями недостатньо просвітленої розумом свідомості, за якими насправді стоять суто природні чинники. Показовим щодо цього є додаток до першої частини «Етики», в якому він заперечує всі аксеологічні категорії як несумісні з науковим поглядом на світ. Поняття блага, досконалості, порядку, гармонії, краси він тлумачить як залишки антропоморфізму, як позбавлені наукової вартості передсуди. Об'єктивно-наукове бачення світу послідовно очищується ним від цих залишків, а разом з тим і від присутності людини, яка трактується тут не більше, ніж частина тієї-таки природної реальності. Афективно-емоційні стани людини, образи її уяви проголошуються недійсними, а духовне життя людини, підпорядковане розумові, постає як логіко-дедуктивний процес виведення понять, у якому панує така сама необхідність, як і в природі. Власне кажучи, система логічних зв'язків мислення – це лише ідеальне вираження механічної системи причиново-наслідкових зв'язків природи. І хоча в основу як першої, так і другої Б. Спіноза ставить Бога, цю найпершу підставу і причину всіх ідей і речей, дії Бога, так само як механічний рух природи, позбавлені у нього якогось телеологічного або етичного спрямування. Аксеологічні визначення йому так само чужі. Тому метафізика Б. Спінози не може бути підставою моральності. Можна цілком погодитися із твердженням В. Хьосле про те, що «Бог Спінози аморальний», що «його сутнісні закони не визначаються ніякими нормативно виокремленими принципами, і, по суті, з них не можна вивести об'єктивної етики» (Хьосле, 1992, с. 52). Спроба Б. Спінози на підставі метафізично потрактованих законів природи побудувати теорію моралі в кінцевому підсумку зазнала невдачі.

Однак такі спроби, як відомо, робились і надалі. Просвітники наступного XVIII ст., остаточно усунувши Бога і поставивши на його місце природу, намагалися на ґрунті самих лише законів цієї природи збудувати універсальний, всеохопний світогляд, науково пояснити все, у тому числі буття людини з її свідомістю, соціальними зв'язками і моральністю. Одне слово, спираючись на досягнення сучасної їм науки, створити цілісну картину світу. Але вже без метафізики.

Що ж до наукового пізнання, то метафізика тут видавалася тим більше зайвою.

Однак, повертаючись до XVII ст., не можна оминати автора однієї з найоригінальніших метафізичних систем Г. Ляйбніца, філософа, який, як ніхто на той час, ґрунтовно поставився до проблеми співвідношення метафізики і наукового пізнання. Метафізика Ляйбніца, безперечно, заслуговує на окрему розмову. Наразі звернемо увагу лише на деякі моменти. На думку Г. Ляйбніца, наука, зокрема природознавство, незважаючи на всі історичні зміни у способах наукового пізнання, зберігає потребу у метафізиці і не може її замінити. Позиція Г. Ляйбніца щодо цього принципово відрізняється від поглядів І. Ньютона з його відомим гаслом: «Фізико, стережись метафізики!»⁴.

Г. Ляйбніц, сам видатний природодослідник, різко виступає проти тих, хто «зловживає» фізикою і математикою, заперечуючи метафізику і моральні науки (Лейбниц, 1982, с. 174). Але річ у тім, що самі ж природні речі не можуть бути до кінця пояснені без цих наук. «Усе в тілах, – погоджується він, – здійснюється механічно, проте самі принципи механіки і всієї фізики не є механічними або математичними, але метафізичними» (Лейбниц, 1982, с. 177). На відміну від Декарта, Ляйбніц вважає, що метафізика є суттєвим виміром самої природи, оскільки «в тілесних речах є дещо, крім протяжності» (Лейбниц, 1982, с. 247). Метафізика у нього, як і у Ф. Бекона, постає як наука про природу. Але природа у нього втрачає свій однобічно механічний вигляд, більше того, вона, сказати б, ідеалізується, одухотворюється Ляйбніцом. Матеріально-тілесні, механіко-математичні виміри природного буття він розглядає як щось феноменальне, як зовнішній прояв внутрішньої сутності речей. До цієї сутності належить здатність до активної діяльності, деякі спрямованість та устремління, або те, що стосовно живих істот завжди називали душею, а в загальнішому плані позначали терміном «субстанційна форма». Це, так би мовити, метафізичне начало речей, яке не може бути предметом досвідного пізнання і досягається лише розумом.

⁴ Питання щодо місця метафізики у системі поглядів І. Ньютона буде предметом спеціального розгляду в наступному підрозділі.

Метафізика Г. Ляйбніца, в якій досліджується це начало, має саме такий умоглядний характер. Вона є продуктом не зовнішнього, а внутрішнього досвіду. Як і Декарт, у філософському пізнанні він надає важливого значення рефлексії⁵. Але треба зважити й на те, що метафізичні медитації Г. Ляйбніца не були відірвані від досвіду зовнішнього, важливу роль тут відігравали проблеми природничої науки. Його філософія наочно демонструє зв'язок метафізичних побудов із проблемами цієї науки. І хоч би як критично ставились до метафізики Ляйбніца його опоненти, факт залишається фактом: значною мірою вона була породженням самої науки. І якщо Б. Спіноза підносив до рівня метафізичної істини наявне знання про природу, то Г. Ляйбніц виходив саме з критичного ставлення до нього.

Німецький філософ одним із перших виступив проти абсолютизації механіки. Механіка, фізика, взагалі будь-яка природничо-наукова теорія не можуть претендувати на вичерпне знання речей. Він переконливо доводив, що механіко-математична модель природи не дає змоги пояснити безліч суто природних явищ⁶, що вона не є самодостатньою. Корисна у своїх межах, вона, однак, не може претендувати на цілісний образ природи і потребує якогось доповнення. Метафізика і є своєрідною гіпотезою щодо цілого, спробою відтворити ті елементи системи, яких бракує. Філософія, за влучним висловом Ортеги-і-Гассета, взагалі народжується з «онтологічної трагедії», з тієї ситуації, що в будь-якому позитивному знанні ми завжди маємо справу лише з фрагментом реальності, її шматком, обрубком, калікою, що потребує костура (Ортега-і-Гассет, 1991, с. 97). Метафізика і є таким костуром. Відштовхуючись від критики механіцизму, Г. Ляйбніц домислює іншу реальність, яка доповнює фрагментарні знання природи, перетворюючи їх на ціле, що реально існує.

У цьому, власне, і полягає евристичність метафізики: там, де бракує знань окремих деталей, де немає належного пояснення на основі найближчих (дієвих) причин і законів фізики, можна отримати розуміння певних явищ, спираючись на метафізичні поняття цільової

⁵ «Рефлексивні акти, – зазначає він, – дають нам головні предмети для наших міркувань» (Ляйбніц, 1982, с. 418).

⁶ Див., приміром, його праці «Міркування про метафізику», «Досвід розгляду динаміки» (Ляйбніц, 1982, с. 146, 254).

причини і форми, понять, що репрезентують природу цих явищ як певної цілісності. У самого Ляйбніца можна знайти чимало прикладів щодо евристичної ролі метафізики в науковому пізнанні. У «Міркуваннях про метафізику» він, зокрема, стверджує, що «шлях кінцевих причин легший», що «він часто дає змогу відгадувати важливі й корисні істини, які було б занадто довго шукати на іншому, більш відповідному для фізики шляху» (Лейбниц, 1982, с. 147). Гарним прикладом, на думку філософа, тут може бути анатомія. Він також вважає, що відкриття законів заломлення світла базувалися саме на понятті природної цілі. На сторінках його праць можна знайти й інші приклади, які дають змогу зробити висновок, що в пізнанні природи нам треба зважати не лише на закони математики і механіки, а й на ті аспекти реальності, що є предметом метафізики. І передусім це стосується таких наук, як астрономія, що вивчає рух зірок, і біологія, яка досліджує будову тварин. Саме з огляду на ці предмети, на думку філософа, можемо говорити про те, що далеко не все у природі може бути пояснене на основі «механічної необхідності», що сама природа є «справою розуму» (Лейбниц, 1982, с. 175). Отже, джерелом евристичності метафізики в науковому пізнанні є те, що вона, не підміняючи математику і фізику в їхній сфері, дає змогу подивитись на речі з іншого боку, побачити в них дію принципів, ширших за закони суто фізичного або тілесного світу. Метафізичний погляд на фізичний світ допомагає зрозуміти його у єдності зі світом духовним. Г. Ляйбніц не раз підкреслював, що чи не найголовнішим джерелом його метафізики було прагнення з'ясувати єдність душі й тіла, матеріального й духовного начал. Хоча, на відміну від Б. Спінози, він усіляко підкреслював своєрідність духовної сфери порівняно з природою. Якщо природа – царство дієвих причин, то духовний світ – царство кінцевих причин, у якому панує телеологічний принцип і закон благодаті. Духовний світ Г. Ляйбніц не зводить до фізичного, навпаки, він розглядає його як вищий щабель у поступовому розвитку субстанційної основи буття. Але між ними існує єдність. Вони з самого початку припасовані один до одного (принцип наперед установленної гармонії) і відповідають один одному. З іншого боку, це означає, що закони моралі, ідеї краси і досконалості, якими визначається сфера духовного життя, для фізичної природи також мають

неабияке значення. У самій природі закладено дещо, що робить її не чужою аксіологічним визначенням людської діяльності. Саме це й дає змогу розглядати природу як генетичну основу і технічний засіб духу. Але справа не тільки у цій гармонії, яка існує між світом природи і світом людини. Закон благодаті у Г. Ляйбніца становить ядро абсолюту як першопричини всього суцього, а отже відіграє одну, якщо не головну роль у формуванні реального світу і може слугувати поясненням його фізичних і математичних законів. Головне значення метафізики, на думку німецького філософа, якраз і полягає в тому, що вона є підставою і поясненням головних законів природи, таких як закони збереження, закони руху, причинової взаємодії тощо. «Дивовижно те, пише він у “Началах природи і благодаті”, – що шляхом розгляду одних лише *діючих причин* або матерії неможливо було б указати на підстави для цих законів... Я знайшов, що тут необхідно звернутися до *причин кінцевих* і що ці закони залежать зовсім не від *принципу необхідності*, як істини логічні, арифметичні і геометричні, а від *принципу відповідності*, тобто від вибору, керованого мудрістю» (Лейбниц, 1982, с. 409). Вибір, про який пише Ляйбниц, є вибором Бога, який, керуючись моральним принципом добра (принципом кращого), привів до існування з усіх можливих світів саме наш. З огляду на сказане, не таким уже й дивним видається славнозвісне твердження філософа про те, що ми живемо в найкращому із можливих світів⁷. Звісно, якщо візьмемо його не в тому банальному вигляді, в якому свого часу виставив це твердження Вольтер, а в тому сенсі, що фундаментальні принципи світобудови збігаються з моральними та естетичними принципами, що світ із самого початку влаштований таким чином, аби потяг до добра, істини і краси був би і можливим, і необхідним для нього.

Отже, почавши з розгляду такої проблеми, як співвідношення метафізики і наукового пізнання, мимоволі вийшли на фундаментальні світоглядні питання. І це зрозуміло, адже метафізика і є сферою теоретичних міркувань саме про такі речі. З іншого боку, саме від певної світоглядної позиції залежить розв'язання сформульованої вище проблеми. Проте за будь-яких умов зберігають свою

⁷ Нетривіальність цього положення стане предметом спеціального розгляду в останньому підрозділі.

актуальність запитання: якою мірою наукове пізнання може абстрагуватись від метафізики, спираючись лише на власний науковий досвід, і якою мірою метафізика може будувати свої міркування незалежно від науки? Ці запитання важливі для них обох. Як свідчить історія, спроби дистанціювати їх одне від одного не принесли особливих плодів. На часі пошуки єдності. Що ж до класичної метафізики XVII ст. та її взаємин із наукою, то цей досвід, безперечно, заслуговує на увагу і може стати у пригоді сучасним дослідникам цієї проблеми.

3.2. Р. Декарт про специфіку «метафізичного умогляду»⁸

Проблема співвідношення філософії і науки, фізики і метафізики, безперечно, належить до кола філософських проблем, які ніколи не втрачають актуальності. Найбільш істотними аспектами цієї проблеми, як неодноразово зазначалося, є, з одного боку, дослідження функцій філософії щодо наукового пізнання, її ролі у формуванні й обґрунтуванні методологічних та онтологічних засад науки, а з іншого – з'ясування сутності самої філософії, специфіки філософського знання порівняно із знанням науковим. Філософські дискусії, що точаться навколо цієї проблеми, породили чималу низку можливих відповідей: від беззастережного ототожнення філософії із науковим знанням до їх протиставлення. Проте загальною вадою таких дискусій є те, що цю проблему часто-густо розглядають абстрактно, поза історико-філософським контекстом. Але абстрактно поставлене запитання породжує так само абстрактно сформульовану відповідь, адже філософія, по-перше, є надзвичайно розгалуженою, різноманітною за своїми жанрами, стилями, школами і напрямками сферою духовної діяльності, і, по-друге, філософія різних історичних епох виявила різне ставлення до науки. Нарешті, про яку науку йдеться? Якщо про античну чи середньовічну, то це одна справа, а якщо про сучасну науку, що спирається на експериментально-досвідне пізнання

⁸ Уперше надруковано: Вісник Київського університету. Серія: Філософія, політологія, соціологія, психологія. Київ, 1993. С. 63–73.

природи і використовує математичні методи дослідження, то це зовсім інша справа. Вже йшлося про те, що історично саме в Новий час проблема співвідношення філософії і науки стає актуальною для самої філософії. І не тільки тому, що для філософії цього періоду орієнтація на науку є найбільш істотним визначенням, від якого залежить характер цієї філософії, усі її історичні особливості, а й тому, що саме в цей час їхнє відношення стає предметом спеціальної уваги. Для філософів XVII ст. воно постає передусім як питання про місце метафізики в системі наукового знання та її функції. Одну з перших спроб раціонально розв'язати цю проблему знаходимо у працях одного з зачинателів нової філософії і науки Р. Декарта. У листі до французького перекладача своєї головної праці «Принципи філософії» він намагається зобразити сукупність різних наук як органічну систему, різні частини якої мають, однак, різне функціональне значення. Систему наук він порівнює з деревом, коренями якого є метафізика, стовбуром – фізика, а гіллям – усі інші науки: медицина, механіка, етика. Метафізика, на думку Декарта, виконує надзвичайно важливу функцію щодо усієї системи філософії або науки. Вона є тією сферою, де визначаються вихідні принципи (начала) наукового пізнання, його онтологічні і методологічні засади. Сама метафізика, на думку Декарта, не досліджує природу, не має в ній свого спеціального предмета, але вона відіграє надзвичайно важливу роль у пізнанні, досліджуючи його необхідні передумови.

Головними предметами метафізики у Декарта є Бог і душа, дух взагалі. Однак, попри те, що він відокремлює фізику від метафізики, філософію як таку від природознавства, метафізика залишається у нього необхідною складовою наукової системи, виконуючи в ній досить специфічні, але вкрай необхідні функції. Розмірковуючи над цими функціями, Декарт і доходить усвідомлення специфіки метафізичного пізнання. Варто зазначити, що загальним результатом наукової революції XVII ст. було не тільки усвідомлення особливостей наукового мислення, своєрідності наукової методології, а й усвідомлення того факту, що філософія також порівняно з іншими науками, зокрема математикою, експериментальним природознавством, має певні особливості й мусить спиратися на власну методологію.

Важливо також підкреслити, що незалежно від суб'єктивного усвідомлення цієї специфіки самими творцями нової філософії, вона

цілком об'єктивно фіксується на рівні наукових текстів. Цікавий аналіз щодо цього можна знайти, зокрема, у дослідженні Т. Б. Длугача і Я. А. Ляткера (Длугач, & Ляткер, 1983), головний результат якого полягає в тому, що вже наприкінці XVII ст. філософське мислення і мислення природничо-наукове виявляють свої особливості в характері наукових повідомлень, стає очевидним, що філософія і наука, незважаючи на їхній тісний взаємозв'язок, репрезентують різні способи міркування і доведення. Характер наукових повідомлень, що їх знаходимо у листуванні філософів і науковців на етапах існування так званої Республіки вчених, і характер наукових публікацій, що приходять їм на зміну з виникненням академічних закладів, об'єктивно фіксує відмінність цих способів. І полягає ця відмінність головно у тому, що в наукових публікаціях припиняються суперечки «про начала» і вся увага зосереджується на розвиткові цих начал.

Якщо на початку XVII ст. в науковому листуванні обговорення конкретних проблем або спеціальних наукових завдань, як правило, супроводжується обговоренням метафізичних принципів, якщо думка тут одночасно спрямовується і на фізичний об'єкт, і на саму себе, на методологічні та онтологічні передумови його пізнання, то в наукових повідомленнях наприкінці століття йдеться переважно про самі лише фізичні об'єкти. Щодо передумов їх пізнання, то вони вже сприймаються як щось дане, як щось саме собою зрозуміле. Суперечки про принципи тут ідуть у підтекст. У цьому якраз і полягає принципова відмінність між філософією і конкретно-науковим пізнанням, бо наукове пізнання сприймає свої начала, вихідні принципи і передумови як незалежну від нього даність. Головний інтерес тут полягає у максимальному розвиткові цих начал, отриманні максимальної кількості можливих висновків. Тому логіку наукового мислення в загальному плані можна схарактеризувати як логіку виведення. Філософія ж, навпаки, є безперервною суперечкою про принципи, аналізом і обговоренням самих передумов пізнавальної діяльності. Через це не дарма, поставивши питання про загальні основи наукового пізнання, Р. Декарт проголошує, що всі принципи наук мають бути запозичені із філософії.

Звичайно, було б перебільшенням стверджувати, що філософи XVII ст. цілком усвідомлювали цю відмінність між філософським і конкретно-науковим пізнанням. Якраз навпаки. Сформулювавши

головні принципи наукової методології (правила методу), творці нової науки прагнуть поширити їх на всі види знання, у тому числі на філософію (метафізику). Будь-які відхилення від цих правил вони розглядають як недолік, як ваду попередньої філософії, що має бути подолана. Філософія має стати наукою, послідовно будуватися на засадах наукової методології – таким був лейтмотив усієї започаткованої у XVII ст. новоєвропейської філософії. Показовою щодо цього є вимога, сформульована Г. Ляйбніцем у листі до М. Мальбранша. Вказуючи на суперечливий характер філософської думки, нескінченні суперечки щодо філософських принципів, він пише: «Вже час залишити прихильність до сект і звернутися до доказів за прикладом геометрів» (Лейбниц, 1984, с. 330).

Головна заслуга у формуванні наукової методології «за прикладом геометрів», як відомо, належала Р. Декарту, визнаному родоначальнику європейського раціоналізму. Розробляючи проблему наукового методу, він звертається саме до математики, вбачаючи у ній зразок логічно обґрунтованого знання. Р. Декарт прагне створити «універсальну математику», маючи на меті побудувати всю систему наукового знання на засадах «геометричного методу». Він як ніхто висловив прагнення наукового мислення до точності, доказовості й послідовності думки, вбачаючи суть наукового методу у строгій логічній дедукції, що будується на основі чітко визначених принципів. І саме в математиці він бачив зразок строгості логічних доведень, однозначності й послідовності думок. Тому свій загальний метод наукового пізнання він розробляв, спираючись на особливості знання математичного.

Однак у самого Р. Декарта ми не знаходимо послідовного втілення цього методу. Різноманітні філософські праці Декарта, зокрема «Міркування про метод», «Метафізичні роздуми», «Принципи філософії», характеризуються не тільки жанровою різноманітністю, а й розмаїттям методів побудови, розвитку думок, способів доведення. Якщо «Міркування про метод» є своєрідною духовною сповіддю філософа, у якій він розповідає про свої пошуки істинного шляху у науці, то «Принципи філософії» – наче енциклопедія картезіанської філософії, спосіб побудови якої визначався наміром Р. Декарта впровадити цю філософію в університетське і шкільне навчання. Тому цю працю він будує як посібник, де текст поділено на окремі

невеликі параграфи, у кожному з яких лаконічно формулюється запитання і дається така сама лаконічна відповідь. Зовсім іншого характеру найглибший філософський твір Декарта – «Метафізичні роздуми». Розвиток думок тут характеризується внутрішньою діалогічністю, автор увесь час заохочує читача до співучасті у формулюванні висновків, у пошуку відповідей на поставлені запитання. Це, звісно, не означає, що Р. Декарт ігнорує логічні доведення, не прагне до певної послідовності у своїх думках. Але логічна послідовність тут перемежується з численними відступами, поверненням до вихідних положень, постійним самоаналізом, обговоренням гіпотетичних припущень. Дослідник творчості Р. Декарта Я. А. Ляткер вказує на «розмовно-розмірковуючий» стиль усіх творів французького філософа (Ляткер, 1975, с. 144). Принаймні логічний розвиток думок у нього весь час супроводжується рефлексією щодо принципових положень, логіка доведення доповнюється логікою визначення вихідних принципів.

На цю особливість філософських творів Р. Декарта звернули увагу вже його сучасники, послідовники картезіанського раціоналізму. У листі до Якоба Томазіо Г. Ляйбніц із цього приводу зазначав: «У Декарта я згоден лише з самим тільки методом, бо як тільки справа дійшла до застосування останнього, Декарт зовсім забув про свою строгість і відразу заплутався у якихось дивних (miras) гіпотезах» (Лейбниц, 1982, с. 86). Таке саме звинувачення на адресу Р. Декарта знаходимо й у Б. Спінози. В попередніх розділах уже йшлося про характер цих звинувачень. Показовою щодо цього є одна з ранніх праць голландського філософа «Основи філософії Декарта, доведені геометричним способом», у якій він намагався виправити непослідовність Картезія, виклавши його філософію відповідно до вимог його власного методу. У передмові до цієї праці Б. Спіноза вказує на невідповідність філософської творчості Декарта вимогам так званого «геометричного методу»: «Метод Декарта радше зовсім відмінний від методу Евкліда, який він сам вважає істинним...» (Спіноза, 1957, с. 177). Вказуючи на цю відмінність, Спіноза будує власну філософську систему, орієнтуючись винятково на метод, визнаний Евклідом. Про це свідчить сама назва головної праці Спінози – «Етика, доведена в геометричному порядку». Онтологічний монізм Спінози переростає у методологічний, коли він прагне керуватися в усіх

сферах пізнання, у тому числі під час вирішення суто філософських питань, самим лише методом логічної дедукції, відкритим і обґрунтованим Декартом.

Б. Спіноза досить чітко формулює своє завдання у царині філософії: «Поруч із математикою залишити нащадкам й інші частини філософії, обґрунтовані з математичною вірогідністю» (Спіноза, 1957, с. 176). Досвід Спінози щодо реалізації цих намірів надзвичайно показовий. Прагнучи поширити метод суворої дедукції не тільки на всі науки, філософію природи, психологію, етику, соціологію, а й на метафізику, він зіткнувся з невідповідністю цього методу особливостям метафізичного знання, логічної форми і філософського (спекулятивного, за словами Гегеля) змісту. Коли Спіноза робить відступ від своїх строгих доведень і вдається до «розмовно-розмірковуючого» стилю, мимоволі відчувається полегшення. І справа не тільки у суто психологічних складнощах сприймання цих доведень, а у самій суті. Цю ситуацію ґрунтовно аналізує Гегель у лекціях з історії нової філософії, у яких він вказує на те, що метод Спінози є «головним недоліком всієї спінозівської точки зору» (Гегель, 1935, с. 305).

І все ж таки, чому Р. Декарт на відміну від Б. Спінози не виявив готовності до послідовної реалізації у своїх філософських творах правил власного методу? Чому він «забув» про логічну строгість, як тільки справа дійшла до застосування цього методу? Цей парадокс Декарта вартий уваги історико-філософської науки. Звичайно, годі очікувати на його просте розв'язання. Але одною з причин, було, мабуть, те, що Р. Декарт інтуїтивно відчув справедливість істини, яка пізніше знайшла цілком свідоме формулювання у Гегеля, а саме, що метод математичного пізнання має формальний характер і зовсім непридатний у філософії (Гегель, 1935, с. 305).

Як уже зазначено, представники раціоналістичної філософії XVII ст. були ще далекими від ясного усвідомлення відмінності між філософським і конкретно-науковим, передусім математичним, способами мислення. Тим цікавішими є найменші прояви такого усвідомлення. У «Метафізичних роздумах» Р. Декарта ми знаходимо одну з перших спроб порівняти філософію і математику, методи доведення геометричних істин і метафізичних. Порівнюючи ці методи, Декарт вказує на відмінності між ними. Він намагається з'ясувати

особливості пізнання метафізичних предметів. У геометрії, пише він, суть логічного доведення полягає в тому, що наступне тут завжди «стоїть у точному зв'язку і залежності від попереднього» (Декарт, 1950, с. 324). І, незважаючи на те, що окремі докази геометричних істин мають цілком очевидний і вірогідний характер, у цілому вони дещо задовгі й тому зрозумілі небагатьом. Так само і в метафізиці, попри те, що ми маємо справу з не менш достовірними істинами, зрозуміти їх можуть далеко не всі. У чому ж річ? Не тільки у занадто довгому ланцюгу залежних один від одного аргументів. Головно у тому, наголошує Декарт, що розуміння цих істин «вимагає розуму, цілком вільного від усіляких передсудів» (Декарт, 1950, с. 324).

Філософський розум має бути вільним від зовнішніх передумов, від положень, не вироблених ним самим. Те, що цілком прийнятне у математиці, неприпустиме у філософії. Про це наочно свідчить досвід того ж таки Спінози. Головний докір, що висувують на адресу його філософії опоненти, якраз і полягає в тому, що вихідні метафізичні положення він безпосередньо вводить через визначення, що такі визначення не опосередковані попереднім діалектичним рухом. Що ж до аксіоматичного методу побудови геометричної системи Евкліда, то він якраз передбачає існування таких положень, що не доводяться тут і беруться як дані. Наукове мислення взагалі спирається завжди на передумови, що формуються за межами самої науки. Але ж таке становище неможливе у філософії. Особливості філософського пізнання порівняно з науковим, власне, і впливають із тих функцій, які філософія здійснює щодо інших наук. Метафізика, за Декартом, має визначити загальні начала наукового пізнання, але в такому разі для самої метафізики вже не може існувати якоїсь інстанції, де б визначалися її власні принципи. За висловом Ортеги-і-Гассета, «філософія – це наука без передумов» (Ортега-і-Гассет, 1991, с. 101). Вона сама повинна сформулювати свої начала, знайти спосіб їх визначення і доведення. Власне тому, гадає Р. Декарт, «на світі значно менше людей, здатних до метафізичного умогляду, ніж до геометричного» (Декарт, 1950, с. 324). Останнє висловлювання є надзвичайно важливим, адже в ньому Р. Декарт цілком свідомо ставить питання про своєрідність філософського мислення порівняно з математичним.

У геометрії, зазначає французький філософ, кожний уже наперед знає, що тут усе будується на основі достовірних доведень, і саме тому під зовнішньою формою таких доведень у математиці дуже часто криються помилкові судження. Задовольняючись лише самою логічною формою, люди, недостатньо обізнані в математиці, частіше грішать тут визнанням помилкових доведень, ніж запереченням істинних. «Зовсім інша справа у філософії, де кожний, уважаючи все проблематичним, може самостійно вдатися до пошуку істини» (Декарт, 1950, с. 324). Отже, у філософії все проблематичне! Філософія не знає готових істин, ніщо не може тут бути взяте на віру. Філософ може, радше повинен самостійно шукати розв'язання філософських проблем. Саме в цьому і полягає, на думку Декарта, головна відмінність філософії від усіх інших наук. Не випадково основним засобом філософського пізнання у Декарта виступає сумнів. Філософське пізнання починається саме із сумніву, з очищення власного розуму від зовнішніх йому передумов, від забобонів і передсудів. І саме у філософії, як ніде, реалізується суверенність людського розуму, його незалежність від будь-яких зовнішніх чинників: чи то релігійної віри, чи наукового авторитету, чи даних чуттєвого досвіду. Розум сам, спираючись на власну діяльність, мусить створити систему достовірного знання. В усіх інших науках його діяльність обмежується зовнішніми факторами, формальними критеріями. І тільки у філософії цей розум виявляє себе у повному обсязі. Отже, принцип універсального сумніву Декарта – це не просто методологічний прийом, покликаний відокремити істинне знання від сумнівного. Формулювання цього принципу стало у Декарта відкриттям самої суті філософії. У сумніві суть філософського мислення, основний спосіб його діяльності. Саме в акті сумніву народжуються вихідні принципи картезіанської філософії, відоме «*cogito*» Декарта, ідея Бога, ідея тілесної субстанції тощо. Тому сумнів – не просто спосіб очищення розуму, його підготовка до пізнання істини, а саме це пізнання. Він виконує не тільки руйнівну, а й будівничу, творчу функцію.

Філософія починається із сумніву. Ця істина доволі стара, щоб вважати її головним надбанням філософа. Головна заслуга Р. Декарта полягає радше в тому, що він, поклавши на філософію особливу функцію – слугувати джерелом начал, вихідних принципів наукового

пізнання, відмовив їй у тому, аби шукати ці начала будь-де поза межами власного розуму. Звідки ми можемо вивести ці начала? Лише із власного мислення, відповідає Декарт. Відмовившись від послуг старої, авторитарної науки, він поставив перед собою подвійне завдання: «шукати лише ту науку, яку можна знайти у самому собі або ж у великій книзі світу» (Декарт, 1989, с. 255). Це подвійне завдання породжує дві науки, що відрізняються способами пізнання, – власне науку і філософію. Якщо наука є шуканням істини у «великій книзі світу», то філософську істину ми можемо знайти лише у собі самому. Думка, обернена на саму себе, – ось джерело начал, що їх шукає філософія. Сформулювавши це положення, Декарт приходиться до відкриття специфічно філософського методу пізнання – рефлексії. Необхідність постійної роботи над власним мисленням, можливість, що супроводжує процес пізнання, обернення думки на саму себе – найважливіше методологічне відкриття Р. Декарта. Для нього саме в акті рефлексії ми маємо справу з теоретичним мисленням як таким. Він розрізняє мислення, що має справу із зовнішнім досвідом, із матеріальними речами, і чистий інтелект або розуміння. Одна й та сама духовна сила, зазначає він, може виступати як уява і як інтелект залежно від її спрямування. Як уява, коли вона спрямована на зовнішні, чуттєві речі, і як інтелект, або розуміння, коли діє одна, спрямовується на саму себе (Декарт, 1989, с. 116). В останньому випадку ми маємо справу з умоглядом, або «баченням розумом» (Декарт, 1950, с. 348). Отже, пізнання розумом власної природи, його самопізнання можливе лише як дія чистого інтелекту, і навпаки, розум виступає як інтелектуальна діяльність, коли він зосереджується на самому собі.

Треба підкреслити, що акт рефлексії у Р. Декарта не є лише усвідомленням якихось суб'єктивних властивостей людської душі, особливостей розумової діяльності з її суб'єктивного або психологічного боку. Рефлексія у Декарта не має нічого спільного із психологічним методом інтроспекції. В акті рефлексії або чистого розуміння Декарт бачить передусім спосіб розкриття об'єктивного змісту ідей, що містяться у розумі. Насамперед це стосується ідеї Бога. Р. Декарт звертає увагу на те, що Бог, цей головний предмет метафізики, взагалі не може бути пізнаним за допомогою уяви. Ті люди, які скаржаться на важкість його пізнання, не можуть піднести свій розум

над чуттєвими предметами, бо вони звикли розглядати тільки те, що доступне уяві (Декарт, 1950, с. 271). Але Бога легше і більш ймовірно можна пізнати, «не виходячи за межі власної природи» (Декарт, 1950, с. 322). Однак не тільки ідея Бога розкривається в акті рефлексії. На думку Декарта, існують також ідеї тілесного світу, «стосовно яких здається, що я міг би їх вивести з ідеї про самого себе, такими, наприклад, є ідеї субстанції, тривалості, числа і тому подібних речей» (Декарт, 1950, с. 362).

Звернімо увагу на певну суперечність, що нібито виникає у міркуваннях Р. Декарта. З одного боку, мислення у формі уяви, на відміну від чистого розуміння, є пізнанням саме матеріальних, чуттєвих речей, а предмети метафізичні – Бог і душа – досягаються за допомогою умогляду, в акті рефлексії. З іншого боку, Декарт вказує на те, що ідеї тілесних речей також можуть бути розкриті інтелектуальною діяльністю, у формі самосвідомості. В чому ж річ? Про які ідеї тілесного світу йдеться у Декарта? Згадаймо, що це – ідеї субстанції, тривалості, числа, сюди можна було б додати ідеї протяжності, руху тощо. Тобто йдеться про такі ідеї, що утворюють онтологічні й логіко-методологічні засади природничо-наукового пізнання. Вони становлять необхідні передумови природничої науки як такої. Предмети цих ідей не дані безпосередньо в чуттєвому досвіді, як спеціальні предмети вони виступають лише на рівні теоретичного пізнання, а усвідомлення їх об'єктивного змісту можливе лише в акті самосвідомості. Філософія у Р. Декарта і виступає як рефлексія наукового мислення, як самосвідомість науки, у якій розкриваються передумови її існування і розвитку.

Метод філософського пізнання у Декарта, його розуміння особливостей «метафізичного умогляду» багате в чому нагадує трансцендентальний метод І. Канта. З певним припущенням можна казати про зародки цього методу у картезіанстві. Звісно, Р. Декарт був ще далеким від ясного усвідомлення різниці між логікою філософського і природничо-наукового, або математичного мислення. У нього ще немає чіткого розрізнення властивих їм форм раціонального пізнання, особливостей логічного виведення й доказу. Але надзвичайно важливе те, що Декарт приходить до необхідності такого усвідомлення і робить перші кроки у розв'язанні цієї проблеми.

3.3. Метафізика І. Ньютона⁹

Сформульована у такий спосіб тема цього розділу потребує, по-перше, пояснення, а по-друге, уточнення. Справа в тому, що саме це формулювання досить проблематичне. Бо цілком закономірно постає запитання: як взагалі можна говорити про метафізику Ньютона? Адже автор «Математичних начал натуральної філософії» увійшов до історії науки як людина, що звільнила науку від тиранічної влади метафізики. Ньютонівське «Фізико, стережись метафізики!» багато дослідників сприймали й нині сприймають як яскраве свідчення позитивістських настанов британського вченого. З іншого боку, воно завжди слугувало підтвердженням позитивістської версії історії модерної науки, зокрема наукової революції XVII ст. Згідно з цією версією, як відомо, сенс наукової революції полягав у вивільненні наукового знання з теологічного і філософського полону, у перетворенні науки на цілком самостійне і незалежне від будь-яких теологічних і метафізичних передумов пізнання природи.

Сам І. Ньютон рішуче виступив проти спроб Р. Декарта підпорядкувати фізику і математику метафізиці, проти популярного серед картезіанців підходу до побудови наукового знання, згідно з яким це знання мало дедуктивно виводитися з деяких перших принципів (причин), визначених метафізикою. На практиці такий підхід часто-густо обертався висуненням суто спекулятивних гіпотез, які не надавалися до досвідної перевірки. Натомість Ньютон вважав, що в натуральній філософії прийнятні лише такі припущення, які прямо випливають із надійних експериментів, узагальнюють їхні результати.

«Все, що не виводиться з явищ, – писав він, – має бути названим гіпотезою; але гіпотезам метафізичним, фізичним, механічним, прихованим властивостям не місце в експериментальній філософії» (Ньютон, 1989, с. 662).

Завдання наукового пізнання, за Ньютоном, полягає в тому, щоб від явищ природи, досліджених експериментально, переходити до вивчення сил природи, а потім від цих сил до інших явищ. Цариною наукового дослідження, таким чином, залишаються явища природи

⁹ Уперше надруковано: Наукові записки НаУКМА. Т. 167. Філософія та релігієзнавство. Київ, 2015. С. 44–52.

та її сили. Що ж до сутностей, якими ці явища і сили визначаються, то наука не повинна чекати, поки філософія нарешті осягне ці сутності. Прикладом тут може слугувати відкрита Ньютоном сила світового тяжіння. Не маючи відповіді на питання про сутність (природу) цієї сили, він, однак, сформулював відповідний закон і пояснив на його основі рух небесних тіл, а також таке земне явище, як океанські припливи. І якщо Декарт загальні закони природи виводив шляхом дедукції із фундаментальних принципів своєї метафізики, то Ньютон робив це на основі індуктивного узагальнення експериментальних досліджень явищ природи. Отже, наукова методологія Ньютона унеможливлявала опертя на метафізику. А тому сама постановка питання про місце метафізики в його науковій системі, здавалося б, втрачає будь-який сенс.

Проте в історико-філософській літературі існує і прямо протилежна думка. Зокрема, відомий дослідник історії модерної науки, якому належить безумовний пріоритет у дослідженні наукової революції XVII ст., О. Койре вважав, що «Ньютон настільки ж гарний метафізик, наскільки гарний фізик і математик» (Койре, 1985, с. 20). До його думки приєднується і відома російська дослідниця П. П. Гайденко, яка доводить: попри поширену думку, що Ньютон був передусім видатним експериментатором і математиком, далеким від філософських узагальнень, він завжди прагнув до філософського і теологічного осмислення засад своєї науки. «Побудована Ньютоном в “Началах” велична будівля класичної механіки, – пише вона, – має свій філософський і теологічний фундамент» (Гайденко, 2013, с. 12).

Ще раніше подібну думку висловлював автор фундаментальної праці, присвяченої дослідженню метафізичних засад модерної фізики, Е. А. Берт (Burt, 1925). На працю Берта, до речі, спирався у своїх висновках О. Койре. У своїй книжці американський дослідник дає розгорнуту відповідь на запитання «Як можна говорити про метафізику Ньютона?». Але перед тим, як розглянути її, потрібно зробити деяке уточнення щодо змісту досліджуваної проблеми. Ми ведемо зараз мову про місце метафізики в науковій системі І. Ньютона, про її значення для його механіки і фізики. Але ж коло інтересів британського вченого далеко не обмежувалося фізикою. Відомо, що не менше часу і сил він віддавав алхімії, теології та іншим наукам. Ці сторони творчості вченого та їх зв'язок із власне фізикою докладно розглянуто

у праці І. С. Дмитрієва (Дмитриев, 1999). Спробою відтворити цілісну систему поглядів ученого і з'ясувати її філософські аспекти було також дисертаційне дослідження М. Кольцова (Кольцов, 2011). Ці роботи показують, що дати повноцінну відповідь на питання про метафізику І. Ньютона можна, лише враховуючи увесь корпус його праць, в тому числі незавершені. Зрозуміло, що в теологічних або алхімічних дослідженнях ученого наявність метафізичних міркувань набагато виразніша, ніж у його механіці. Проте, як слушно зауважує І. С. Дмитрієв, теологічні й алхімічні рукописи британського мислителя завжди були для істориків науки свого роду каменем спотикання. Тривалий час він сприймався науковим співтовариством суто як засновник класичної фізики і механістичної картини світу. Що ж до інших його праць, то на них дивилися як на прикру випадковість, як на «дивацтва» великого розуму, які не варто брати до уваги (Дмитриев, 1999, с. 12). Але насправді ці праці свідчать про невтомний пошук відповідей на фундаментальні питання устрою світу, пошук такої натуральної філософії, яка давала б цілісне й задовільне пояснення природи. Автор механістичної картини світу розумів неповноту і незадовільність її суто механічного образу, намагався зрозуміти місце божественного, розумно-діяльного начала в ній. Звідси звернення до алхімії і теології, до медико-біологічних проблем, до вивчення таких немеханічних явищ природи, як електрика тощо. І лише враховуючи увесь цей контекст напруженої пошукової роботи вченого, можна зрозуміти неминучість тих елементів метафізики, які наявні і в його суто наукових працях, зокрема в «Началах» і «Оптиці».

Власне, аналіз цих елементів і буде предметом подальшого розгляду. Як зазначено, ґрунтовний аналіз цього питання можна знайти, зокрема, у книжці американського історика філософії Е. А. Берта, яка була опублікована в першій половині минулого століття, однак не втратила свого значення і сьогодні. Разом з тим, деякі твердження її автора потребують якщо не критики, то принаймні уточнення.

Почнемо з того, що американський дослідник виходить із положення про позитивістську доктрину Ньютона¹⁰, з того, що з постановням його експериментальної науки закінчилася ера великих спекулятивних

¹⁰ Розділ книги Берта, присвячений метафізиці Ньютона, власне, й починається з параграфа «The Doctrine of Positivism» (Burt, 1925, p. 223–228).

систем. Звідси слушне запитання: чи можна за таких умов говорити про Ньютона як про метафізика? Однак насправді, переконує Е. А. Берт, жодної суперечності тут немає. Адже той факт, що науковець заперечує метафізику на словах, не означає, що її немає у його думках. У філософських дослідженнях, присвячених логіці і методології науки, було неодноразово показано, що очистити науковий дискурс від метафізики у принципі неможливо. Вона наявна в будь-якому осмисленому твердженні. Будь-яке наукове висловлювання обов'язково містить певні фінальні імплікації (покликання на кінцеву реальність). І як влучно висловлюється з цього приводу Берт, «єдиний спосіб не бути метафізиком – нічого не говорити»¹¹.

Для пояснення своєї думки він, для прикладу, наводить таку поширену серед позитивістів тезу: «Можливо мати конкретне знання частини без знання природи цілого». На цьому положенні, зазначає він, ґрунтується успіх усіх сучасних наук, які у своєму пізнанні природних явищ рухаються від знання частин (атомів, елементарних частинок тощо) до знання цілого, до різного роду природних систем. Але чи наявна тут якась метафізика? Звісно, відповідає Берт. Оскільки зазначене положення передбачає певну, а саме, плюралістичну картину світу, згідно з якою світ складається з порівняно незалежних частин. Проте якщо ми не усвідомлюємо цей (метафізичний) аспект, ми приймаємо положення некритично, без попереднього дослідження. А тому науковець, який заперечує метафізику, насправді дотримується певних метафізичних понять, але позбавляє себе можливості їх критичного аналізу.

Усі метафізичні поняття, якими супроводжується наукове мислення, Е. Берт поділяє на такі три типи: 1) загальні метафізичні ідеї стосовно кінцевих питань, які науковець некритично сприймає і поділяє з іншими науковцями свого часу; 2) певні метафізичні поняття, що впливають з особливостей його методу; 3) метафізичні поняття, що задовольняють потреби його розуму, але виникають за межами його наукових інтересів, наприклад у царині релігії.

Усі три типи метафізичних понять, зазначає Берт, ми знаходимо у Ньютона.

¹¹ «The only way to avoid becoming a metaphysician is to say nothing» (Burt, 1925, p. 224).

По-перше, він поділяє загальну картину світу й місця людини в ньому, зокрема нове поняття причиновості та картезіанський дуалізм. Так само розуміння природи людської чуттєвості, концепцію первинних і вторинних якостей він сприйняв без будь-якого попереднього вивчення. До понять другого типу належить його поняття маси, яке отримало певне метафізичне значення через поширення імплікацій його методу. Далі, його погляди на простір і час частково належать до понять першого типу, але, з іншого боку, їх інтерпретація у Ньютона значною мірою залежала від його переконань третього типу. До понять цього типу належить також його ідеї щодо природи і функцій Ефіру, існування Бога та його зв'язків із фізичним світом.

Уся ця метафізика, в т. ч. розвинута самим І. Ньютоном, увійшла в загальне річище інтелектуального розвитку Європи. Вона була взята на віру і стала фундаментом для подальшого розвитку науки і філософії. І що важливо, вона була освячена науковим авторитетом Ньютона. Склалася парадоксальна ситуація. З одного боку, науковий авторитет Ньютона став запорукою звільнення науки від метафізики. А з іншого, ця наука опинилася під впливом цілком певної метафізики, сприйнятої науковою спільнотою «за замовчуванням» завдяки авторитету того ж таки Ньютона.

Щодо загальної картини світу, то тут, на думку Берта, Ньютон, так само як і Бойль, без серйозної критики сприйняв узагальнену структуру світу, створену Галілеєм, Декартом і Гоббсом. Для Ньютона, як і для його попередників, матеріальний світ був математично впорядкованим, мав фундаментальні математичні риси. Цей світ в основі своїй складався з абсолютно твердих частинок, які мали однакові характеристики. Ці характеристики асоціювалися з так званими первинними якостями: протяжністю, твердістю, рухом.

Створивши цей світ, Бог відразу сформував його з матерії у вигляді твердих, масивних, рухливих частинок, що мають певний розмір і форму. Крім Бога, немає такої природної сили, яка могла б створити або зруйнувати їх. Усі зміни в тілесних речах – це лишень різні асоціації та дисоціації первинних частинок – атомів.

Атоми, за Ньютоном, мають переважно механіко-математичні властивості, хоча, з іншого боку, вони були для нього найменшими

елементами чуттєвого світу. Ньютон навіть вважав, що в потужний мікроскоп ми змогли б побачити їх на власні очі. І в цьому виявилася установка емпіризму: світ фізики є чуттєвий світ. Однак властивості цього світу можуть бути редуковані до математичних.

Що ж до розуміння людини та її місця у світі, то Ньютон не критично сприймає тут особливості фізіології і метафізики Галілея і Декарта. Про людину він каже як про істоту, що перебуває у перцептивному і пізнавальному контакті з фізичним світом. Про це він, зокрема, детально говорить у своїй «Оптиці».

Людська душа (*mind*) локалізується у певному місці людського тіла (в мозку) і як така не має прямого контакту із зовнішнім світом. Ту частину мозку, з якою пов'язана діяльність душі, він називає *sensorium*. Для неї рухи у зовнішньому світі передаються нервами, а від неї рух передається до м'язів за допомогою «тваринних духів». Саме так він, приміром, розуміє і тлумачить природу людського зору. І як зазначає Берт, у випадку із зором суто фізичні дослідження у Ньютона поєднувалися з метафізичними уявленнями Демокрита, Декарта і Гоббса.

Досліджуючи природу світла, Ньютон зіткнувся, зокрема, з такими важливими запитаннями: чи є колір властивістю самих тіл, чи це – лише образ (фантазм), що виникає в *sensorium*'і? Або ж він є властивістю самого світла? Відповідаючи на ці запитання, Ньютон стверджує, що посередником між тілами і зором людини є Ефір, вібрації якого передаються нервами в мозок і, далі, до *sensorium*'у, в якому власне і виникають образи кольору. А отже колір – це лише фантазм, образ, що викликається в нас світлом. Так само трактується і природа звуку. Подібні уявлення майже нічим не відрізняються від поглядів того-таки Гоббса.

Отже, поза розумом людини немає нічого, крім матеріальних частинок та їхніх рухів, що надаються до математичного опису. Ці рухи створюють у людини, в її розумі різні образи кольору, звуку, образи, що мають лише суб'єктивне значення і є елементами внутрішнього світу людської свідомості. А тому, попри прагнення Ньютона дотримуватися принципів емпіризму, загальна картина світу і людини в ньому була у нього такою самою, що й у попередників, «математичних метафізиків».

Людина для них – маленький і неадекватний спостерігач у світі безмежної математичної системи, регулярні рухи якої, згідно з законами механіки, утворюють світ матеріальної природи. «Старий романтичний світ Данте і Мільтона, – пише Берт, – був стертий» (Burt, 1925, р. 236). Космос був ототожнений із цариною геометрії. Світ, у якому раніше жили люди, світ, сповнений барв і звуків, радості, любові і краси, тепер був захований у темні закутки людського мозку. А реальний світ постав як твердий, холодний, безбарвний, мовчазний, мертвий світ чисел і механічних рухів. Загальний висновок, якого доходить американський дослідник: «У Ньютона картезіанська метафізика остаточно подолала аристотелізм і стала панівним світоглядом нового часу» (Burt, 1925, р. 237).

Загалом ситуація, змальована Бертом, відповідає дійсності і правильно передає суть того, що дослідники називають картезіансько-ньютонівською науковою парадигмою – парадигмою, яка прийшла на зміну аристотелівській і яка по досі, попри всі революційні зміни в природничих науках, зберігає своє значення. Однак, погоджуючись у цілому з Бертом, ми не можемо не поставити деякі запитання. Перше. Якщо Ньютон лише некритично сприйняв і транслявав метафізичні положення, вироблені його попередниками, то що мав на думці О. Койре, називаючи Ньютона гарним метафізиком? Далі, чи можна вважати ідею Бога-Пантократора, яка посідає важливе місце в його механічній системі, чимось штучно привнесеним сюди з його теологічних студій? І, нарешті, наскільки принциповим можна вважати положення Ньютона про те, що наука про природу має лише описувати її явища та сили і не шукати сутностей, що стоять за ними? Інакше: чи має наука в принципі виключати будь-які елементи метафізики?

Отже, перше запитання. Чи можна вважати гарним метафізиком дослідника, який лише сприймає філософські погляди і не дає собі клопоту їх критично дослідити? Відповідь цілком зрозуміла. Але ж чи можна погодитись із тим, що Ньютон належав до такого сорту дослідників? Скажімо, сприйняття картезіанських ідей у нього було вкрай суперечливим. І хоча, за свідченням самого Ньютона, змолоду він був картезіанцем (Дмитриев, 1999, с. 29), згодом погляди цих двох великих учених суттєво розійшлися. Різницю їхніх поглядів

красномовно описав у своїх «Англійських листах» ще Вольтер, прихильник і популяризатор ньютонівської науки¹². Детальний аналіз розбіжностей між Декартом і Ньютоном можна знайти також у спеціально присвяченій цій темі праці О. Койре (Койре, 1985). Разом з тим, Койре зауважує, що попри радикальне протиставлення наукових поглядів Ньютона і Декарта, «ми не знаходимо у “Началах” відкритої критики філософії Декарта, а лише скрупульозну й рішучу критику його суто наукових теорій і гіпотез» (Койре, 1985, с. 231). Чи означає це, що Ньютон критично ставився лише до картезіанської фізики, але не до метафізики, ідеї якої сприймав без належної критики? О. Койре не погоджується з цим. Звісно, характер ньютонівських «Начал», а це, нагадаймо, книга з раціональної (математичної) механіки, не залишав Ньютонові простору для полеміки з картезіанською метафізикою, але й тут вона наявна. Хоча й прихована за ретельно сформульованими визначеннями фундаментальних концепцій фізики, таких як концепції простору, часу, руху і матерії. Більш явною ця критика стає в латинському виданні «Оптики», а також у другому виданні «Начал», особливо в «Передмові» Р. Котеса (Койре, 1985, с. 231).

Розбіжності між Ньютоном і Декартом у трактуванні цих концепцій добре відомі історикам філософії і науки. Нагадаймо найголовніші. Базовими для фізики Декарта були заперечення атомів і пустоти, ототожнення простору і матерії, визнання відносності руху, натомість фізика Ньютона базувалася на принципі атомізму, на концепції простору як порожнього вмістилища для матерії, а також абсолютному характері руху. Базовими для фізики Ньютона були поняття абсолютного простору і абсолютного часу, на яких, власне, й ґрунтувалися його відомі закони руху. Однак саме на ці поняття вказують дослідники як на такі, що мають явно метафізичне походження. «Три головні закони руху, сформульовані Ньютоном, – пише Гайденко, – мають своєю філософською передумовою його вчення про абсолютний простір, час і рух» (Гайденко, 1987, с. 264). О. Койре вказує на філософсько-теологічну підоснову цих понять, на те, що вони мають теологічне підґрунтя. Отже, разом із цими поняттями до фізики Ньютона входять украй важливі для нього метафізичні аргументи,

¹² На особливу увагу, зокрема, заслуговує праця Вольтера, спеціально присвячена філософським основам системи Ньютона (Вольтер, 1988).

якими значною мірою і були зумовлені розбіжності між фізикою Ньютона і Декарта.

Як відомо, Ньютон розрізняє відносний, або буденний час, що має видимий характер і сприймається чуттєво, і час абсолютний, тобто істинний, такий, що належить самій природі, незалежно від її чуттєвого сприйняття. Абсолютний час завжди однаковий і рівномірний. Так само Ньютон розрізняє відносний простір, що визначається нашими чуттями як місце, яке одні матеріальні тіла займають щодо інших, і простір абсолютний, безвідносний до якихось окремих тіл та їх відношень. Він однаковий і незмінний. Таке розуміння простору і часу стало основою для розуміння Ньютоном природи руху. Він так само розрізняє відносний і абсолютний рух. Перший має видимий характер і визначається в поняттях відносного простору і часу. Це – зміна місця матеріального тіла щодо інших тіл. Рух абсолютний визначається як переміщення матеріальних тіл в абсолютному просторі.

Навіщо Ньютону було потрібно це розрізнення? Чому він не погоджувався з релятивістською концепцією руху, запропонованою Галілеєм і підтриманою Декартом? Ньютону це було потрібно передусім для того, щоб відрізнити реальний рух, той, що відбувається насправді, і рух уявний, який залежить лише від точки зору, від обраної системи координат. Якщо взяти, приміром, за точку відліку камінь, що падає на Землю, то можна сказати, що це Земля рухається назустріч каменю, а той перебуває у стані спокою. Для релятивістської механіки ці два рухи рівноправні. Причому таких відносних, а отже, уявних рухів, в яких перебуває тіло, може бути безліч. Виявлення реальних рухів на відміну від уявних, суто відносних є вкрай важливим завданням механіки, на думку Ньютона. Хоча зробити це буває непросто. Адже абсолютний простір, у системі координат якого відбувається реальний рух тіл, чуттями не сприймається. Але чи існує він у такому разі?

Ньютон вважає, що свідченням його реальності можуть бути деякі феномени, які опосередковано вказують на абсолютний характер руху. Таким феноменом, приміром, може слугувати відцентрова сила, яка піднімає воду по стінках відра, якщо його обертати навколо осі. Однак прямих емпіричних засобів визначити реальний (абсолютний) рух не існує. Що ж тоді змушує Ньютона, прибічника «експери-

ментальної філософії», наполягати на цьому понятті? А саме те, чим його механіка принципово відрізняється від механіки Декарта. Це – поняття сили. Як відомо, у картезіанській механіці рух розглядався лише під кутом зору кінематики. Проблеми динаміки, тобто проблеми сил, що спричиняють цей рух, Декарт виносив за дужки своєї фізики. У Ньютона динаміка стає важливою частиною його механіки, а поняття сили стає одним із головних. Як зазначає П. П. Гайденко, «абсолютний простір і абсолютний час необхідні Ньютону для визначення найважливішого поняття класичної механіки – поняття сили. Згідно з Ньютоном, сила є причиною *реального* руху, а не руху тільки відносного. А реальний рух – це рух в абсолютному просторі»¹³ (Гайденко, 2013, с. 10). Причому для Ньютона поняття сили – це не якась математична абстракція, а поняття, за яким стоїть безумовна фізична реальність. Воно, за висловом П. П. Гайденко, «не є чисто функціональним, а залишається, якщо можна так сказати, субстанціональним» (Гайденко, 2013, с. 10).

Поняття сили є поняттям фізичним, разом з тим воно має суттєве метафізичне навантаження. Через нього, так би мовити, відбувається вихід у царину метафізики. Таку саме роль відіграють поняття абсолютного часу і абсолютного простору. У своїх неопублікованих за життя рукописах Ньютон досить чітко вказує на теологічні аспекти цих понять. Абсолютний час, так само як абсолютний простір, він розглядає як атрибути Бога, як кількісне вираження вічності й безконечності божественного буття. Вони не залежать від буття тварних речей, навіть від існування усього матеріального світу, а «становлять немов би вмістилища самих себе і всього, що існує» (Гайденко, 2013, с. 13). Всі створені Богом матеріальні речі, світ у цілому існують у просторі, так само і в часі, але навіть коли б світу не було, простір все одно існував би. І це був би простір Бога.

Розглядаючи абсолютний простір як атрибутивну властивість божественного буття, Ньютон суттєво розходиться з Декартом, для якого простір був атрибутом лише створеної матеріальної субстанції і аж ніяк не атрибутом Бога. П. П. Гайденко зазначає, що в цьому

¹³ Як зазначено, відносний рух або спокій можуть змінюватися залежно від обраної системи координат, а тому така зміна не є реальною для тіла і, отже, не потребує силового впливу на нього. Натомість «істинний абсолютний рух не може ані виникнути, ані змінитися інакше, ніж від дії сил, безпосередньо застосованих до самого тіла, що рухається» (Ньютон, 1989, с. 34).

пункті позиція Ньютона наближується до точки зору неоплатоніка Г. Мора, послідовником якого він був (Гайденко, 2013, с. 14). Відомою є суперечка Г. Мора з Р. Декартом щодо протяжності Бога. Г. Мор доводив, що Бог «протяжний на свій манер», оскільки Він актуально присутній у кожній частині світу, заповнює собою увесь всесвіт. Р. Декарт категорично заперечував проти можливості розглядати Бога як протяжну субстанцію. Приписування Богові просторової (і часової) протяжності, на думку Декарта, мало б призвести до невиправданого зближення Бога і світу, фактично, до пантеїзму. Натомість Г. Мор вважав, що картезіанська фізика, яка перетворила світ на мертву машину і позбавила його внутрішньої активності й самодіяльної сили, торує шлях до матеріалізму й атеїзму. І для цього він мав всі підстави. Адже Декарт, хоч як це парадоксально звучить, намагаючись підпорядкувати фізику метафізиці, разом з тим рішуче відмежовує природничу науку від останньої. У нього це – різні науки. Предметом метафізики є духовні сутності, предметом фізики – матеріальна природа. Остання позбавлена у Декарта духовних вимірів і будь-якої метафізичної глибини. На запитання Г. Мора, де у природі перебуває Бог, Декарт дає цілком логічну з погляду його філософії відповідь: Nullibi (ніде).

Така позиція була неприйнятною для І. Ньютона. Він висловлює незгоду з таким розумінням природи і таким підходом до питання про співвідношення Бога з нею. Протяжність Бога була запорукою Його присутності у світі, постійного дотику до нього. І якщо у Декарта Бог і душа жорстко відокремлені від світу природи, є чимось трансцендентним для неї, Ньютон виступає проти такого жорсткого поділу. Він тягнє до пантеїзму, а його позиція у цьому питанні наближається до позиції Д. Бруно, Б. Спінози або Г. Мора. Однак чи був він насправді пантеїстом? Бути пантеїстом означало входити в суперечність із християнськими догматами. Саме з цих міркувань він заперечує властиве неоплатонізму поняття світової душі. В останньому розділі своїх «Начал», в якому Ньютон змальовує загальну картину світу і місця Бога в ньому, він називає Бога Вседержителем, або Пантократором, що панує над усіма речами і керує ними. «Але не як світова душа», – підкреслює він (Ньютон, 1989, с. 659).

Отже, як можна визначити позицію Ньютона в цьому питанні? Н. А. Соловйов і С. В. Посадський характеризують цю позицію як

панентеїстичну¹⁴. «Панентеїстична інтуїція Ньютона, – пишуть вони, – вимагала повернення Бога до природного світу, з якого в рамках механістичного підходу Декарта було вигнано все, що не зводилося до протяжності і механічного руху. Теологія Ньютона послідовно проголошувала ідею іманентності, разом із трансцендентністю Бога» (Соловьев, & Посадский, 2014, с. 36). На думку Ньютона, Бог, безумовно, вивищується над природою як її творець і володар, але разом з тим він присутній у природі як розумна і діяльна причина. Для реалізації такої позиції Ньютону потрібно було виокремити особливу реальність, яка б опосередковувала відношення Бога і світу, і була б, так би мовити, формою присутності Бога в ньому. Роль такої форми в системі Ньютона і виконували абсолютний простір і абсолютний час.

На відміну від Декарта, який ототожнював матерію і протяжність, матерію і просторовість, Ньютон розрізняв ці два начала. Звідси уявлення про абсолютний простір як порожнє вмістилище матерії. Можна сказати, що в цьому питанні він поділяв погляди атомістів, але він розходився з ними у розумінні самої порожнечі. Для атомістів вона означала відсутність будь-якого буття і фактично дорівнювала великому Ніщо. Для Ньютона абсолютний простір був порожнім лише щодо матеріальних речей, але він не був синонімом повної відсутності. Навпаки, як зазначає П. П. Гайденко, «у Ньютона абсолютний простір був синонімом присутності, але не синонімом присутності матерії, а присутності чогось вищого, деякого метафізичного (над фізичного) начала» (Гайденко, 1987, с. 261). І як таке, вище порівняно з механічною матерією начало, воно було наділене Ньютоном особливою активністю, завдяки якій Бог не просто всюдисущий, а й усезнаючий. Абсолютний простір він розглядає як орган божественного сприйняття світу (*Sensorium Dei*).

У поняттях абсолютного простору і абсолютного часу знайшли своє вираження філософські і релігійні погляди вченого, його теологічні міркування та інтуїції. Однак чи означає це, що вони виникли, як висловлюється Берт, за межами його наукових інтересів і, отже, були штучно привнесені в його наукову систему? Частково ми вже

¹⁴ Панентеїзм, як відомо, розглядає Бога одночасно як іманентну і трансцендентну, як іманентно-трансцендентну сутність природи. Це – спроба поєднати характерний для християнства теїзм із пантеїзмом.

відповіли на це запитання. Необхідність уведення цих понять було зумовлено не тільки релігійними міркуваннями, а й потребами його науки, зокрема його динаміки. Поділяючи поширені серед науковців і філософів того часу уявлення про матерію як пасивне начало природи, Ньютон шукав джерело активності, діяльних сил природи. І головною серед них була сила тяжіння. Однак пояснити її можливість без участі Бога було неможливо. І справа тут не тільки в тому, що складною залишалася проблема сутності цієї сили, сама її реалізація або дія викликала чимало запитань.

Сила всесвітнього тяжіння мала діяти на велетенських відстанях, незалежно від безпосереднього контакту матеріальних тіл. Коли ж місцем їх розташування і руху вважався порожній простір, відразу виникала примара «далекодії», дії на відстані. І лише абсолютний простір, наповнений божественною присутністю, уможлиблював цю дію. Не менш складною проблемою були також конкретні умови, за яких відбувалася ця дія, умови, якими визначалася фізична структура світу, зокрема устрій Сонячної системи. Справа в тому, що суттєва уніфікація й спрощення законів природи, яку здійснив Ньютон, не тільки не зменшувала, а навпаки, збільшувала роль випадковості та ірраціональності в будові планетної системи. На цю обставину звертає увагу О. Койре, порівнюючи систему Ньютона з аналогічною системою його попередника І. Кеплера. У Кеплера різні типи траєкторій, якими рухаються небесні тіла, визначаються різними законами. У Ньютона всі вони підпорядковані й обраховуються на основі одного закону – закону всесвітнього тяжіння. Однак відстані між цими тілами, їх розміри, швидкості, з якими вони рухаються, можуть довільно змінюватися. Закон тяжіння лише показує, яким буде цей рух залежно від тих або тих значень цих величин. Звідси випливає, що розташування планет у Сонячній системі, її гармонійна будова є результатом або гри сліпого випадку, або дії деякої розумної причини. Сонячна система, зазначає Ньютон, складається з різних за кількістю матерії, швидкості руху, відстані до Сонця та небесних тіл, але всі ці характеристики розраховані таким чином, що утворюють єдину, досконало побудовану систему. Звідси випливає висновок: «Сам факт зіставлення й узгодження всіх цих факторів за наявності настільки гігантського різноманіття тіл вказує, що ця причина не є сліпою або випадковою, але дуже добре обізнаною в механіці

й геометрії» (цит. за: (Койре, 1985, с. 156). Такий висновок Ньютон зробив в одному з листів, адресованих голові Триніті-коледжу, відомому філологу і теологу Річарду Бентлі. Ці листи написані вченим у відповідь на прохання останнього роз'яснити, чи не веде нова наука, зокрема космологія Ньютона, до матеріалізму й атеїзму. Конкретно запитання Бентлі було таким: якщо первісна матерія була рівномірно розподілена у просторі, то чи міг би з неї утворитися світ через дію самих тільки природних причин? Відомо, що саме таку думку у своїй космології обстоював Декарт. Ньютон обґрунтовує прямо протилежний погляд. Листування з Бентлі є показовим у цьому питанні. У своїх листах Ньютон аналізує космології Платона, Галілея, аналізує спроби усунути божественне втручання в процес формування Сонячної системи. «І як результат цього, а також через низку інших міркувань, – пише він, – я змушений приписати створення цієї системи деякій силі, що діє свідомо» (Койре, 1985, с. 159).

Отже, самого по собі закону всесвітнього тяжіння не досить, щоб пояснити світобудову. Дія цієї природної сили має бути доповнена дією деякої розумної причини. Аргументи, які наводить Ньютон, дають змогу зробити висновок, що поява Бога-Пантократора в останньому розділі його «Начал» не була продиктована самими тільки релігійними мотивами або суто теологічними міркуваннями. Навпаки, особливості механічної системи Ньютона, його космологічні міркування змушували визнати присутність у природі деякого розумного начала: «Таке вкрай витончене поєднання Сонця, планет, комет не могло виникнути інакше, ніж через намір і за волею наймогутнішої і премудрої істоти» (Ньютон, 1989, с. 659). І як зазначають автори багатотомної історії західної філософії, існування Бога у Ньютона може бути доведене саме філософією природи на підставі космологічного порядку (Реале, & Антисери, 1996, с. 141).

Підсумовуючи, можна сказати, що позиція британського вченого у головних метафізичних питаннях була цілком свідомою і добре обміркованою. Його не можна вважати науковцем, що лише некритично сприйняв метафізичні поняття, сформовані його попередниками, зокрема Декартом. Навпаки, в багатьох важливих питаннях Ньютон критично ставиться до картезіанської філософії і вступає в полеміку з нею. Важливою також є та обставина, що ті елементи метафізики, які ми знаходимо в науковій системі Ньютона, не були

зумовлені лише його позанауковими інтересами (релігійними поглядами, теологічними шуканнями). Вони були продиктовані потребами його фізики. Ба більше, теологічні пошуки Ньютона були часто інспіровані саме нерозв'язаними питаннями його натуральної філософії. Але як усе це узгоджується з позитивізмом Ньютона, з його «позитивістською доктриною»? Наскільки органічною була ця метафізика для його наукової системи? Чи можна взагалі без суперечностей поєднати «експериментальну філософію», що орієнтується на пізнання самих тільки явищ і сил природи, і метафізику, спрямовану на розкриття сутностей?

Сам Ньютон неодноразово казав про те, що ми не можемо мати жодної ідеї щодо субстанцій, що наше досвідне знання обмежене сприйняттям зовнішніх форм, поверхонь, чуттєвих властивостей. А тому маємо перейти від метафізичного обґрунтування наукового знання до досвідно-індуктивного, зосередивши свою увагу на феноменальному аспекті проблеми, на дослідженні не природи фізичних сил, а лише їхніх величин і математичних відношень між ними. На відміну від Декарта, який передусім шукав відповіді на питання «чому?», Ньютон зосередився на питанні «як?».

Показовим тут є вкрай важливе для нього питання про природу такої сили, як тяжіння. На заклик Р. Бенлі прояснити це питання, він пише: «Я не претендую на знання причини тяжіння» (цит. за: Дмитриев, 1999, с. 76)). А в другому виданні «Начал», визнаючи, що відповіді на питання про природу цієї сили немає, зазначає: «Досить того, що тяжіння насправді існує і діє згідно з викладеними нами законами» (Ньютон, 1989, с. 662). Але чи могла самого Ньютона задовольнити така відповідь? У тому самому листі, адресованому Бенлі, він зізнається: «Мені буде потрібен час, щоб над цим поміркувати». У своїй книжці І. С. Дмитрієв детально описує зусилля вченого в цьому напрямі, які він не припиняв до кінця життя. Не вдаючись у деталі, зазначимо лише, що Ньютон категорично не погоджувався визнавати тяжіння атрибутом матерії, її «вродженою» властивістю. Виходячи із загальних уявлень про неї як інертну масу, він вважав, що сила тяжіння разом з іншими активними початками природи були привнесені в матерію Богом. Однак він не погоджувався із тим, що Бог є безпосередньою причиною тяжіння, що дія цієї природної сили потребує повсякчасного втручання Творця. Для управління

природними процесами Бог немовби створює робочі інструменти, або деякого агента, який, власне, і виконує роль такої, безпосередньої причини. Але що собою являє цей агент? Його роль Ньютон спочатку поклав на світовий Ефір. Проте через суто фізичні міркування він відмовився від ефірної гіпотези і продовжив пошуки. Відчуваючи брак фізичних аргументів, звернувся до теологічних. Можливо, цим і пояснюється увага до теології, в межах якої він шукав відповідь на питання про природу посередника між Творцем і створеною ним матеріальною природою. Не можна сказати, що йому вдалося тут знайти задовільну відповідь. Але важливе інше. Все це свідчить про те, що натуральну філософію Ньютона не можна зводити до його «експериментальної філософії». Предмет останньої є вужчим.

Британський учений прекрасно розуміє ваду суто феноменалістичної теорії, яка обмежує себе вивченням самих тільки явищ та їхніх кількісних співвідношень. Така теорія, попри всю її ефективність і практичне значення, далека від ідеалу науки. Цікаво, що Дж. Лок, погляди якого були ідентичні поглядам Ньютона, взагалі висловлює сумнів у тому, що природничо-наукове знання, ґрунтоване на досвідному вивченні явищ, може стати наукою. Можна також зробити висновок, що відомий заклик Ньютона «Фізико, стережись метафізики!»¹⁵, його позитивістські настанови стосуються саме «експериментальної філософії» і втрачають безумовне значення, коли йдеться про його натуральну філософію в цілому. Цим також пояснюється наявність елементів метафізики у його «Началах». Поняття абсолютного часу і абсолютного простору, намагання прояснити сутність активних начал природи, в т. ч. сили тяжіння, введення поняття «розумної причини» тощо свідчили про те, що натурфілософські погляди Ньютона далеко виходили за межі його «експериментальної філософії». Однак чи можна вважати, що спосіб, у який Ньютон поєднує ці аспекти знання в рамках своєї теорії, є задовільним? Мабуть, що ні. Так само, як не може нас задовольнити спосіб, у який поєднуються у нього природнича наука (натуральна філософія) і релігія¹⁵. Але заради справедливості треба визнати, що й сучасна наука не знайшла задовільного розв'язання цієї проблеми.

¹⁵ Як зазначає, приміром, С. В. Посадський, суперечлива концепція Ньютона, що являла собою теологізацію фізики і фізикалізацію теології, не була сприйнята ані теологією, ані фізикою (Посадский, 2013, с. 38).

3.4. Г. Ляйбніц про метафізичні засади емпіризму¹⁶

Приводом для цієї розвідки стала досить таки незвична, ба навіть провокативна думка російського філософа XIX ст. С. Трубецького про зв'язок емпіризму з філософською метафізикою, яку він висловив у відомій праці «Підстави ідеалізму» (Трубецкой, 2000). Підкреслюючи той безперечний факт, що емпіризм міцно укорінено в науці, що значення цього принципу не підлягає сумніву, російський філософ розглядає цей факт як серйозну проблему для метафізики. Вона має довести свою істинність не за рахунок ігнорування цього факту, а шляхом його обґрунтування, виправдання з позицій самої метафізики. Як слушно зауважує філософ, «метафізика, яка не визнає правди емпіризму і не обґрунтовує його собою, є хибною метафізикою» (Трубецкой, 2000, с. 516). А тому цілком логічно постає запитання: як можлива метафізика, не тільки сумісна з принципом емпіризму, а й така, що обґрунтовує його? Чи маємо ми в історії філософської думки приклади такої метафізики? Запитання не випадкове, адже, на перший погляд, вся попередня історія філософії свідчить про протилежне, а саме про те, що емпіризм і метафізика несумісні одне з одним.

Метафізику традиційно вважають принципово умоглядним знанням, пізнанням деякої надчуттєвої реальності, що виходить за межі чуттєвого досвіду. В розширенні наших суджень за межі всякого можливого досвіду, на думку І. Канта, якраз і полягає її головне завдання (Кант, 1966, с. 41). Емпіризм, навпаки, обмежує пізнання межами досвіду, заперечує можливість розуму самостійно, без оперття на цей досвід формулювати наукові істини. І якщо звернутися до історії філософії, то можна побачити, що послідовний розвиток емпіризму, власне, і полягав у послідовному вилученні із наукового пізнання елементів метафізики. Про що свідчить, зокрема, еволюція британського емпіризму, в якому цей принцип набуває класичних форм свого вираження. Філософські вчення Дж. Лока, Д. Берклі, Д. Юма, послідовність яких репрезентує цю еволюцію, демонструють

¹⁶ Уперше надруковано: Наукові записки НАУКМА. Т. 20. Спеціальний випуск. Київ, 2002. С. 88–93.

щораз радикальнішу критику фундаментальних метафізичних понять, таких як субстанція, причина, необхідність тощо. З іншого боку, метафізика, з її претензіями на пізнання надчуттєвої реальності, у тій-таки філософії Нового часу була, як відомо, пов'язана з протилежним емпіризмові методологічним напрямом – раціоналізмом. Творці класичних метафізичних систем – Декарт, Спіноза, Ляйбніц – водночас є представниками новоевропейського раціоналізму. І якщо емпіризм відкидає метафізику, то раціоналізм навпаки потребує її.

Річ не тільки в тому, що метафізика, як висловлювався Кант, є природною схильністю розуму, а її проблеми, власне, і є завданням, яке ставить перед собою цей розум за межами досвіду, річ також у тому, що метафізика, з іншого боку, слугує необхідним обґрунтуванням раціоналістичної методології. Ця методологія, як відомо, була досить амбітною спробою засобами самої тільки логіки, без апеляції до чуттєвого досвіду побудувати всеохопну систему достовірного знання, вивести його з деяких загальних принципів, або, інакше, всю науку представити як єдину, дедуктивно побудовану систему. Ясна річ, що таке розуміння науки і природи наукового методу було досить сильною ідеалізацією і, отже, потребувало солідної філософської (метафізичної) підтримки або, як зараз модно висловлюватися, легітимації засобами філософії. Скажімо, раціоналізм Декарта, його вчення про метод, зависає у повітрі, втрачає під собою ґрунт без опертя на відповідну метафізику. Правила методу Декарта без опертя на самодостовірність *Cogito* і, далі, на правдивість Бога втрачають значення правил об'єктивного пізнання світу. Головна передумова раціоналізму – принцип тотожності мислення і буття, логічних і онтологічних зв'язків, сформульована з класичною ясністю Б. Спінозою у його відомому положенні про те, що «порядок і зв'язок ідей той самий, що порядок і зв'язок речей», потребувала саме метафізичного обґрунтування, оскільки містила певні онтологічні припущення. Вона стосувалася не стільки психологічних і формально-логічних аспектів пізнавальної діяльності, на чому, до речі, завжди роблять акцент представники емпіризму, скільки змістовних, пов'язаних із самою сутністю досліджуваної реальності. Декарт, Спіноза, Ляйбніц, кожний по-своєму, давали таке метафізичне обґрунтування. І головну роль у них, як відомо, відіграє Бог: правди-

вість Бога у Декарта, вчення про єдину субстанцію-Бога у Спінози, принцип наперед установленної гармонії у Ляйбніца. Все це – різні варіанти такого обґрунтування, без якого вся раціоналістична конструкція світу та його пізнання стає недійсною. Звідси, до речі, стає зрозумілим, яке значення можуть мати для позитивної науки всі ці «божественні предмети», як іронічно про них висловлювався К. Маркс у своєму нарисі історичного розвитку нової філософії.

Однак без подібної метафізики важко було б пояснити, чому, приміром, той досить-таки парадоксальний образ природи, який було створено сучасним природознавством на протигагу аристотелівській фізиці, має більше прав на існування, ніж вона. Хоча саме остання більшою мірою відповідала емпіричним спостереженням і досвіду. Галілею, приміром, довелося докласти чимало зусиль, аби всупереч ґрунтованим на досвіді поглядам довести істинність принципу інерції (досвід доводив протилежне: тіло без застосованої до нього сили припиняє рух). Природа як предмет математизованого природознавства, оптики, механіки взагалі вже не є чуттєвою, якісно багатоманітною природою, вона – абстрактний, математичний предмет, багатоманітні якості якого редуковані до суто кількісних визначень. Це – радше мислимий предмет, аніж предмет безпосередніх емпіричних спостережень.

Однак раціональна діяльність мислення, здійснювана ним логічною реконструкцією об'єкта пізнання мала сенс лише за умов, що сам цей об'єкт раціонально влаштований, що така реконструкція відповідає його власній природі. Основу таких припущень утворювали певні метафізичні напрями теоретичної думки, які й обґрунтовували їх правомірність. Без такого метафізичного обґрунтування важко було б пояснити здатність розуму, спираючись на самі лише математичні розрахунки і логічні міркування, розвивати наукове пізнання. Фізики і нині ще пишуть про «незбагненну» ефективність математики в фізичному пізнанні природи, особливо в тих галузях, які виходять за межі, доступні звичайному досвіду (Голод, 2001). Все це досить відомі речі, про які чимало сказано. Однак сучасна наука, широко використовуючи математичні й логічні методи, так само потребує і досвідного пізнання. Науковий метод, властивий сучасному природознавству, органічно поєднує застосування математичного аналізу, логічних засобів, з одного боку, і емпіричне, експериментальне

дослідження природи, з іншого. В цьому суть сучасної науки. Однак чи потребує якогось обґрунтування принцип досвідного пізнання? Чи існує якийсь зв'язок принципу емпіризму з метафізикою? Чи має сам емпіризм якесь метафізичне підґрунтя?

Емпірична філософія, приміром, позитивізм, як відомо, заперечує такий зв'язок. Із погляду класичного позитивізму фізика – сама собі філософія і не потребує для свого обґрунтування виходу до якоїсь «антинаукової» метафізики. Але чи так це насправді? Чи не є це лише виявом обмеженості позитивістської філософії? Адже філософії без метафізики не буває, вона може лише набувати несвідомих, а інколи деградованих форм. Принаймні, як зазначає той-таки С. Трубецької, емпіризм збігається з метафізикою хоча б у тому пункті, що природа як предмет наукового пізнання є лише *явищем*, що досвідна наука має справу лише з *феноменальним* буттям. Феноменалізм, яким в особі Д. Юма завершилась еволюція класичного емпіризму, є лише абсолютизацією цього факту. Що теж може розглядатися як своєрідна метафізика, її зворотний, негативний бік. Але якщо послідовний емпіризм відкидає метафізику і заперечує претензії розуму мати самостійне пізнавальне значення (саме в цьому суть емпіризму як принципу, а еволюція класичного емпіризму, як зазначено, і полягала у все більш послідовному застосуванні його до пізнання), то раціоналізм, навпаки, демонструє у процесі власної еволюції значно більшу гнучкість.

У своєму розвитку класичний раціоналізм виявляє протилежну тенденцію: від суворого і безкомпромісного раціоналізму, уособленням якого була філософія Декарта, він поступово приходять до визнання не тільки безумовно достовірного знання логіко-математичного типу, а й знання ймовірного, емпіричного. Г. Ляйбніц, приміром, будучи раціоналістом, піддає критиці принципи емпіризму, але водночас визнає і його правомірність, говорить про відносну «істинну емпіризму». Таке визнання, зокрема, дістало вияв у вченні філософа про «істини розуму» та «істини факту». Ляйбніц намагається уникнути однобічності в інтерпретації традиційних гносеологічних концепцій, знайти компроміс між ними, урахувати позитивні моменти, властиві цим протилежним течіям. Виступаючи прихильником раціоналізму, він, однак, не погоджується з радикальною позицією Декарта, схильного відкинути все чуттєве, досвідне знання

як лише ймовірне і, отже, сумнівне. Ляйбніц проти зведення пізнання до самих лише логічних процедур, математичних доказів, геометричних побудов. Це пізнання, на думку філософа, необхідно містить у собі й чуттєві сприйняття, воно спирається також і на чуттєвий досвід. «Думка, ґрунтована на імовірності, – зазначає він, – можливо, також заслуговує назви знання; інакше мало б відпасти майже все історичне пізнання і багато іншого. Але, не вдаючись у суперечку про слова, я вважаю, що дослідження ступенів імовірності було б також дуже важливим, і відсутність його утворює велику прогалину в наших працях із логіки» (Ляйбніц, 1983, с. 379).

У цьому пункті треба зробити деякі пояснення. Декарт також був не проти досвіду. Ба більше, сам активно займався експериментальними дослідженнями і вважав, що наше пізнання природи просувається тим далі, чим далі йдуть наші досліди. Однак досвідне не може бути джерелом достовірного знання, а лише достовірне знання, на думку Декарта, може бути включене до системи науки. Власне, науковою істиною таке знання і стає, лише будучи засвідчене розумом, тобто логічно доведене в межах цієї системи. Отже, не зовнішнє виправдання, а внутрішні критерії логічної доведеності, розумової ясності й чіткості стають головними для побудови науки. Спираючись на власні інтуїції (очевидності) і використовуючи засоби логічної дедукції, розум сам, без опертя на досвід має побудувати систему наукового знання, в якій можна було б вивести раціональне пояснення всіх без винятку явищ природи. І розум здатен це зробити. За переконанням Декарта, «все доступне людському знанню однаково впливає одне з одного... і немає нічого настільки далекого, чого б не можна було досягти, і нічого прихованого, чого б не можна було відкрити» (Декарт, 1950, с. 272–273). Отже, на думку Декарта, наукове знання дорівнює дедуктивно збудованій системі, яка може бути створена зусиллями самого тільки розуму, ба більше, саме за цих умов воно є системою істинного, достовірного знання. Потрібний для задоволення життєвих потреб, для досягнення певних практичних цілей, досвід у принципі непотрібний для пізнання істини. Він навіть перешкоджає цьому пізнанню. Декарт повсякчас закликає відкинути застарілу звичку спиратися у пізнанні речей на нього, на відчуття і образи уяви. Зовсім інший підхід у Ляйбніца.

Як зазначено, він відходить від безкомпромісного картезіанського раціоналізму і визнає значення не тільки логіко-математичного знання як знання безумовно достовірного, доказового, а й знання ймовірного, емпіричного. Для нього поряд із логіко-математичним знанням мають місце і такі емпіричні науки, як історія, географія, біологія, раціональні методи яких не тотожні методам математики або механіки (математичної фізики). Однак це означає, що в межах раціоналістичної парадигми вони мають бути якось виправдані. Або інакше, виявлені Ляйбніцем особливості раціоналізму, що визнає відносну істину емпіризму, повинні мати якесь підґрунтя і в його метафізиці. Отже, постає питання про метафізичні засади принципу емпіризму в філософії Ляйбніца.

Відразу зазначимо, що такі засади емпіризму у німецького філософа пов'язані передусім із визнанням онтологічного статусу випадковості. Для раціоналізму Декарта й особливо Спінози випадкове позбавлене онтологічного значення. «У природі речей немає нічого випадкового», – стверджував Спіноза (Спиноза, 1957, с. 387). Для нього уявлення про випадковість є результатом недосконалості нашого пізнання і виникає суто через незнання необхідних причин. Такою недосконалістю характеризується якраз чуттєве, досвідне знання. Саме на чуттовому рівні, вважав Спіноза, досягається знання про випадкові й минущі речі, модуси. Але у відриві від їхньої субстанційної основи вони не дійсні, не істинні. І тому перехід від неупорядкованого досвіду до розуму є водночас подоланням уявної випадковості і розкриттям істинної необхідності речей. На відміну від чуттів, розум і є пізнанням цих речей під формою необхідності. Необхідність, про яку веде мову Спіноза, – це каузальна необхідність, яка, однак, дорівнює необхідності логічній, оскільки модуси впливають із субстанції так само, як висновки із засновків. Ідеться, звичайно, не про знання окремих причин (таке знання може дати й досвід), а про весь ланцюг каузальних зв'язків, про всю систему природи. «Якби люди ясно запізнали весь порядок Природи (*totus ordo Naturae*), вони б знайшли все так само необхідним, як і все те, чому вчить математика» (Спиноза, 1957, с. 301). У кінцевому підсумку (з метафізичного погляду): необхідність дійсного, фактичного світу дорівнює у нього логічній або математичній необхідності.

Розкриття цієї необхідності – завдання розуму. І так само, як досвід порівняно з ним не має цінності гносеологічної, випадковість порівняно з необхідною природою речей не має цінності онтологічної. Ляйбніц, власне, так само розглядає розум як джерело необхідних істин, а досвід – джерело істин випадкових. Полемізуючи з Дж. Локком, він підкреслює, що сам по собі досвід дає лише «приклади» (окремі, випадкові факти). І в цьому головна вада чуттєвого досвіду. Люди тим і відрізняються від тварин, які, за висловом філософа, є «чистими емпіриками», що, маючи розум, вони здатні формулювати загальні істини і, отже, виявляють здатність до «наук, ґрунтованих на логічних доведеннях». Натомість тварини «керуються лише прикладами» і «ніколи не доходять до утворення необхідних суджень» (Лейбніц, 1983, с. 50). Позиція Ляйбніца в цьому питанні, здавалося б, нічим не відрізняється від його попередників. Він так само віддає перевагу наукам, побудованим на основі логіки і математики, для яких досвід не має принципового значення. «Ці науки можна створити у своєму кабінеті навіть із заплющеними очима, не навчаючись ані від зору, ані навіть від дотику необхідним для цього істинам» (Лейбніц, 1983, с. 79). Але ж, як зазначено, ці науки не вичерпують собою всього комплексу наукових знань, а крім істин розуму існують ще істини факту, які, на думку Ляйбніца, відіграють важливу роль у науковому пізнанні. Їхнє значення полягає в тому, що далеко не все можна пізнати засобами самої тільки логіки, що існує чимало істин, які не можуть бути виведені із загальних принципів розуму і потребують для свого встановлення емпіричних досліджень. Ці істини не мають характеру логічної необхідності, з погляду логіки вони – випадкові. Однак, якщо у Декарта або Спінози ця випадковість має бути відкинута (як сумнівну, недостовірну), то у Ляйбніца вона має бути досліджена.

Її має бути досліджено через те, що такою є фізична природа речей, необхідність якої не тотожна необхідності логічній. Ляйбніц розрізняє логічну (власне метафізичну) необхідність і фізичну. Останню він називає гіпотетичною. Перший вид необхідності має логічний характер і ґрунтується на логічному законі суперечності: саме лише припущення протилежного тут призводить до логічної суперечності і, отже, є логічно неможливим. Саме тому цей вид

необхідності заперечує випадковість. Гіпотетична необхідність, навпаки, не тільки не заперечує випадковості, «в самій собі, – зазначає філософ, – вона випадкова» (Лейбниц, 1982, с. 136). Припущення протилежного тут не веде до логічної суперечності, а тому для з'ясування істини самої логіки виявляється недостатньо. Завтра може бути дощ, але так само можливо, що буде ясно. Яку з протилежних можливостей буде реалізовано? Це залежить від збігу обставин, про що можна лише будувати гіпотези, робити припущення, істинність яких доводиться не логікою, а фактами. Правомірність істин факту, таким чином, ґрунтується на визнанні реальності випадку, на розумінні того, що цей випадок є важливим аспектом самої дійсності.

Із погляду модальності Ляйбніц розрізняє дійсне і можливе. Можливе співвіднесене із сутністю, а його пізнання ґрунтується на законах логіки. Воно досягається шляхом логічного аналізу понять, змістом яких і є ця сутність. Тож можливе визначається як логічно несуперечливе: можливе все, що не суперечить сутності, закону, що логічно впливає із свого поняття. Такою є природа аналітичних істин. На відміну від можливого, дійсне – не тільки сутність, а й існування. У дійсності (у процесі здійснення) до сутності має додатися існування, а разом з ним і випадковість. Для звичайних (природних) речей існування не належить до сутності, не збігається з нею і тому має випадковий характер. Лише існування Бога необхідне і тому може бути логічно виведене із поняття про Нього. Власне, Спіноза, який ототожнив Бога і природу, намагався здійснити її пізнання шляхом такого виведення. Однак якщо створювана Богом природа відрізняється від Нього, її не можна пізнати за допомогою самої тільки логіки. Логіка може довести лише можливість її, але не дійсність.

Звідси розбіжність між дійсністю, фактичним станом речей і логічно побудованою структурою світу. Ба більше, таких структур може бути безліч. Щодо реального фізичного світу однаково можливі різні і прямо протилежні висновки. Наявність таких альтернатив із практичного погляду відкриває простір для свободи (не тільки божественної, а й людської). З теоретичного, пізнавального погляду робить необхідним емпіричні дослідження. Законом, що регулює ці дослідження, Ляйбніц вважав сформульований ним закон достатньої підстави. Цей закон – загальний методологічний принци логіки,

який виражає одну з головних її рис – доказовість. Однак у Ляйбніца він має не тільки логічний, а й онтологічний сенс, адже водночас є вираженням закону причиновості. Згідно з цим принципом, жодна річ не виникає (не приходить до дійсності) безпричиново, але все існує через певні підстави.

У Ляйбніца цей принцип стає критерієм фактичних (випадкових) істин. Річ у тім, що «випадкове» у нього зовсім не є безпричиновим. Кожна випадкова подія має свої причини, хоча каузальна детермінація для них і не тотожна логічному виведенню. Філософ долає власне новочасній метафізиці ототожнення випадкового з недетермінованим. У листі до Коста від 19 грудня 1707 р. він, зокрема, зазначає, що випадкове є синонімом того, що «стається фактично», а тому питання реальних причин для нього зберігає своє значення. Відповідно до вимог раціоналізму Ляйбніц намагався довести тотожність логічних підстав і реальних причин, але повного ототожнення логічного і реально-фактичного у нього все-таки не відбулося¹⁷. Реально-фактичне містить у собі щось логічно невивідне, таке, що не має логічних підстав, хоча й зумовлене певними причинами.

Випадкове, яке з логічного погляду є невивідним, у реальній дійсності існує принаймні у двох аспектах. По-перше, наш світ у цілому випадковий, оскільки є одним із можливих (логічно несуперечливих) світів. А це означає, що можливі й інші, фізично інакше влаштовані світи. І по-друге, наш власний світ, який уже відбувся, з логічного погляду не є до кінця визначеним, оскільки не все можливе в ньому вже реалізовано. Реалізація ця, як уже зазначено, зумовлена певним збігом обставин, а тому фізична (фактична) структура світу містить у собі випадковість і не може через це бути ототожнена з деякою логічною структурою. Відсутність логічної необхідності, залишає, однак, місце необхідності фізичній, а та, як згадано, робить необхідним учасником процесу її пізнання досвід, аналіз емпіричних фактів. Лише такий аналіз дає змогу розкрити реальні причини, відмінні від логічних підстав.

Усе це створювало певні труднощі для раціоналістичної методології, адже свідчило про відхід від властивих їй принципів. Зокрема, подібний висновок суперечив встановленому самим Ляйбніцем логічному критерію істини, згідно з яким будь-яке істинне судження

¹⁷ Докладніше про це див.: (Нарский, 1974, с. 292–297).

має бути логічно необхідним або логічно несуперечливим (тотожним собі). А це можливо тоді, коли його предикат уже закладено в суб'єкт судження. Іншими словами, кожне необхідно істинне судження має бути аналітичним. Істини факту, однак, такими судженнями бути не можуть. Що фактично стається у фізичному світі, не закладено у логічній структурі понять про нього. Для подолання цих труднощів, щоб якось обґрунтувати правомірність фактичних істин, Ляйбніц уводить існування деякого безконечного інтелекту, світового розуму або Бога, в мисленні якого вже дана вся сукупність підстав (причин) того, що фактично існує. З погляду безконечного інтелекту відмінність між логічним і фізичним, необхідним і випадковим зникає. Можна сказати, що таким чином випадкове, фактичне підноситься до рангу необхідного логічно. Адже, створюючи цей світ, Бог уже має у своєму розумі загальне поняття світу, в якому імпліцитно міститься все, що в ньому має статися. У кінцевому підсумку (з погляду Бога) всі істини є логічно необхідними (аналітичними). Проте для людини через обмеженість її розуму відмінність між фактичним і логічним зберігається і вона змушена вдаватися до емпіричного пізнання. Не маючи повного поняття світу, вона не може покладатися на саму тільки логіку.

Але ж у такому випадку ситуація нагадує ту, що була описана у Спінози: фактично-випадкове виникає через недосконалість нашого пізнання. Проте у Ляйбніца справа не тільки в цьому. Адже випадковість характеризує не лише процес реалізації (здійснення) можливостей нашого світу, а й вибір самого цього світу. Як зазначено, за Ляйбніцем, наш світ – лише один із можливих. Створюючи його, Бог має у своєму розумі безконечну множину логічно несуперечливих світів. Який із них приводиться до існування? Відповіді на це запитання логіка дати не може. Адже Бог створює світ вільно, керуючись у своєму виборі не логічними підставами, а моральними. І тому в кінцевому підсумку основу фактичного або реального світу становить не логіка, а відмінна від логіки мораль. Із погляду логіки, вибір Бога має довільний і випадковий характер, але морально він необхідний. За своєю природою, переконує Ляйбніц, Бог не може не прагнути кращого. Для Ляйбніца, як і для Спінози, свобода Бога збігається з необхідністю, але не з логічною, а з моральною. А тому зворотним боком такої необхідності-свободи

є реальна, а не уявна, як у Спінози, випадковість. «Кажучи метафізично, – зазначає німецький філософ, – Він міг би обрати або вчинити те, що не було найкращим; але Він не міг цього зробити, кажучи морально» (Лейбниц, 1989, с. 292). Інакше кажучи, Бог загалом міг би вчинити й інакше, а те, що відкинуто Ним із моральних міркувань, власне залишається можливим. Отже, достатньою підставою існування світу крім логічної можливості є й морально необхідний, хоча з метафізичного погляду довільний, вибір Бога. А це означає, далі, що навіть досконале знання всіх підстав не змінює випадкової природи фактичних істин, не перетворює їх на логічно необхідні істини розуму. Тому пізнання світу не може бути зведене до самих лише логічних міркувань, а істинні судження про нього – до суджень суто аналітичних.

Отже, основу світобудови, за Ляйбніцем, становить принцип вільної творчості, свободи. Бог творить світ вільно, хоча й відповідно до моральної необхідності, закону морального добра. Який із багатьох можливих світів привів до існування Бог, це ми наперед знати не можемо, навіть якби мали знання (поняття) всіх можливих світів, що містяться в його безконечному інтелекті. Логіка не може дати відповіді на це запитання. Для цього нам потрібна додаткова інформація. Аби проникнути у задум Бога, людина має здійснити емпіричні дослідження. Принцип емпіризму, таким чином, виявляється необхідним елементом наукового пізнання.

Насамкінець потрібно зазначити, що ці висновки Ляйбніца цілком відповідають християнській традиції, яка утворює основу всієї європейської культури, традиції, згідно з якою наш світ створено розумно й вільно. Ці дві обставини врешті-решт і становлять підґрунтя зазначених вище особливостей науки: опертя, з одного боку, на розум (логіку), а з іншого, на досвід. Зв'язок сучасної науки з цією традицією, хоч би як сама вона ставилася до нього, зберігає своє значення для неї. Про значення цього зв'язку, приміром, ідеться у статті Ю. Шрейдера (Шрейдер, 1998). Те саме можна сказати і про метафізичні засади науки, в тому числі властивий їй принцип досвідного пізнання. Цей принцип спирається на певні метафізичні припущення, завдяки яким набуває законного, філософськи обґрунтованого характеру. Метафізика Г. Ляйбніца є спробою такого обґрунтування.

3.5. Метафізика Г. Ляйбніца у світлі сучасної науки

Перш ніж розпочати розгляд означеної теми, потрібно зробити деякі зауваження. По-перше, метою цього підрозділу не є повний і систематичний виклад метафізики Ляйбніца. Про неї вже йшлося вище, крім того, існує чимало таких викладів, зокрема у працях Г. Г. Майорова (Майоров, 1973), І. С. Нарського (Нарский, 1972), Куно Фішера (Фишер, 2005), Д. Рутерфорда (Rutherford, 2006) та ін. Метою цього підрозділу є розгляд деяких принципів положень Ляйбніцевої метафізики під кутом зору сучасної науки, тих проблем, що є актуальними для неї сьогодні. По-друге, автор не є фахівцем у галузі сучасного природознавства, а тому наперед просить вибачення за можливі неточності у викладі цих проблем. Тим більше, що цей виклад має популярний характер і розрахований на читачів із гуманітарною освітою.

Як зазначає у своїй відомій праці Робін Коллінгвуд, у XVII ст. фізика і метафізика були об'єднані спільною справою, вони підходили одна одній, «як рукавиця до руки» (Collingwood, 1998, p. 361). Однак це твердження не можна поширити на метафізику Ляйбніца. Попри те, що сам німецький філософ розробляв своє вчення відповідно до потреб і проблем тогочасної науки, фізики і математики, його метафізичні й натурфілософські ідеї не збігалися з картезіансько-ньютонівською програмою дослідження природи. І це зрозуміло, адже Ляйбніц прагнув реабілітувати традиційну філософію, зокрема філософію Аристотеля, тоді як представники нової науки, зокрема Галілей і Декарт, будували цю науку на критиці аристотелізму. Ляйбніц намагався довести, що «реформована філософія може бути узгоджена з аристотелівською і не суперечить їй» (Лейбниц, 1982, с. 88). Ба більше, заявляв, що у книгах Аристотеля знаходить більше достоїнств, ніж у міркуваннях Декарта (Лейбниц, 1982, с. 86). Так само він із прихильністю ставився до платонівської філософії і схоластики. Таку позицію можна було б засудити як ретроградну, але опертя на традицію стало важливим чинником того, що Ляйбніцу вдалося побудувати філософське вчення, яке виявилось більш перспективним

із погляду подальшого розвитку науки. Хоча і сьогодні деякі положення його метафізики виглядають, м'яко кажучи, дещо дивними. Що вже казати про ті часи, коли повністю домінувала механіка І. Ньютона. Показовим у цьому плані є ставлення до метафізики Ляйбніца І. Канта, філософські погляди якого цілком відповідали принципам ньютонівської науки.

У своїй праці, присвяченій питанню щодо успіхів метафізики в Німеччині, він характеризує систему Ляйбніца як «якийсь чарівний світ» (Кант, 1966, с. 209). Коротко описуючи цю систему, він виокремлює головні її досягнення: «Закон тотожності нерозрізненого, закон достатньої підстави, система наперед установленної гармонії, і, нарешті, монадологія становлять те нове, що намагалися внести у метафізику теоретичної філософії Ляйбніца, а після нього Вольф» (Кант, 1966, с. 209). Однак учення Ляйбніца, на думку Канта, це – «найдивовижніша з усіх вигадок філософії» (Кант, 1966, с. 208). Цікаво, а що сказав би прибічник ньютонівської науки, дивлячись на сучасну фізику, побудови якої являють нам не менш дивовижний і зачарований світ, ніж усі «вигадки філософії». Ось як описує цей світ у своїй популярній книжці Майкл Талбот: «Дивні нові континенти, виявлені фізиками в глибинах атома, містили в собі набагато більше див, ніж відкриття Кортеса або Марко Поло, разом узяті. Цей новий світ інтригував передусім тому, що все у ньому суперечило здоровому глузду. Він більше нагадував чарівну країну, ніж продовження природного світу» (Талбот, 2008, с. 49). Отже, спробуємо порівняти ці два «чарівні світи».

Прагнення Ляйбніца реставрувати стару метафізику і повернути деякі, відкинуті новою наукою і філософією, її поняття, як-от поняття розумної (цільової) причини, поняття субстанційної форми тощо, було продиктоване не просто прихильністю до традиції або любов'ю до старовини. У невеликій праці «Нова система природи» він пояснює причини, які змусили його це зробити. Ляйбніц пише, що початкове захоплення класичною філософією і схоластикою у нього тривало недовго, адже воно змінилося захопленням математикою і новою філософією. «Мене захопила їх чудова манера пояснювати природу механічно... Але згодом, спробувавши заглибити принципи самої механіки, аби вказати підстави для законів природи, що пізнаються з досвіду, я побачив, що для цього не досить брати

до уваги одну лише *протяжну масу*, що необхідно ще вдатися до поняття *сили*, – поняття цілком доступного для думки, хоча воно і належить до царини метафізики» (Лейбниц, 1982, с. 272). Він також пише, що було захопився атомістичною теорією, але згодом зрозумів, що ця теорія не може дати «принцип істинної єдності», що атоми через свою матеріальність або протяжність не можна вважати реально неподільними (реальними одиницями). А тому, продовжує він, «довелося знову звернутися до *субстанційних форм* і, так би мовити, відновити їх репутацію» (Лейбниц, 1982, с. 272). Однак він не просто намагався увести в науковий обіг старе метафізичне поняття, він дає йому нову інтерпретацію, оскільки тлумачить його в термінах своєї динаміки, тобто як ту ж таки силу («природа цих форм полягає в силі»).

Поняття сили є вкрай важливим для науки. І як таке воно – цілком фізичне поняття. Вже І. Ньютон широко використовував це поняття у своїй механіці, центральний закон якої, закон всесвітнього тяжіння, базувався саме на понятті сили як причини механічних рухів. Проте природу цієї сили Ньютон так і не зміг пояснити, обмежившись лише математично сформульованим законом її дії. Ляйбніц, однак, прагнув зрозуміти цю природу, і саме таке прагнення змусило його вдатися до метафізики. Оскільки, на думку філософа, саме вона розкриває природу тих сил, якими визначаються усі фізичні процеси і математичні закони, що їх описують.

Отже, до метафізики він приходять через свою динаміку, головне поняття якої, поняття сили, слугує йому переходом від фізики до метафізики. Це поняття, на думку Ляйбніца, виводить за межі фізики, адже сили, про які йдеться, мають нефізичну природу, вони містять у собі «щось аналогічне свідомості і прагненню, і, отже, їх треба розуміти на кшталт того, як ми уявляємо собі душі» (Лейбниц, 1982, с. 272–273). Він навіть уводить поняття «живої сили» на противагу «мертвим силам», властивим механіці Декарта. Сила, згідно з Ляйбніцем, є головним атрибутом тілесної субстанції. Саме сила перетворює протяжну масу на субстанцію, здатну до активної дії і спротиву. Однак це означає, що серцевину матеріальних речей як таких субстанцій утворює деяка нематеріальна сутність, природу якої він детально описує в своїй монадології. Це означає, далі, що у пізнанні як окремих речей, так і природи в цілому, ми маємо брати до уваги

два її аспекти: те, що становить її зовнішній прояв, тобто матеріальна, фізична природа, і те, що становить її внутрішню сутність – нематеріальне, але діяльне (активне) начало. В онтологічному плані вони нерівноправні, адже перше залежить від другого, породжується ним, слугує його зовнішнім проявом.

Матеріальна природа, що є предметом фізичної науки, має, за Ляйбніцем, феноменальний характер, і, отже, не може вважатися чимось самодостатнім, таким, що може бути пояснене на власній основі. Із праці в працю, знову і знову Ляйбніц пояснює одну й ту саму думку: матеріальна природа, зведена до протяжності, всі механічні рухи цієї природи, а також їхні закони, не можуть бути пояснені на підставі їх самих. На цьому побудована критика механіцизму, критика фізикалізму і загалом натуралізму. Так, він погоджується, що багато речей у нашому світі може бути виведено з їхніх природних причин. І в цьому, до речі, покликання науки: давати всім явищам, навіть тим, що сприймаються як дива, суто природне пояснення, спираючись на закони природи і на підставі природних причин. Однак залишається питання про природу (походження) цих законів і про сутність самих цих причин. Люди ж, які «не відають ніяких інших речей, крім природних» (Лейбниц, 1982, с. 175), дати відповідь на ці запитання навряд чи спроможні. Адже ні простір, ні зміна цього простору (рух), ані матерія самі по собі не мають реальності. Вони не є чимось реальним, вони – лише феномени, хоча і добре обґрунтовані.

Уся фізична природа є таким феноменом. Візьмемо, до прикладу, матерію. Що таке матерія і в чому полягає її сутність? Ляйбніц не погоджується з Декартом, який ототожнив матерію із протяжністю або простором. Крім просторовості (суто геометричного елементу), матерія, вважає він, характеризується ще непроникністю, твердістю або властивістю антитипії¹⁸. Але звідки беруться ці властивості? Пояснити це на ґрунті протяжності неможливо. Але й на підставі діяльності ідеальних сутностей – теж не просте завдання. Адже, пояснює цю складність К. Фішер, перед Ляйбніцем стояло завдання показати, як монади, ці ідеальні сутності, «можуть конденсуватися

¹⁸ «Матерія є буття вторинно-протяжне, або таке, що крім протяжності або математичного тіла має і фізичне тіло, тобто спротив, антитипію, щільність, наповнення простору і непроникність» (Лейбниц, 1982, с. 97).

у щільні тіла» (Фишер, 2005, с. 357). Відповідь, яку дає Ляйбніц, полягає в тому, що кожна монада має певну межу, її діяльність обмежена. Власне, її індивідуальна визначеність і є такою обмеженістю. Однак саме тому, що монада є обмеженою діяльністю, вона й містить у собі принцип тілесності, принцип матеріальності. Межа – це затримка діяльності, що проявляє себе як деякий страждальний стан, або як пасивна сила. Прикладами такої «пасивної сили» і можуть слугувати непроникність матеріальних тіл, властива їм інерція, здатність чинити спротив. Кожна монада має в собі як активну, так і пасивну силу, специфічне поєднання яких утворює її неповторну індивідуальність. Пасивна сила, за визначенням Ляйбніца, і є принципом матерії, або тим, «що в філософських школах називають первинною матерією; від неї походить те, що тіло непроникне для тіла, і створює для нього перешкоду, а разом з тим наділене деякою, так би мовити, інерцією» (Лейбніц, 1982, с. 249). Отже, тілесна матерія з усіма її властивостями є породженням деякого динамічного начала, властивого речам, або, точніше, деяким аспектом цього начала.

Це положення може видатися дещо дивним, якщо дивитися на нього з точки зору класичної науки і властивого їй матеріалізму. Але вся ця метафізика виглядає зовсім інакше, якщо подивитися на неї з точки зору сучасної науки, зокрема квантової фізики. Згідно з цією фізикою, такі ознаки речовини, як непроникність, твердість тощо, є результатом (феноменом) надзвичайно інтенсивних динамічних процесів, що відбуваються всередині атома, в основі яких лежать «невидимі» й до кінця не зрозумілі сили, зокрема електромагнітна сила та сили ядерної взаємодії. Перед новою, субатомною фізикою від самого початку постали досить складні проблеми, пов'язані із будовою атома. Зокрема, це проблема твердості, непроникності фізичної речовини, що складається із атомів, а також фантастична стабільність самих атомів. Звідки береться твердість, якщо, згідно з планетарною моделлю Резерфорда, ці атоми складаються майже із порожнечі? Вся маса атому практично зосереджена у ядрі, яке у сто тисяч разів менше від самого атома. Електрони, що обертаються навколо атомного ядра, утворюють ледь помітну оболонку цієї фактично порожньої бульбашки. Звідки ж тоді твердість, щільність і непроникність? Вона є квантовим ефектом, зумовленим природою атома. Електромагнітні сили «прив'язують» електрони до ядра,

в результаті чого вони починають обертатися навколо нього із фантастичною швидкістю, яка досягає майже тисячі кілометрів на секунду. Цей інтенсивний рух і сприймається як жорстка, непроникна сфера. Хоча цей рух є радше коливанням, вібрацією на зразок стоячої хвилі. Проте маємо розуміти, що така усталена, стабільна форма є породженням надзвичайно інтенсивних динамічних процесів. У ядрі також відбуваються інтенсивні процеси, викликані силою ядерної взаємодії. Нейтрони і протони, зв'язані цією силою, утворюють набагато компактнішу і міцнішу структуру. І знову за рахунок фантастичних швидкостей замкнута у мікроскопічному просторі частинок. Отже, такі властивості атомів, з яких складається речовина, як щільність, твердість, фантастична стабільність, є результатом дії фізичних сил, природа яких до кінця не зрозуміла. Адже, може статися, що й вони є лише феноменами, або проявами деяких більш фундаментальних сил, пошуками яких і займається сучасна наука, зокрема, у своїх намаганнях побудувати єдину теорію поля.

Для сучасної фізики так звана матерія, яка утворювала першооснову фізичного світу в класичній науці, давно вже не є такою основою, вона трактується радше як певний ефект або результат складних енергетичних процесів. Згідно з відомою формулою А. Ейнштейна ($E = mc^2$), маса – лише певна форма енергії («живої сили», сказав би Ляйбніц). У потужних прискорювачах фізики-експериментатори спостерігають постійні перетворення енергії руху на матерію і навпаки. А фізики-теоретики ведуть мову про корпускулярно-хвильовий дуалізм, властивий усім фізичним об'єктам, згідно з яким речовина і поле є взаємопов'язаними аспектами фізичної реальності. Однак чим глибше вони проникають у суть цієї реальності, тим більше вона втрачає ознаки матеріальності, демонструючи свою нефізичну природу.

Дуже гостро питання щодо природи цієї реальності, як відомо, постало у квантовій механіці через так звану проблему вимірювання. Ця проблема полягає у принциповій неможливості абстрагуватися від спостерігача. Така неможливість впливала із принципової невизначеності, що панує на квантовому рівні. Ми не можемо, приріром, точно сказати про місцеположення або динамічні характеристики (швидкість, імпульс) електрона до того, як почнемо вимірювати ці характеристики. Причому, що точніше ми фіксуємо одну з них,

то невизначенішою стає інша (принцип невизначеності Гейзенберга). З цього випливає, що спостерігач своїми рішеннями (що і як вимірювати) і діями (сама процедура вимірювання) впливає на характеристики квантового об'єкта. Що собою являє реальність до акту вимірювання, квантова теорія описує за допомогою так званої хвильової функції (відомого хвильового рівняння Е. Шредінгера). Однак що стоїть за цими рівняннями, яку реальність описує математичний формалізм, було не зовсім зрозуміло. Можливою відповіддю на це запитання стала так звана копенгагенська інтерпретація, яку запропонували співробітники Копенгагенського інституту теоретичної фізики, Н. Бор і його колеги. На сьогодні це найпоширеніша інтерпретація, хоча фізики пропонували й інші. Згідно з цією інтерпретацією, хвилі, про які йдеться у рівнянні Шредінгера, не є справжніми фізичними хвилями, це – абстрактні математичні величини, які описують не стільки актуальне існування елементарних частинок, скільки ймовірність їх виявлення у певному місці з тими або тими характеристиками, це так звані хвилі ймовірності. Сам по собі атомний і субатомний світ, доводив Н. Бор, існує як безмежна кількість (поле) можливостей, що перекривають одна одну, і являє собою свого роду квантовий туман. І якщо ніхто не веде спостереження, то фізичної реальності у класичному розумінні цього слова просто не існує, або, точніше, її існування має імовірнісний характер. І лише спостерігач своїми діями надає цьому туману реальних рис. Унаслідок – хвильова функція «колапсує», і об'єкт локалізується у певному місці. Відбувається так звана редукція хвильової функції, результатом якої і є виникнення фізичної реальності у звичайному розумінні цього слова. Як зазначав В. Гейзенберг, введення у теоретичну фізику поняття ймовірності суттєво змінило наші уявлення про фізичну реальність, адже поняття «хвиль ймовірності» вводило дещо дивний вид цієї реальності, який перебуває десь посередині між можливістю і дійсністю. На думку видатного фізика, це поняття давало кількісний вираз аристотелівському поняттю потенції (Гейзенберг, 1989, с. 6).

Звісно, далеко не всі фізики погоджувалися з такою інтерпретацією. Попри ефективність самої теорії, основоположні постулати, на яких вона базувалася, викликали надзвичайно глибокі, інколи драматичні суперечки. Першим супротивником копенгагенської інтерпретації був сам Шредінгер, який шкодував, що взагалі увів поняття

хвилі, через яке у фізику увійшов концепт імовірності. Однак, можливо, найактивнішим її критиком був А. Ейнштейн, автор відомої теорії відносності, який не міг прийняти висновок, що існування фізичної реальності визначається актом свідомості. Фізики запропонували чимало інших інтерпретацій, мета яких полягала в усуненні фактора свідомості з процесу актуалізації фізичної реальності (колапсу хвильової функції). Проте чимало видатних фізиків уважали, що парадокси квантової механіки не можуть бути розв'язані без урахування цього фактора. Такі відомі фізики, як Андрій Лінде, нобелівський лауреат Ю. Вігнер, Дж. Вілер доходили висновку, що саме свідомість становить, так би мовити, онтологічне осердя фізичної реальності, визначаючи її актуальне існування¹⁹. Фізика, як свого часу сказав М. Мамардашвілі, уперлася у свідомість. Хоча ані з фізичного, ані з філософського погляду не було зрозумілим, яким чином свідомість може бути елементом цієї реальності або визначати її. Звичайно, ми не можемо вдаватися у деталі всіх цих дискусій, нам залишається лише сформулювати риторичне запитання: наскільки дивною на їхньому тлі виглядає «філософська вигадка» Ляйбніца про деяку нефізичну основу фізичної природи, сутність, що містить у собі «щось аналогічне свідомості і прагненню»? Цю думку можна також сформулювати і як певне твердження: у своїх намаганнях розкрити природу фізичної реальності квантова фізика зіткнулася з чимось таким, що фізичною реальністю вже не є і може бути віднесене до відомства метафізики. Про що, власне, і писав Ляйбніц.

Можливо, одним із найдивніших із погляду здорового глузду і класичної (ньютонівської) науки був такий важливий елемент метафізики Ляйбніца, як принцип або теорія наперед установленної гармонії. Сам філософ надавав їй великого значення, виокремлюючи цей принцип серед інших положень своєї філософії. Цей принцип був покликаний розв'язати так звану психофізичну проблему, яку філософи отримали у спадок від дуалістичної метафізики Декарта. Протиставивши матерію і свідомість, дух і матеріальну природу, картезіанська метафізика, як відомо, зіткнулася з неможливістю пояснити, яким чином ці сутності можуть поєднуватися або взаємодіяти. Оказіоналісти стверджували, що, насправді, такої взаємодії немає,

¹⁹ Історія створення квантової механіки, її головні ідеї, а також місце свідомості у квантовій теорії добре викладені у книжці М. Б. Менського (Менский, 2005).

що вплив душі на тіло або тіла на душу є чимось позірним. За видимим причинним зв'язком між ними стоїть діяльність першопричини, тобто Бога. А тому кожний факт такого зв'язку є чимось на кшталт чуда. Теорію окаяніалістів Ляйбніц називав концепцією «безперервного наглядача». І, прагнучи обійтися без цього «безперервного чуда», запропонував, натомість, «концепцію природної узгодженості двох субстанцій – такої, яка існує між двома годинниками з точним ходом» (Лейбніц, 1982, с. 321). Ніякого фізичного зв'язку між ними, і в цьому він погоджувався із Мальбраншем, насправді не існує. А тому всі спроби якось обійти або усунути парадокси, що виникають у разі такого зв'язку, марні. І складність не тільки в тому, що з метафізичного погляду не можна пояснити взаємодію несумісних за своєю сутністю субстанцій (як непротижна душа може контактувати або діяти на протяжне тіло?). Складність полягає також у тому, що і з фізичного погляду така взаємодія неможлива, адже суперечить законам природи, таким як закони збереження. Навіть якщо припустити, що якимось дивом непротижна душа здатна спричинювати рух матеріального тіла, це означало б порушення закону збереження кількості руху²⁰. Не рятує, переконаний Ляйбніц, і спроба картезіанців обійти це утруднення посиланням на те, що душа не породжує новий рух у тілі, а лише змінює його напрям.

Отже, ані з метафізичного, ані з фізичного погляду причинний взаємозв'язок між ними неможливий. Насправді, доводить німецький філософ, є лише певна узгодженість дій, зумовлена спільним походженням. Усі монади, і ті, з яких складається тілесна природа, і ті, що є душами, тобто єднальними центрами для органічних утворень, всі вони є божественними створіннями. Але, створюючи цей світ, Бог гармонізував усі його елементи, неначе припасував їх один до одного. Створюючи кожну з незчисленної кількості простих субстанцій-монад, він узяв до уваги й усі інші, налаштував їх так, щоб без жодного реального зв'язку вони діяли узгоджено, неначе цей зв'язок і справді є. Принаймні, на феноменальному рівні ми його

²⁰ До речі, це – одне з вагомих утруднень, через яке сучасна фізика попри всі бажання не може визнати вплив свідомості на фізичну реальність, наполягаючи, що єдино можливими причинами, якими вона визначається, є природні, або фізичні причини.

спостерігаємо. Але на метафізичному рівні (реально) існує лише їхня узгоджена дія. На думку Ляйбніца, «справжній посередник між тілом і душею – наперед установлена гармонія» (Лейбниц, 1982, с. 332).

Однак цей принцип має набагато ширше значення. Він допомагає пояснити не тільки видимий зв'язок душі й тіла, а й загальний зв'язок усіх речей. Принцип наперед установленої гармонії дає змогу узгодити плюралістичне трактування субстанційних основ світу з уявленням про його цілісність. Для Ляйбніца «світ – це упорядковане ціле (κόσμος)» (Лейбниц, 1982, с. 235). Попри замкненість монад на самих себе, попри те, що вони як індивідуальні субстанції існують окремо від інших, усі вони щільно підігнані одна до одної. Як окремі одиниці буття вони разом з тим утворюють деякий безперервний ряд і являють собою одне, гармонійно збудоване ціле. Причому треба взяти до уваги, що це – динамічне ціле, оскільки монади через властиві їм прагнення і діяльність увесь час змінюються. А, отже, увесь час змінюється і загальна конфігурація світу, зберігаючи при цьому гармонійну єдність своїх частин. Джерелом такої гармонії, як зазначено, є спільне походження, той факт, що всі окремі елементи світу є породженням єдиної причини, Бога²¹, а також те, що, не маючи реального зв'язку монади, тим не менш, пов'язані ідеально. Всі вони у своїх уявленнях відображають, відтворюють усю нескінченну складність природи. Кожна з них є «живим дзеркалом» універсуму. Світове ціле, так би мовити, ідеально представлене в тих уявленнях, якими живе кожна монада або душа, в тій інформації, носієм якої вона є. Зокрема, способом, яким ціле представлене на рівні його частин, або окремих елементів, слугує цільова причина, мета, якою визначаються прагнення кожної окремої монади. Як зазначає В. В. Соколов у вступній статті до першого тому творів Г. Ляйбніца, цільова причинність є необхідною категорією при осмисленні цілісності об'єкта (Соколов, 1982). Звідси можемо зробити висновок, що вся метафізика та її принципи, необхідність яких у науковому пізнанні природи доводить Ляйбніц, пов'язані з розумінням цієї природи як деякої цілісності.

²¹ Така досконала узгодженість між субстанціями, що не мають ніякого спілкування між собою, пояснює свою думку Ляйбніц, «може походити лише від загальної причини» (Лейбниц, 1982, с. 280).

У сучасній науці проблема цілісності набула особливої гостроти у квантовій теорії через так звану проблему нелокальності. Квантова фізика демонструє холистичне розуміння реальності попри те, що, згідно з цією теорією, фізична реальність на її фундаментальному рівні складається із дискретних елементів (квантів). Якщо звернутися до історії цього питання, то початком її була спроба А. Ейнштейна довести неповноту квантової теорії, показати, що всі її парадокси є результатом деяких неврахованих параметрів. Разом зі своїми колегами (Подольським і Розеном) він запропонував уявний експеримент, який мав би продемонструвати правильність такого погляду. Вони використали один із висновків квантової теорії, аби показати її теоретичну неспроможність. Цей висновок полягав у тому, що дві частинки, приміром фотони, утворені в результаті деякої квантової події, зберігають між собою зв'язок (перебувають у стані суперпозиції) незалежно від відстані, на яку вони можуть розлетітися. І якщо ми якимось чином змінимо параметри однієї з них, друга має також відповідним чином змінитися, причому миттєво. Однак це неможливо, оскільки суперечить фундаментальним принципам теорії відносності, згідно з якою передання будь-якого сигналу не може відбуватися швидше за швидкість світла. Те, що випливає з квантової теорії, на думку Ейнштейна, є явищем «примарної далекодії». Згодом учений Дж. Белл, проаналізувавши цю ситуацію, запропонував теорему, в якій показав, що висновки квантової теорії є правильними: між квантовими об'єктами існує деякий нелокальний зв'язок, тобто елементарні частинки, пов'язані між собою у процесі виникнення, зберігають цей зв'язок незалежно від простору і часу, що їх розділяє. Однак цей зв'язок не фізичний, а інформаційний. Вони неначе «знають», що відбувається з кожною з них. Із розвитком експериментальної техніки виникла можливість відтворити уявний експеримент Ейнштейна на практиці. У 1982 р. французьким фізиком Алену Аспекту, Жану Далібару і Жерару Роже вдалося експериментально підтвердити висновки Дж. Белла. Згодом цей експеримент було повторено багато разів із використанням складнішої і точнішої техніки, але результат був той самий: «сплутані» (поєднані деякою квантовою подією) частинки зберігають нелокальний зв'язок між собою. Це стало підставою для загального висновку: оскільки всі частинки в природі постійно взаємодіють, нелокальність є загальною властивістю цієї природи.

Такий висновок видається цілком правомірним, якщо, приміром, подивитися на цю ситуацію з точки зору загальноприйнятої на сьогодні космологічної теорії «великого вибуху», згідно з якою наш фізичний світ виник із деякої надзвичайно щільної частинки в результаті вибуху і подальшого розширення (розлітання) утвореної таким чином величезної маси матеріальних об'єктів (фотонів, елементарних частинок, атомів). Попри величезні простори, що їх у подальшому розділили, між ними має зберігатися нелокальний зв'язок. Попри їх розділеність як елементів матеріальної реальності, всі вони десь на квантовому рівні мають утворювати деяку скоординовану цілісність. На глибинному рівні, за межами звичайних кордонів простору і часу все у цьому світі має бути взаємопов'язано. Аналогічний висновок зробив учень А. Ейнштейна Д. Бом, який висунув ідею щодо існування у фізичному світі деякого «прихованого», або імплікативного порядку, виявленням якого є наш видимий світ («явний порядок»). Із таких уявлень про природу фізичної реальності народилась «голографічна теорія Всесвіту» Д. Бома. Згідно з цією теорією, всю нашу звичну для чуттєвого сприйняття реальність, матеріальний світ, у якому ми живемо, можна уявити як надзвичайно складну ілюзію, або проекцію якоїсь прихованої, але більш фундаментальної реальності. Так само, як голографічне зображення тривимірного об'єкта є лише проекцією інформації, записаної на пласкій пластині. Отже, наш фізичний світ, згідно з цим поглядом, є феномен, хоча, як сказав би Ляйбніц, добре обґрунтований.

«Голографічна теорія» також вказувала на цілісність світу, всі частини якого всупереч уявленням класичної (ньютонівської) фізики не є незалежними об'єктами, з яких складається світове ціле, а є елементами цього цілого. Причому ціле тут розглядається як первинна реальність. Особливістю голограми, як відомо, є те, що її не можна розділити на окремі фрагменти. Скільки б ми не ділили пластину, на якій вона записана, кожна її частина буде носієм інформації про ціле. Ціле, так би мовити, представлене в кожному найдрібнішому фрагменті голограми. До аналогії фізичної реальності з голограмою Д. Бома спонукали, крім іншого, і власні дослідження, зокрема властивостей плазми. Плазма – це газ, що складається з величезної кількості електронів і позитивно заряджених іонів. Досліджуючи поведінку електронів, він помітив, що вони, перебуваючи у плазмі, не поведуться

як незалежні об'єкти, а стають частиною колективного цілого. Здавалося б, хаотичний рух цих частинок набував організованого і скоординованого характеру. Плазма починала поводитися як жива істота, адже всі її частинки узгоджено рухались, немовби знали, що робить решта. Такі квазіживі утворення Д. Бом назвав плазмонами. За своєю природою вони дуже нагадують складні субстанції Ляйбніца, що утворюються із простих субстанцій – монад. Основу органічної цілісності таких складних субстанцій, як зазначено вище, утворюють скоординовані, узгоджені дії цих монад, поєднаних ідеальним (інформаційним) зв'язком. Рух складних субстанцій Ляйбніц порівнював із рухом стайки рибок, або рухом отари овець. Але можемо зробити й більш загальний висновок: дивна теорія наперед установленної гармонії Ляйбніца якимось дивним чином кореспондується з не менш дивними теоріями сучасної фізики. Досить неозброєного ока, щоб побачити тут певну аналогію.

Але, повертаючись до теорії Д. Бома, треба визнати, що більшість фізиків зустріла її досить насторожено. Визнаючи глибину і теоретичну перспективність його ідей, вони тим не менш сприйняли його теорію як недостатньо переконливу і з фізичного погляду некоректну. Можливо, однією з причин такого скептичного ставлення було те, що теорія Бома поставила під сумнів фундаментальний для фізики, взагалі природничої науки принцип онтологічного і методологічного натуралізму. Важливим наслідком цього принципу є ідея каузальної замкненості фізичного світу, суть якої в тому, що будь-яка подія у цьому світі може мати лише фізичні причини. Отже, місця для нефізичних причин тут бути не може. Але теорія Бома саме на такі «нефізичні» причини і вказує. На цю обставину, зокрема, звернув увагу нобелівський лауреат із фізики Брайан Джозефсон. У переказі автора вже цитованої книжки Майкла Талбота, він переконаний, «що бомівський імплікативний порядок може колись привести Бога і Душу в царину науки» (Талбот, 2008, с. 75). Але такі нефізичні причини і сутності несумісні з тим протиставленням або розмежуванням між душею і тілом, розумом і матерією, яке запанувало в науці ще з часів Декарта. Саме через це академічна наука досить скептично поставилась і до спроб У. Дембські, одного з авторів проекту, відомого як «Intellegent Desing», повернути у науковий обіг

поняття «розумної причини»²². Саме з цієї причини фізики намагаються всіма можливими і неможливими способами якось усунути або обійти і так званий *антропний принцип*, покликаний розв'язати низку проблем, з якими зіткнулася сучасна космологія.

Антропний принцип запропонував Б. Картер, як відповідь на досить складну космологічну проблему. Йдеться про взаємозв'язок структури видимого світу, тобто світу, який ми спостерігаємо, з деякими фундаментальними фізичними величинами, або константами, такими, як маса електрона, маса протона тощо. Було з'ясовано, що структура нашого світу залежить від надзвичайно тонкого налаштування цих величин. Досить найменшої їх зміни, щоб ця структура радикально змінилася: приміром, у ньому не змогли б існувати атомні ядра, самі атоми та їх сполучення (молекули), не змогли б утворитися зірки та їх скупчення – галактики, не з'явилися б живі істоти, а згодом і свідомість, за допомогою якої ми спостерігаємо цей світ. Як пояснити цю налаштованість? Згідно з антропним принципом, вирішальну роль у такому поясненні має відіграти сам факт існування у світі спостерігача. Або інакше, фізичні параметри Всесвіту якимось чином пов'язані з умовами, що допускають існування наділеної свідомістю людини. Антропний принцип має декілька формулювань. Розрізняють слабкий і сильний його варіанти. Слабкий лише констатує, що світ є таким, яким він є. На відміну від слабого варіанта, сильний додає до простої констатації факту модальність належності: Всесвіт і, отже, фундаментальні параметри, від яких він залежить, має бути таким, щоб у ньому з'явилися спостерігачі.

Сильний антропний принцип викликав справжню бурю суперечок. І це зрозуміло, адже, як зазначає В. В. Казютинський, у його структурі крім суто наукового (фізичного) рівня надзвичайно потужно виявив себе рівень філософсько-світоглядний і навіть теологічний (Казютинський, 1996)²³. Світ надзвичайно складний, а його частини настільки тонко підлаштовані одна до одної, що неможливо уникнути висновку про існування деякого вищого розуму. Саме такий висновок зробили багато дослідників, зокрема відомий британський астроном Ф. Гойл. Слід зазначити, що подібні висновки

²² Див. (Dembski, 2004).

²³ У своїй праці В. Казютинський дає детальний аналіз антропного принципу, різних його варіантів, а також характер дискусій навколо нього.

спираються на досить серйозні наукові розрахунки. Такі розрахунки, зокрема, наведено у праці відомого російського вченого І. Л. Розенталя (Розенталь, 1996), в якій було зроблено аналіз різних сценаріїв еволюції світу залежно від зміни лише чотирьох фізичних констант: маси протона, маси нейтрона, маси електрона та фізичної величини, що характеризує взаємодію заряджених частинок. Цей аналіз показав, що незначна зміна кожної з них призводить до суттєвого збіднення фізичного світу і неможливості існування в ньому не тільки таких складних форм, як біологічне життя, а й навіть більш-менш складних (важких) елементів. Відома нам таблиця Менделєєва у цих (інших) світах стає неможливою. Висновок, який робить із свого аналізу вчений, полягає в тому, що наш світ за своїм фізико-хімічним багатоманіттям унікальний. У певному сенсі, вказує він, наш Всесвіт найдосконаліший із усіх світів. Аби надати антропному принципу суто фізичного змісту, І. Л. Розенталь пропонує переформулювати його як принцип доцільності. Але ж доцільність, уведена в наукову теорію, загрожує основоположним принципам фізичної науки не менше, ніж посилання на Вищий розум. Недарма творці нової науки вели невтомну боротьбу з цільовими причинами, намагаючись очистити наукове мислення від будь-яких впливів метафізики.

Однак без опертя на метафізику, доводив у своїх працях Г. Ляйбніц, наука не здатна пояснити ані природу своїх законів, ані чому наш світ має саме таку фізичну структуру. Існує безліч логічно несуперечливих і, отже, можливих світів. І кожний із них можна описати за допомогою певних математичних рівнянь. Будь-яку довільно нанесену на поверхню сукупність точок, пояснює свою думку філософ, можна з'єднати геометричною лінією, для якої можна знайти певне правило. Але чому саме таку конфігурацію має наш світ і чому саме такі математичні рівняння його описують? Г. Ляйбніц вважає, що тут можливі дві альтернативні відповіді: або ця конфігурація є випадковою ²⁴, або у світі діє деякий нефізичний принцип, «принцип найкращого», пов'язаний з участю у справах нашого світу Бога, та його

²⁴ За досить грубими підрахунками І. Л. Розенталя, імовірність випадкової реалізації того сценарію, за яким з'явився наш «прекрасний Всесвіт», дорівнює 10^{-6} , а якщо врахувати додаткові фактори, фактично дорівнює нулю.

вільним вибором. З усіх можливих світів Бог обирає найкращий, оскільки, сам будучи найдосконалішою істотою, він прагне досконалості в усьому. Звідси відоме філософське твердження Ляйбніца: ми живемо в найкращому із світів. Твердження багато разів осміяне, але, якщо придивитися до нього уважніше, досить нетривіальне. Особливо з огляду на ті проблеми сучасної науки, про які йшлося вище, а також на той зміст, який Ляйбніц вкладає у цей принцип. Пояснюючи свою думку, він пише, що «Бог обрав найдосконаліший світ, тобто такий, який водночас найпростіший за задумом (*en hypotheses*) і найбагатший явищами» (Лейбниц, 1982, с. 130). Він порівнює Бога із вправним автором, «який включає найбільший зміст у можливо найменший обсяг» (Лейбниц, 1982, с. 129). Отже, принцип найкращого завжди реалізує найбільш місткий ряд, він означає поєднання простоти засобів із багатством цілей. Саме цим пояснюється, чому світло рухається по прямій, а вода у вільному стані збирається у кулю²⁵. Саме цим пояснюється, чому з усіх можливих сценаріїв виникнення нашого світу реалізувався такий, що забезпечив найбільше фізико-хімічне і біологічне розмаїття і, нарешті, появу такої досконалої і багатоманітної у своїх проявах істоти, як людина²⁶. Істоти, яка здатна спостерігати і пізнавати цей світ. Метафізика Ляйбніца, отже, дає цілком зрозуміле і просте тлумачення антропного принципу. Принципу, який сучасна фізика вимушена була сформулювати, але з яким так і не змогла змиритися. Все сказане, однак, не означає, що саме метафізика Ляйбніца має претендувати на роль філософської основи сучасної науки. Сказане лише означає, що ця метафізика виявилася суголосною із її проблемами. Сказане також означає, що сучасна наука потребує серйозного переосмислення своїх філософських основ, а метафізика Ляйбніца може стати їй у цій справі у пригоді.

²⁵ «Подібно до того, як рідини самі собою збираються у сферичні краплини, так і в природі світу здійснюється найбільш місткий ряд» (Лейбниц, 1982, с. 235).

²⁶ Якщо подивитися на еволюцію нашого світу з погляду тих критеріїв досконалості, які запропонував Ляйбніц, то поява людини як духовної істоти з фантастичним багатоманіттям її культурного і духовного життя стає неминучою, адже, як зазначає філософ, «найдосконаліші з усіх істот, що займають найменший простір... – це духи» (Лейбниц, 1982, с. 129). Можна припустити, що Бог, вичерпавши можливості матеріального, фізичного світу, перевів подальшу еволюцію, спрямовану на досягнення найбільшої досконалості, в царину свідомого, духовного життя.

3.6. Тест А. Тюрінга і «робот» Р. Декарта ²⁷. Проблема штучного інтелекту

Рене Декарт і Алан Тюрінг – видатні особистості, що мали вирішальний вплив на розвиток європейської цивілізації. Р. Декарт стояв біля витоків наукової революції XVII ст. Він – один із творців сучасної (модерної) науки, видатний математик, механік, оптик, фізіолог, філософ, праці якого значною мірою сформували образ класичного природознавства і визначили напрям його подальшого розвитку. А. Тюрінг стояв біля витоків сучасної інформаційної революції, мав вирішальний вплив на формування сучасного, наскрізь комп'ютеризованого світу. А. Тюрінг не тільки заклав теоретичні основи всієї комп'ютерної техніки, а й був автором одного з перших швидкодійних комп'ютерів Pilot ACE. Відомі численні праці А. Тюрінга в галузі інформатики, розпочаті ним проекти щодо створення квантових комп'ютерів, комп'ютерних моделей штучних нейронних мереж, досліджень структури ДНК, а також програма створення штучного інтелекту ²⁸. В 1999 р. журнал «Time» назвав А. Тюрінга серед найвпливовіших людей XX ст.

Якщо коротко окреслити досягнення британського вченого в галузі інформатики, то це передусім так звана універсальна машина Тюрінга, що стала теоретичною моделлю для створення всіх сучасних, побудованих на комп'ютерній основі пристроїв. Усі відомі сьогодні комп'ютери, всі ці десктопи, ноутбуки, планшети, електронні книги, смартфони, засоби мобільного зв'язку, без яких годі уявити життя сучасної людини, усі вони є результатом природної еволюції теоретичної машини Тюрінга. Другим важливим напрямом творчої діяльності британського вченого було застосування комп'ютерної техніки в біології, зокрема в моделюванні нейронних структур мозку людини. І, нарешті, започаткована А. Тюрінгом програма створення таких, що думають, або розумних машин, яка пізніше отримала

²⁷ Уперше надруковано: Наукові записки НаУКМА. Т. 192. Філософія і realіe-знавство. Київ, 2017. С. 8–17.

²⁸ Творчий шлях А. Тюрінга, його теоретичні здобутки та ідеї детально викладено у праці Рафаела Лагос-Белтра (Лагос-Белтра, 2015). У своєму описі цих ідей ми значною мірою спиралися саме на цю працю.

назву «штучного інтелекту» (ШІ). Люди з давніх часів намагалися перекласти на машини частину своєї роботи. З часом машини ставали дедалі складнішими: і не тільки фізичну, а й певні аспекти інтелектуальної праці вдалося перекласти на їхні потужні плечі. Створення комп'ютерної техніки відкрило нові, небачені раніше перспективи.

Дослідження в цьому напрямі були найскладнішою і найважливішою частиною творчості А. Тюрінга. Ще працюючи в Манчестерському університеті, він поставив перед собою мету створити машину, здатну виконувати завдання, для розв'язання яких людина використовує розум. Зокрема, йшлося про створення машин, здатних грати в шахи, перекладати тексти з однієї мови на іншу, доводити математичні теореми тощо. Інакше кажучи, йшлося про моделювання розумової діяльності людини. Основу цієї програми становила так звана комп'ютерна метафора, або уявлення про те, що мозок людини працює як комп'ютер, або є машиною Тюрінга. Такому уявленню сприяли власні дослідження вченого, а також досягнення у галузі нейрофізіології та інших наук. Зокрема, погляди А. Тюрінга збігалися з ідеями нейропсихолога і кібернетика У. Мак-Калоха, а також логіка і математика У. Піттса. Згідно з їхньою концепцією, діяльність мозку, а отже і розумну поведінку людини можна пояснити зв'язками, що виникають між нейронами в її голові.

Спираючись на ці концепції, А. Тюрінг намагався дати тлумачення поняттю «розум» у термінах інформатики. Психологічною основою цих зусиль слугував так званий біхевіористський (поведінковий) підхід. Британський учений виходив із положення: хоча машини й не є розумними в людському сенсі, але вони здатні поводитися так, неначе вони наділені розумом, або інакше, їхні дії можуть мати розумний характер. Але якими є критерії такої розумності, яким чином можна визначити, наскільки розумно поводить себе машина?

У 1950 р. А. Тюрінг опублікував працю «Обчислювальні машини і розум» («Computing machinery and intelligence»), в якій описав іспит на «розумність», відомий сьогодні як тест Тюрінга. Суть цього тесту, якщо коротко, полягає в тому, що машину, поведінку якої мають оцінити, розташовують в одному приміщенні, а людину, яка проводить цей іспит, – в іншому. Людина і машина можуть спілкуватися між собою за допомогою певних технічних засобів, приміром, клавіатури

і монітора. Вважають, що машина пройшла тест на розумність (її дії можна вважати розумними), якщо у процесі такого спілкування людина не зможе визначити, хто був її візаві: механічний пристрій або інша людина. Машина, наприклад, може отримати завдання перекласти текст. І якщо людина або навіть група фахівців із філології не зможуть встановити, хто автор перекладу, це означатиме, що поведінка машини з інтелектуального боку нічим не відрізняється від поведінки людини. Сам А. Тюрінг запрограмував комп'ютер, який назвав *Madam*, на написання любовних листів. Він мав послідовників. Дж. Вейзенбаум (Массачусетський університет) розробив комп'ютерну програму *Elisa*, яка мала імітувати поведінку лікаря-психотерапевта під час попереднього опитування пацієнта. Однак це була радше пародія на таку поведінку, ніж її справжня імітація. І хоча перші спроби були не досить переконливими, А. Тюрінг вважав, що розвиток інформатики і комп'ютерної техніки згодом дасть позитивний результат. За прогнозом вченого, комп'ютери мали пройти його тест до 2000 р. Послідовники Тюрінга вважають, що таким успішним тестом можна вважати, наприклад, шахову партію між Гарі Каспаровим і комп'ютером *Deep Blue*. І хоча Гарі Каспаров знав, що змагається з комп'ютерною програмою, сам факт того, що вони грали на рівних, можна вважати успішним тестом на розумність.

Хоч там як, але тест Тюрінга відкрив у наукових колах дебати щодо невирішених питань, які стосувалися мозку людини, а також щодо принципової можливості створення наділених розумом машин. Багато з них і досі залишаються без відповіді. Серед них, зокрема, таке: якщо машина буде здатна пройти тест Тюрінга, чи означатиме це, що в неї є свідомість, подібна до людської? Або ж її процесор працюватиме, симулюючи розумну поведінку людини, без участі такої свідомості? Як відомо, серед прибічників ШІ утворилося два табори: прибічники сильного ШІ, котрі вважають, що колись машини таки зможуть думати як людина, і прибічники слабкого ШІ, які вважають, що комп'ютери можуть моделювати лише певні сторони людського розуму. Відповіді на ці запитання залежать від більш фундаментальних проблем, зокрема й таких, що виходять за межі інформатики і комп'ютерної науки. І першою серед них є питання про природу людського розуму. А. Тюрінг у своєму тесті елегантно обійшов це питання. Але без відповіді на нього залишається незрозумілим:

що, власне, ми збираємося моделювати? Окремі функції розуму чи розум як такий?

Прибічники сильного ШІ вважають, що з розвитком комп'ютерної техніки машини не тільки зможуть мислити як людина, штучний інтелект зможе навіть перевершити людський розум. Подолавши біологічні обмеження людського інтелекту, машинний розум зможе піднятися на вищий порівняно з людиною рівень, набути згодом вселенського, космічного масштабу. Що це дасть людині? Фантазія підказує тут різні варіанти. Одні пов'язують із цим остаточне розв'язання всіх наших проблем, з якими так і не зміг упоратися людський розум, аж до здобуття людиною жаданого безсмертя (Tipler, 1995). Інші вбачають у цьому страшну небезпеку для людини: перетворення її на раба машинного інтелекту або цілковите знищення людини і всього живого як відпрацьованого матеріалу у процесі космічної еволюції.

Однак перед тим, як розглядати всі ці фантастичні сценарії майбутнього, треба все ж таки зрозуміти, чи здатна машина відтворювати не лише окремі функції розуму, а й сам цей розум. Скажімо, для того, щоб підкорити собі людину, машина повинна не лише мати здатність швидко міркувати (обробляти певні масиви інформації), а й мати волю («волю до влади»). Щоб перебрати на себе роль суб'єкта космічної еволюції, вона повинна мати внутрішні стимули для такої еволюції, деяке прагнення або мету. Прибічники сильного ШІ вважають, що всі ці аспекти свідомої діяльності (феномени свідомості), про які так полюбляють говорити філософи, насправді є лише породженням матеріального носія свідомості – мозку. А тому досить створити комп'ютерну модель цього мозку, відтворити за допомогою певних програм функціонування нейронних мереж, як усі ці феномени з'являться самі собою. Як це, наприклад, сталося з роботом Чаппі, персонажем фантастичного фільму Ніла Бломкампа. А якщо і не з'являться, то це не так уже й важливо. Адже справжнє моделювання розумової діяльності має відбуватися на фундаментальному, а не феноменальному рівні. Залишимо ці «феномени» (всі ці почуття, емоції, воління, прагнення і переживання) людині, а технічний прогрес піде далі, аж до створення вищого розуму.

Однак що вважати тут фундаментальним (філософ сказав би субстанційним) рівнем? Чи справді розум є лише породженням мозку?

Чи можна, моделюючи роботу цього тілесного органу, змоделювати роботу мислення людини, відтворити її свідомість? І навіть якщо розум є лише продуктом діяльності мозку, то чи можна вважати слухним твердження, що наш мозок є машиною Тюрінга, що він працює як обчислювальна машина? Отже, маємо два важливі запитання, без відповіді на які ми не зможемо далі обговорювати перспективи ШІ, а також його роль у житті людини. Перше з них має явно виражений філософський зміст. Друге має суто наукове значення і, отже, потребує спеціальної розмови. Наразі пошлемося на працю Дж. Гокінса, дослідника, який поєднав активну участь у створенні сучасної комп'ютерної техніки з дослідженнями головного мозку людини і який переконливо показав, що мозок і комп'ютер – фундаментально різні речі (Хокинс, & Блексли 2007).

Що ж до першого питання, то звертаючись із ним до філософії, ми можемо назагал отримати три відповіді²⁹. Перша, власне, та, яку сповідує вся сучасна наука, а саме: розум людини, її свідомість цілком залежать від мозку, вони є лише проявом його діяльності. Це – матеріалістична і моністична теорія, згідно з якою розум або свідомість не мають власної онтології і є лише епіфеноменом щодо їх матеріального носія. А тому саме мозок є тією фундаментальною реальністю, якою визначається розумна поведінка людини. Другу відповідь сформулював ірландський єпископ Дж. Берклі. Вона теж моністична, але прямо протилежна першій. Згідно з Берклі, мозок людини, як і будь-яка матеріальна річ, не має власного буття, він – лише аспект діяльності розуму, певне уявлення, створюване мислячим духом (свідомістю). Це – суб'єктивно ідеалістична точка зору. І нарешті, третя відповідь, яку запропонував Р. Декарт. Це – дуалістична теорія, згідно з якою розум людини, так само, як її тіло, і мозок також, має самостійне (субстанційне) буття. Як окремі субстанції розум і тіло протилежні, проте в людині вони щільно пов'язані і взаємодіють між собою. Причому саме розум, впливаючи через мозок на людське тіло, надає людській поведінці специфічних рис, які ми кваліфікуємо як розумність. Цікаво, що Р. Декарт за 300 років до А. Тюрінга запропонував тест на таку розумність, багато в чому подібний до тесту Тюрінга, але водночас і принципово відмінний від нього.

²⁹ Насправді таких відповідей набагато більше. Автор свідомо вдається тут до певного спрощення і схематизації.

Саме тому є сенс порівняти ці два підходи і спробувати зважити отримані на їхній основі висновки.

Свій тест на розумність Р. Декарт запропонував у вигляді уявного експерименту на сторінках відомої праці «Міркування про метод», що була опублікована у 1637 р. У філософській літературі цей уявний експеримент має назву «робот Декарта». Суть його полягає в тому, що ми можемо уявити собі механічну подобу людини, машину, яка матиме подібність до людського тіла й буде здатна наслідувати людську поведінку. Ця машина зможе не тільки рухатися як людина, а й вимовляти слова, реагувати на ту чи ту тілесну дію щодо неї. Щодо принципової можливості створити таку машину у Декарта не було сумніву, адже, з одного боку, механістична філософія самого Декарта вимагала розглядати будь-яке живе, зокрема людське тіло, як автомат, як більш-менш складну машину, а з іншого, Декарт посилався на майстерність людини і реальний досвід створення таких автоматів. Як відомо, на той час механічне мистецтво було надзвичайно розвинуте і майстри часто дивували публіку софістично побудованими механізмами. Зрозуміло, що за 300 років, які минули з того часу, ця майстерність неймовірно зросла. Сьогодні нікого не дивують складні автомати, які виконують на виробництві різноманітні маніпуляції, не дивують роботи, які схожі на людину і вже сьогодні наближаються до тієї машини, яку пропонував уявити Р. Декарт. Дивує інше, а саме те, що французький філософ, значно випереджаючи свій час, зміг передбачити створення речей, які лише сьогодні починають входити у наше життя, надзвичайно складних машин, які з легкої руки чеського письменника К. Чапека отримали назву роботів. Зрозуміло, що уявний робот Декарта був побудований на іншій технічній базі. За часів Декарта не існувало електроніки або комп'ютерної техніки. Однак із принципового погляду суть та сама.

Отже, уявивши собі таку машину, яка відтворює (імітує) тілесну будову людини і властиву їй поведінку, чи матимемо ми надійні засоби, запитує Декарт, які б дали змогу відрізнити механічну подобу від справжньої людини. Порівнюючи уявний експеримент Декарта з тестом Тюрінга, відразу зазначимо, що мета у них різна. Тюрінг прагнув показати подібність машини і людини, яку він вбачав у розумності її поведінки. Декарт, навпаки, саме в розумі бачив принципову відмінність людини від будь-яких найскладніших машин.

Відповідаючи на порушене ним питання, він каже, що існує два надійні засоби встановити таку відмінність. Перший із них полягає в тому, що машини «ніколи не могли б користуватися ані словами, ані іншими знаками, поєднуючи їх так, як це робимо ми» (Декарт, 1950, с. 301). Другий полягає у тому, що, навіть якби такі машини виконували багато речей так само добре або, можливо, навіть краще, ніж ми, «вони неминуче не могли б виконувати ряд інших, завдяки чому з'ясувалося б, що вони діють несвідомо, лише через розташування своїх органів. Тимчасом як розум є знаряддям універсальним, яке може слугувати за будь-яких обставин, ці органи потребують деякого особливого розташування для виконання кожної особливої дії» (Декарт, 1950, с. 301). Запропоновані ним засоби, на думку Декарта, дають також змогу провести принципову різницю між людиною як розумною істотою і тваринами, позбавленими розуму. І головна особливість, через яку людина принципово відрізняється як від машин, так і від тварин, на думку Декарта, полягає саме в її розумі. Головний зміст аргументів Декарта полягає в тому, щоб показати, що зазначені ним особливості людської діяльності (використання мови, а також її універсальний характер) виникають не через тілесну будову людини (розташування її тілесних органів), а через наявність такого нетілесного органу, як розум.

Але розглянемо ці аргументи докладніше. На перший погляд, аргумент щодо мови видається не дуже переконливим, адже уявна машина Декарта здатна вимовляти слова і навіть подібно людині реагувати за допомогою слів на певні дії. Сучасна техніка давно вже перетворила фантазії філософа на реальність. Сьогодні нікого не дивують пристрої, наділені здатністю «говорити», ті самі роботи, обладнані синтезаторами мови, комп'ютери, здатні озвучувати письмові тексти тощо. Але, на думку Декарта, машина ніколи не зможе робити це так, як робимо ми: вона ніколи не зможе розташовувати слова у різний спосіб, «відповідно до смислу всього того, що буде сказано в її присутності, як це можуть робити найтупіші люди» (Декарт, 1950, с. 301). Ключовим словом тут є «смысл». На відміну від механічного копіювання людської мови, людина користується мовними знаками осмислено. Саме осмислений характер нашої мови надає їй певної гнучкості, здатності розташовувати слова у різний спосіб залежно від ситуації, використовувати різні лексичні форми

тощо. Ця здатність не залежить від наявності або відсутності тілесного органу. Скажімо, деякі птахи, доводить філософ, можуть вимовляти окремі слова. Той-таки папуга здатний копіювати людську мову, але саме папуга став символом бездумного говоріння. З іншого боку, люди, навіть позбавлені тілесних органів мови, дуже легко знаходять інші засоби спілкування. І коли деякі філософи кажуть, що тварини мають власну мову, яку ми просто не розуміємо, то, якби це було так, переконує Декарт, вони дуже легко знайшли б спосіб порозумітися з людьми. Насправді, не органів їм бракує, а розуму.

Ясна річ, у цих словах є велика частка перебільшення. Можна сперечатися з тим, що тварини цілком позбавлені розуму і не відрізняються від машин. Ті самі птахи, або той-таки папуга, попри всю свою славу бездумної істоти, мають досить розвинені розумові здібності. Але загальна думка зрозуміла: механічне копіювання мови принципово відрізняється від її осмисленого використання. Що, власне, і є однією з головних ознак наявності розуму.

Смисл є ключовим елементом у структурі людської психіки. Значення смислу для психології свідомості, приміром, всіяко підкреслював відомий психолог О. Н. Леонтьєв (Леонтьєв, 1975). Детальний аналіз поняття смислу можна знайти в одній із найкращих, на наш погляд, праць останнього часу, присвячених дослідженню царини суб'єктивного, – у монографії російського філософа Є. М. Іванова (Іванов, 2007). У західній філософії проблему смислу активно розробляли в рамках логічних досліджень, особливо у працях, присвячених проблемі побудови формалізованих мов. Уперше логічну теорію смислу запропонував Г. Фреге, в подальшому її розробляли такі відомі логіки і філософи, як Б. Рассел, Р. Карнап, В. Куайн, С. Кріпке та ін. Логічні дослідження мови привели до необхідності розрізняти такі її елементи, як знак, значення і смисл. Значення, або денотат – це річ, на яку вказує знак. Смисл у найширшому розумінні – спосіб, у якій це вказування відбувається. Було з'ясовано, що свого смислу окремі знаки або слова набувають лише у складі певного висловлювання або, навіть, у складі всього тексту, взятого в цілому. Так з'являється поняття контексту, в рамках якого тільки й можна говорити про смисл якогось терміна. Саме врахування контексту надає нашим словам осмисленого характеру. Дурень, який механічно повторює завчені слова, саме тим і відрізняється від розумної

людини, що не здатний враховувати той контекст, в якому він це робить. Відомою є російська казка про дурня, якого мати навчила вітати селян, що переносили лантухи з борошном, словами «таскать вам, не перетаскать», і який цими словами вітав людей, що несли труну з небіжчиком. Дурень тому й дурень, що не здатний розуміти значення (смысл) сказаних слів залежно від ситуації. Власне, про це й писав Декарт, вказуючи на те, що найпершою ознакою розумності є здатність враховувати контекст або ситуацію, в якій вимовляються слова.

Цікаво, що підтвердження думки філософа прийшло із зовсім, здавалося б, несподіваного боку, а саме, з боку мікробіології і генетики. Йдеться про працю відомого російського вченого П. Гаряєва (Гаряев, 2009), дослідження якого створили новий напрям у сучасній біології – хвильову генетику. Але перед тим ще кілька слів щодо осмисленості людської мови. Особливості осмисленого (свідомого) використання мови стають очевидними, якщо ми візьмемо до уваги такі її особливості, як багатозначність, метафоричність, або такі лінгвістичні явища, як синонімія і омонімія. Одну й ту саму ситуацію ми можемо описати різними словами – синонімами, але, з іншого боку, одні й ті самі слова (омоніми) залежно від ситуації можуть мати різні значення. Скажімо, слово «коса» має значення знаряддя людської праці, дівочої зачіски або намивної частини суходолу в морі. Однак ми не можемо зрозуміти зміст цього слова поза контекстом, і саме таке (контекстуальне) використання мови свідчить про її свідомий або розумний характер.

Повертаючись до праці П. Гаряєва, зазначимо, що генетика від самого початку широко використовувала лінгвістичні аналогії для пояснення тих інформаційних процесів, якими супроводжується побудова живих організмів. Початок цьому поклав Ф. Крик, який називав молекулу ДНК текстом. Однак лінгвістичні елементи, що були властиві процесу білкового кодування, генетики розглядали лише як певні метафори. До таких елементів, зокрема, належало явище синонімії, тобто деякої інформаційної надлишковості, коли хімічний синтез одного й того самого білка може кодуватися за допомогою різних кодонів. Згодом було відкрите й протилежне йому явище омонімії, коли один кодон міг запускати процес синтезу різних білків. Усе це створювало ситуацію невизначеності, вносило елемент

випадковості у процес «прочитання» генетичного коду. Що, своєю чергою, породжувало небезпеку синтезу неправильних білків і, отже, загибелі як окремих клітин, так і організму в цілому. Однак, насправді, синтез білків – надзвичайно точний процес. Рибосоми ніколи не помиляються. Чому? Дослідження П. Гаряєва показали, що апарат клітини, який синтезує білок, використовує лінгвістичні механізми контекстних орієнтацій за точного прочитання рибосоною омонімічних кодонів. Але тоді, зазначає російський учений, постає запитання: термін «прочитання» рибосоною інформації РНК – це лише метафора або ж це реально осмислений процес? Позірна випадковість, неоднозначність, що виникають у процесі такого прочитання, мають важливе біологічне значення, адже надають гнучкості цьому коду, дають змогу живим організмам прилаштовуватися до умов зовнішнього середовища. Однак якщо білкове кодування розглядають лише як сліпий, автоматичний процес, виникають непереборні труднощі у його розумінні. Саме через це, вважає П. Гаряєв, генетика зайшла в цьому питанні у глухий кут. Вихід із цього кута, на думку вченого, полягає в тому, щоб надати лінгвістичним аспектам цього процесу не метафоричного, а реального значення, зрозуміти генетичний код як дуалістичну знакову систему, що оперує як на основі сліпої фізико-хімії, так і з використанням квазісміслових побудов текстів ДНК і РНК. Омонімічність (невизначеність) коду можна подолати, переконує він, так само, як це відбувається у природних мовах. Отже, зазначає проф. В. Н. Волченко у передмові до цієї книги, за П. Гаряєвим, омонімія коду є «фактором виведення роботи рибосомного апарату, і клітини в цілому, на рівень квазірозумності» (Гаряєв, 2009, с. 8).

Однак прийняти цю ідею досить непросто, адже вона означати-ме справжній світоглядний переворот. Визнати, що «геном по-своєму розумний», означає відмовитися від тих філософських засад, на яких сьогодні стоїть усе природознавство. Це означає визнати, що розумність не є чимось унікальним і властивим лише такій частині людського тіла, як мозок. Що вся природа по-своєму розумна. Зрозуміло, що ця «геномна розумність», пояснює далі свою думку П. Гаряєв, діє лише у досить обмежених і вузьких рамках, її масштаби незіставні з розумністю людського мозку. Однак на різних рівнях

живого (на геномному, клітинному, органному) ми можемо спостерігати нелінійне повторення одного й того самого феномену (Гаряев, 2009, с. 34).

А тому, додамо від себе, мозок не можна вважати єдиним органом, пов'язаним із психічною діяльністю людини. До неї причетні всі частини живого тіла аж до найелементарніших³⁰. Що, до речі, пояснює ієрархічну будову нашої свідомості, наявність її різних рівнів. Тож свідомість людини, її психіку треба розглядати як деяку інтегральну властивість всього її організму. Але, якщо взяти до уваги, що й сама людина є лише частиною людської спільноти, укорінена в ній, а та, своєю чергою, входить до складу біосфери і ноосфери Землі, то стає зрозумілим, що коріння психічної діяльності людини сягають далеко за межі її власного тіла й мозку. Про що, до речі, свідчать дані трансперсональної психології, дослідження таких видатних психологів сучасності, як К. Юнг і С. Гроф.

Отже, з одного боку, висновки, зроблені П. Гаряєвим, ставлять під сумнів дуалістичну філософію Р. Декарта, для якого тіло людини є лише машина, розумна поведінка якої визначається відмінним від неї розумом, деяким духовним началом, яке неначе іззовні приєднується до неї³¹. Однак, з іншого боку, певна дуальність тут усе-таки зберігається. Зокрема, П. Гаряєв каже про необхідність розуміти ДНК як «мовно-образну, речовинно-хвильову дуалістичну конструкцію» (Гаряєв, 2009, с. 27). Або інакше, маємо говорити про розумне начало як про деякий додатковий чинник, який доповнює суто природні, фізико-хімічні процеси в живому організмі, причому на всіх рівнях його організації.

Оцінюючи назагал дуалістичний підхід Декарта, можна сказати, що той одночасно і мав, і не мав рацію. Не мав рацію, коли вважав людське тіло лише машиною, позбавленою власного розуму і життя, і мав, коли протистояв редукціоністським спробам витлумачити цей розум як лише функцію тіла, або такого тілесного органу, як мозок. Дуалістичний підхід, узятий у його м'якій, трансформованій формі,

³⁰ Такої самої думки дотримується відомий мікробіолог і медик Брюс Ліптон, який називає клітини людського тіла «маленькими чоловічками» і доводить, що кожна клітина – «розумна істота» (Ліптон, 2008, с. 34).

³¹ Як відомо, органом, через який реалізується зв'язок розуму з машиною тіла, на думку Декарта, слугує шишковидна залоза, розташована в центрі мозку.

стоїть ближче до істини, ніж однобічний редукціонізм. Про це свідчить досвід самої науки. Видатний канадський учений, нейрохірург У. Пенфілд, який усе своє життя присвятив вивченню людського мозку та його зв'язку зі свідомістю, змушений був визнати, що ця свідомість не може бути редукована до фізичних процесів у мозку. Не може, оскільки не існує однозначних свідчень того, що мозок один може виконати роботу, яку виконує розум, і що набагато простіше обґрунтувати людську сутність на базі двох елементів, ніж одного (Пенфілд, 2016). Тобто, як зазначає автор передмови до цієї книги, філософ Чарльз У. Гендель, «доктор Пенфілд погоджується з Декартом» (Пенфілд, 2016, с. 8).

Але повернімося до тесту на розумність. Друга особливість, яка, на думку Декарта, дає змогу відрізнити розумну поведінку людини від дій машини (і тварини), – це універсальний характер людської діяльності. Машина або тварина, погоджується він, можуть виконувати окремі дії так само вправно, як людина. Або навіть набагато краще. Годинник, приміром, набагато краще вимірює час, ніж це може робити людина. Чи означає це, що він розумніший за неї. Звичайно ж, ні. Адже людина здатна робити не тільки це. Комп'ютерна програма, приміром, може виграти шахову партію у чемпіона світу Гарі Каспарова. Але останній уміє не тільки грати в шахи, він може робити безліч інших речей, на які ця програма не здатна. Власне, людина може робити все. Те, що машини або тварини, пояснює свою думку Декарт, інколи вправніші за нас, не доводить у них наявність розуму. Навпаки, це свідчить радше, що розуму тут зовсім немає, оскільки ця вправність визначається лише устроєм і взаємним розташуванням їхніх тілесних органів. Для того, щоб машина здобула таку саму універсальність, яка властива людині, треба щоб у неї була нескінченна кількість таких органів. Що з практичного боку є неможливим.

Універсальність людської діяльності, нескінченна можливість опанувати все нові й нові її види є свідченням того, що людина у своїх діях визначається не тільки і не стільки своїм тілесним устроєм, скільки таким нетілесним органом, як розум. Завдяки розуму людина здатна долати свою фізичну обмеженість, створювати штучні органи, зокрема й такі, що долають обмеженість її мозку, комп'ютери. Але, якщо керуватися логікою Декарта, сам по собі комп'ютер,

як і будь-яка машина, позбавлений розуму. Розумною є людина, що створила, запрограмувала, і використовує його у своїй діяльності.

Однак чи справді машина не може бути універсальною? Але як тоді бути з універсальною машиною Тюрінга? Відомо, що перша створена британським ученим обчислювальна машина була розрахована на виконання лише одного виду алгоритмічних дій, тобто була здатна реалізовувати лише одну задачу. Добре розуміючи цю обмеженість, А. Тюрінг задумав подолати її. У результаті він створив універсальну машину, особливістю якої було те, що вона здатна обробляти й реалізовувати будь-які задачі, тобто її можна використовувати у ролі будь-якої машини. Перехід до універсальної машини Тюрінга став важливим кроком на шляху до створення сучасних комп'ютерів. Усі сучасні комп'ютери і є такими універсальними (багатофункціональними) машинами. Властива їм універсальність досягається через те, що вони містять у собі ще одну машину, яка контролює або керує їхньою діяльністю.

Чи означає це, що їх можна вважати розумними? На жаль, або на щастя, ні. Річ у тім, що насправді вони можуть робити далеко не все. Існують деякі принципові обмеження, що не дають змоги вважати такі машини справді універсальними. Згідно з тезою, сформульованою А. Черчем (разом з А. Тюрінгом), універсальна машина Тюрінга може розв'язувати будь-які задачі, але такі, розв'язання яких можна подати у вигляді алгоритму³². Проте існує чимало задач, розв'язання яких не підлягає алгоритмізації. Хоча з ними може впоратися людський розум, і саме тому, що він здатен діяти поза будь-якими алгоритмами³³. Існує безліч речей, які з легкістю виконує будь-яка дитина, але які залишаються непосильними для найпотужніших сучасних комп'ютерів. Простий приклад із математики. Будь-якому школяру відразу зрозуміла істинність алгебраїчного рівняння: $2 + (3 + 5) = (2 + 3) + 5$, але, виявляється, неможливо побудувати програму, яка б забезпечила його доведення на основі певного алгоритму. І таких прикладів

³² Алгоритм тут – сукупність послідовних кроків або правил, що приводить до розв'язання задачі. Головна вимога полягає в тому, щоб ці кроки (правила) були чітко визначені і щоб їх кількість не була нескінченною.

³³ Англійський фізик-теоретик Роджер Пенроуз, спираючись на відому теорему К. Геделя про неповноту, доводив, що саме тому, що розумова діяльність людини не підлягає алгоритмізації, вона має необчислювальний характер і, отже, не може бути імітована засобами обчислювальної техніки (Пенроуз, 2004).

чимало. У математиці, а тим більше в інших сферах людської діяльності, важливу роль відіграє така суто людська здатність, як інтуїція. Здатність, яка означає можливість відразу бачити істинність певного твердження, можливість схоплювати ціле до детального вивчення його окремих частин, і, отже, розуміти смисл або значення цих частин на його основі.

А. Тюрінг розумів значення інтуїції для інтелектуальної діяльності. Ще у 1936 р., перебуваючи у США, у Принстонському університеті, він під керівництвом А. Черча вивчав проблему інтуїції в математиці. Так само важливого значення інтуїції надавав Р. Декарт. Ба більше, французький філософ уважав здатність інтелектуального бачення основною, фундаментальною здатністю людського розуму. Існують, на думку філософа, дві головні здатності, або дії розуму, які забезпечують достовірність пізнання, – це інтуїція і дедукція. Причому інтуїція характеризується більшим ступенем достовірності, ніж дедукція. Оскільки дедукція є опосередкованим пізнанням і являє собою рух нашої думки, який може складатися з великої кількості послідовних кроків (проміжних ланок), тут завжди може трапитися помилка. Натомість інтуїція – це пряме бачення істини, що унеможливає хибу. Інтуїтивні істини утворюють основу для дискурсивної діяльності розуму. Правило розумової очевидності, як відомо, було першим серед правил методу Декарта. Цей інтуїтивізм, властивий його філософії, зазнавав чималої критики.

Відомий сучасний французький філософ Ж. Марітен, приміром, вважає такий погляд суттєвим викривленням природи людського розуму, оскільки Декарт, на думку Марітена, наділив цей розум божественними або ангельськими властивостями. Вчення Декарта він називав через це «ангелізмом» (Марітен, 2004). І, до певної міри, мав рацію, адже очевидні істини розуму, на яких має будуватися його логічна діяльність, у Декарта мають божественне походження. Це так звані вроджені ідеї. Звісно, йдеться не про біологічну вродженість або закладеність цих істин у фізичному тілі людини. Йдеться про ті елементи її розумової діяльності, які виникають через духовний зв'язок людини з Богом, цією вищою щодо людини духовною інстанцією. Отже, свої специфічні властивості людський розум здобуває саме завдяки тому, що перебуває у постійному зв'язку з цією інстанцією. І якщо вдатися до комп'ютерних аналогій, зрозумілих

для наших сучасників, людина у процесі свого мислення перебуває в онлайн-зв'язку з деякою надзвичайно потужною інформаційно-сисловою системою. Принаймні, інколи здатна під'єднуватися до неї, чим і можна пояснити всі ці прозріння, спалахи натхнення, несподівані відкриття тощо, властиві мисленню як творчому процесу. Отже, «ангелізм», про який пише Ж. Марітен, не викривлює природу людського розуму, навпаки, дає змогу прояснити певні його особливості. Зокрема, й такі, як здатність розуму оперувати смислами і властива йому універсальність. І якщо виходити з цієї, запропонованої Р. Декартом моделі, то стає зрозумілим, що людський розум не можна пояснити лише на основі вивчення такого тілесного органу людини, як мозок. А тим більше, штучно відтворений шляхом моделювання його (мозку) структур. Для того, щоб відтворити в повному обсязі функції людського розуму, довелося б побудувати комп'ютерну модель самого Бога. А це все одно, що вичерпати безконечність. Що, однак, суперечить визначенню універсальної машини Тюрінга і поняттю алгоритму, на основі якого вона працює.

Звичайно, запропонований Р. Декартом підхід видається дещо екзотичним для сучасної науки. Ще екзотичнішим виглядає варіант відповіді, запропонований Дж. Берклі. Однак рух філософської думки у цьому напрямі цілком закономірний. Адже дуалістичний погляд на природу реальності має бути зрештою подоланий. Той дуалізм, до якого схилився Р. Декарт і продовжують схилитися деякі вчені сьогодні, вимушений. Він неминучий у рамках панівної, матеріалістичної і механістичної в своїй основі, наукової парадигми. Заради справедливості треба сказати, що саме Декарт, як ніхто інший, доклав чималих зусиль до формування цієї парадигми. І попри всі відмінності, що існують між Р. Декартом і А. Тюрінгом, насправді між ними набагато більше спільного. Адже лише в рамках створеної Р. Декартом наукової картини світу, картини, в якій світ перетворився на велетенську машину, а механізм став універсальною мірою всіх речей, тільки й могла виникнути ідея машинного інтелекту. Єдина відмінність полягає у тому, що французький філософ бачив ту межу, через яку вся ця машинерія не здатна перейти, і такою межею для нього був саме інтелект, а прибічники штучного інтелекту цю межу не помічають або ж намагаються якось обійти.

Список літератури

- Вартофский, М. (1978). Эвристическая роль метафизики в науке. В *Структура и развитие науки*. Москва: Прогресс.
- Вольтер. (1988). Основы философии Ньютона. В Вольтер, *Философские сочинения*. Москва: Наука.
- Гайденко, П. П. (1987). *Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.)*. Москва: Наука.
- Гайденко, П. П. (2013). Проблема времени у Исаака Ньютона. *Метафізика, 1* (17), 8–20.
- Гаряев, П. П. (2009). *Лингвистико-волновой геном. Теория и практика*. Киев: Институт квантовой генетики.
- Гегель. (1935). Лекции по истории философии. Книга третья. В *Гегель, Сочинения* (Т. XI). Москва; Ленинград: СОЦЭКГИЗ.
- Гейзенберг, В. (1989). *Физика и философия*. Москва: Наука.
- Голод, П. І. (2001). Про «незбагненну ефективність» математики у квантовій фізиці. У *Наукові записки НаУКМА, 19: Фізико-математичні науки*, 4–8.
- Декарт, Р. (1950). *Избранные произведения*. Москва: Государственное издательство политической литературы.
- Декарт, Р. (1989). *Сочинения в двух томах* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Длугач, Т. Б., & Ляткер, Я. А. (1983). La Republique des Lettres XVII в. и натуральная философия Исаака Ньютона. В *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. Москва: Наука.
- Дмитриев, И. С. (1999). *Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Иванов, Е. М. (2007). *Онтология субъективного*. Саратов: Издательский центр «Наука».
- Казютинский, В. В. (1996). Антропный принцип и мир постнеклассической науки. В *Астрономия и современная картина мира*. Москва: ИФРАН
- Кант, И. (1966). *Сочинения в шести томах* (Т. 6). Москва: Мысль.
- Киссель, М. А. (1983). Метафизика мироздания в XVII в. В *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. Москва: Наука.
- Койре, А. (1985). *Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий*. Москва: Прогресс.
- Кольцов, М. О. (2011). Вплив І. Ньютона на формування британської моральної філософії в першій половині XVIII століття. (Автореф. дис. канд. філос. наук). Київ.
- Лагос-Белтра, Р. (2015). *Размышления о думающих машинах. Тюринг. Компьютерное исчисление*. Москва: Де Агостини.

- Лейбниц, Г. В. (1982). *Сочинения в четырех томах* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Лейбниц, Г. В. (1983). *Сочинения в четырех томах* (Т. 2). Москва: Мысль.
- Лейбниц, Г. В. (1984). *Сочинения в четырех томах* (Т. 3). Москва: Мысль.
- Лейбниц, Г. В. (1989). *Сочинения в четырех томах* (Т. 4). Москва: Мысль.
- Леонтьев, А. Н. (1975). *Деятельность. Сознание. Личность*. Москва: Политиздат.
- Липтон, Б. (2008). *Биология веры. Недостающее звено между Жизнью и Сознанием*. Москва: София.
- Лосев, А. Ф. (1991). *Философия, мифология, культура*. Москва: Издательство политической литературы.
- Ляткер, Я. А. (1975). *Декарт*. Москва: Мысль.
- Майоров, Г. Г. (1973). *Теоретическая философия Готфрида Лейбница*. Москва: Издательство Московского университета.
- Мамардашвили, М. (1983). Введение в философию. *Новый круг, 1*.
- Маритен, Ж. (2004). Три реформатора: Лютер, Декарт, Руссо. В *Избранное: величие и нищета метафизики*. Москва: РОССПЭН.
- Маркс, К., & Энгельс, Ф. (1956). Святое семейство. В К. Маркс, & Ф. Энгельс, *Сочинения*. Москва: Государственное издательство политической литературы.
- Менский, М. Б. (2005). *Человек и квантовый мир*. Фрязино: «Век 2».
- Нарский, И. С. (1972). *Готфрид Лейбниц*. Москва: Мысль.
- Нарский, И. С. (1974). *Западноевропейская философия XVII века*. Москва: Высшая школа.
- Ньютон, И. (1989). *Математические начала натуральной философии*. Москва: Наука.
- Ортега-и-Гассет, Х. (1991). *Что такое философия?* Москва: Наука.
- Пенроуз, Р. (2004). *Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики*. Москва: Едиториал УРСС.
- Пенфильд, У. (2016). *Мозг. Тайны разума*. Москва: Издательство АСТ.
- Посадский, В. С. (2013). Прологомены к панентеистической метафизике. *Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах, 1*.
- Реале, Д., & Антисери, Д. (1996). *Западная философия от истоков до наших дней* (Том 3. Новое время). Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис».
- Розенталь, И. А. (1996). Теория элементарных частиц и принцип целесообразности. В *Астрономия и современная картина мира*. Москва: ИФРАН.
- Соколов, В. В. (1982). Философский синтез Готфрида Лейбница. В Г. В. Лейбниц, *Сочинения в четырех томах* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Соловьев, Н. А., & Посадский, С. В. (2014). *Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма*. Санкт-Петербург: НП-Принт.
- Спиноза, Б. (1957). *Избранные произведения в двух томах* (Т. 1). Москва: Государственное издательство политической литературы.

- Талбот, М. (2008). *Голографическая Вселенная: новая теория реальности*. Москва: ООО Издательство «София».
- Трубецкой, С. Н. (2000). Основания идеализма. В С. Н. Трубецкой, *Учение о логосе в его истории*. Москва: Издательство АСТ.
- Фишер, К. (2005). *История новой философии. Готфрид Лейбниц: его жизнь, сочинения и учение*. Москва: Транзиткнига.
- Хайдеггер, М. (1993). Що таке метафізика? В *Зарубіжна філософія ХХ століття*. Київ.
- Хесле, В. (1992). *Гении философии нового времени*. Москва: Наука.
- Хокинс, Д., & Блексли, С. (2007). *Об интеллекте*. Москва; Санкт-Петербург; Киев: Издательский дом «Вильямс».
- Шрейдер, Ю. (1998). Істина як передумова свободи, свобода як передумова знання. *Дух і Літера*, 3–4.
- Burt, E. A. (1925). *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Collingwood, R. G. (1998). *An Essay on Metaphysics (The Nature of Metaphysical study)*. Oxford: Clarendon Press.
- Dembski, A. (2004). *The Design Revolution. Answering the toughest questions about intelligent design*. InterVarsity Press, England.
- Rutherford, D. (2006). Metaphysics: the late period. In *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge University Press.
- Tipler, F. J. (1995). *The Physics of immortality: modern Cosmology, God and re-surrection of the dead*. New York: Anchor Books.

Післямова: минуле, що не минає

Ми живемо в добу постмодерну, характерною особливістю якої є негативне ставлення до минулого, до інтелектуальних здобутків доби модерну. Філософи, які виступають від імені нашого часу, у своєму ставленні до цих здобутків орієнтовані не стільки на реконструкцію, скільки на деконструкцію, руйнування тих базових принципів, на яких було побудовано філософію і науку минулих століть. І це зрозуміло, адже зміна епох завжди супроводжується таким руйнуванням. Нове має бути збудоване на розчищеному ґрунті. Власне, так починалася і доба модерну. Творці нової філософії, зокрема Ф. Бекон, Р. Декарт, досить негативно ставилися до історичної спадщини. Відомо про їхнє скептичне ставлення до філософських досягнень попередників. Той-таки Бекон неодноразово заявляв, що майже вся антична філософія далека від істини і позбавлена будь-якої користі. Ще далі від істини, на його думку, була середньовічна схоластика. Ті філософські вчення, які дійшли до нас, уважав він, не заслуговують на нашу увагу, адже «час, як ріка, доносить до нас найлегше і роздуте». Ще радикальнішим у своїх оцінках минулого був Р. Декарт, який, за влучним висловом Дж. Реале і Д. Антисери, демонструє «досвід руйнації культури» (Реале, & Антисери, 1996, с. 189). Французький філософ пропонує знести всю традиційну культуру до самих основ і на цьому місці збудувати нову філософію і науку. На відміну від хаотичної забудови, що мала місце в попередній історії, нову будівлю науки треба звести на новому фундаменті і за єдиним планом.

Однак наскільки виправданим є таке ставлення до минулого? Можливо, у природничих науках саме так і відбувається поступ наукового знання. Хіба не про це свідчить досвід усіх наукових революцій, які завжди супроводжувалися заміною не тільки базових теорій, а й способу мислення, основоположних понять і категорій? Або,

згідно з теорією Т. Куна, заміною наукової парадигми. Про цю особливість прогресивного розвитку наук і технологій писав у своєму «Вступі до метафізики» і Жак Марітен: «Революція в техніці і природничих науках демонструє нам видовище прогресу через *Заміщення...* Залізниця замінила диліжанси, електричне світло масляні лампи, система Ейнштейна усунула систему Ньютона, так само як астрономія Коперніка усунула астрономію Птоломея» (Maritain, 1971, р. 3). Усе це так. Але наскільки виправданим таке розуміння прогресу є щодо філософії? Та хіба тут не те саме? Хіба картезіанство не посіло місце середньовічної філософії, а Кант – місце Декарта? І то лише для того, щоб поступитися цим місцем Бергсону, якого згодом мають посунути інші. З огляду на це, зазначає Марітен, ми, напевно, були б шоковані, якби нам сказали про деякі знання, що звертаються до тих саме фундаментальних понять, тих саме принципів, що й у часи Аристотеля або Св. Томи (Maritain, 1971, р. 3). На думку Ж. Марітена, у філософії, на відміну від природознавства, наш розум рухається не шляхом переходу від одних розв'язаних проблем до інших, а шляхом дедалі глибшого проникнення в один і той самий об'єкт. Тут розум постійно обертається навколо деякої фіксованої точки, а його прогрес відбувається шляхом *заглиблення*. Філософія, як відомо, має справу з вічними проблемами. А тому і ставлення до минулого, до досвіду минулих поколінь, тут має бути іншим. Історія власної думки є важливою складовою самої філософії.

Однак філософія Нового часу, особливо на її початковому етапі, демонструє зовсім інше, нігілістичне ставлення до власної історії. Властивий їй антиісторизм був зумовлений боротьбою з історичним минулим, з аристотелізмом і середньовічною схоластикою. Творці нової філософії, які брали активну участь у науковій революції і які міряли саму філософію міркою науки, демонстрували досить скептичне ставлення до здобутків своїх попередників. Філософія, так само як і наука, на їхню думку, має рішуче розірвати зв'язки з минулим. Як переконував Декарт, знання філософії минулих століть аж ніяк не сприяє осягненню істини. Навпаки, «ті, хто найменше вчилися тому, що дотепер позначали ім'ям філософії, найбільше здатні осягнути справжню філософію» (Декарт, 1989, с. 306). Однак досвід самої ж модерної доби свідчить, що таке ставлення до історичної спадщини є контрпродуктивним. Усвідомлення особливостей філософського знання і принципового значення для нього власної історії

стало важливим надбанням філософії цього періоду. Надбанням, від якого навряд чи варто відмовлятися і сьогодні. Як відомо, свого найбільшого розвитку принцип історизму отримав у рамках гегелівської філософії. Однак не можна заперечити і той факт, що Гегель уже спирався на певні традиції, зокрема в німецькій культурі. До цієї традиції належить, ба більше, започатковує її, Г. Ляйбніц, філософ, який одним із перших серед мислителів Нового часу доходить висновку, що філософське знання має спиратися на власну історію.

Своє ставлення до культурної спадщини Г. Ляйбніц уперше формулює в «Передмові до видання творів Маріо Нізолія». Ця передмова стала приводом для публічного викладу його поглядів із цього питання. Нізолій – італійський гуманіст XVI ст., для якого був характерним негативно-критичний підхід до філософської думки минулого. У філософії минулих століть він не бачив нічого позитивного. Ляйбніц критикує такий погляд і висловлює зважений підхід як до античної, так і до середньовічної філософії. Але у своїй критиці Нізолія він має на думці не тільки цього автора. Вістря своєї критики він спрямовує проти своїх сучасників, нігілістично налаштованих до всієї філософської спадщини. Натомість, він обстоює думку, що жодне філософське вчення не може існувати ізольовано від історії. Філософські теорії навіть найбільш радикально налаштованих реформаторів об'єктивно, тобто незалежно від суб'єктивних настроїв їхніх авторів, тисячами ниток пов'язані з цією спадщиною, так або так ґрунтуються на ній, містять у собі її елементи. Багато новаторів від філософії, які зневажливо висловлюються про своїх попередників, були б присоромлені, іронізує Ляйбніц, дізнавшись, що більшість філософських відкриттів, зроблених ними, вже містяться у творах Платона, Аристотеля та інших давніх авторів. Своє завдання Ляйбніц якраз і бачить у тому, щоб «відновити право давньої філософії» (Ляйбніц, 1982, с. 134). І найбільше його турбує доля філософії Аристотеля, якому часто-густо незаслужено приписували нісенітницю середньовічної схоластики. Разом з тим, він наполягає й на об'єктивній оцінці самої схоластики, твори якої значно ґрунтовніші, ніж зазвичай уважають (Ляйбніц, 1982, с. 134). Прикладом може слугувати відоме правило Оккама.

Історичний підхід до оцінки філософських учень минулого дав змогу Ляйбніцу виявити наступність, яка існує між ними і сучасною

філософією. Він прагне показати, що попри всі видимі суперечності між ученням Аристотеля і новітньою філософією немає нездоланного провалля. У листі до Якоба Томазіо він наполягає, що реформована філософія може бути узгоджена з аристотелівською і не суперечить їй. Ба більше, «з аристотелєвських начал випливає все те, чим так вихваляються новітні філософи» (Лейбниц, 1982, с. 87). Формулюючи в загальному вигляді своє ставлення до історичної спадщини, він ратує за критичне засвоєння філософських ідей і вчень минулого: «Філософія не повинна повністю відкидати старе, радше вона повинна виправляти його і зберігати все найкраще» (Лейбниц, 1982, с. 82). Причому він не просто декларує це положення, а й цілком свідомо керується ним у своїй філософській діяльності. Власну філософську систему він будує як синтез усього позитивного, що було накопичено в процесі багатовікового розвитку філософської думки. На цю особливість філософії Ляйбніца звертають увагу майже всі дослідники його творчості, вказуючи на численні джерела окремих її положень у творах давніх і тогочасних авторів. Власне і сам філософ багаторазово заявляв, що джерелом його філософських ідей були праці Аристотеля, Платона, Демокріта, твори елеатів, скептиків, піфагорейців і багатьох інших філософів, як давніх, так і нових³⁴. Майже вся історія філософської думки виступала своєрідним емпіричним базисом розвитку його власної філософії. В кожному більш-менш значущому філософському вченні Ляйбніц намагався віднайти момент істини, деякий позитивний зміст, який варто було внести до системи філософського знання. Історико-філософське дослідження минулого і критичне осмислення сучасного було по суті основою його філософського методу. Характеризуючи систему Ляйбніца щодо її місця в історії філософської думки, Л. Феєрбах підкреслює універсальний, нічим не обмежений характер цього взаємозв'язку. «За такої універсальної оцінки всіх наявних видів філософії Ляйбніц із повним правом міг вихваляти свою філософію за те, що вона, як у перспективному центрі, об'єднала у собі всі філософські системи» (Фейєрбах, 1974, с. 134).

Ми не маємо наміру давати вичерпну характеристику історико-філософських ідей німецького філософа або детально аналізувати

³⁴ Див., приміром, лист Ляйбніца до Ремона від 10 січня 1714 р. (Лейбниц, 1982, с. 530–531).

його історико-філософську концепцію. Підкреслимо лише ту важливу думку, що філософія, попри всі революційні зміни, які відбуваються у ній, не може просто усунути попередню традицію, відкинути її як таку, що втратила будь-який кредит довіри. Думку про те, що видатні досягнення філософії минулих століть не є лише музейними експонатами, цікавими історикам, але не потрібними для сучасного вжитку. Відношення сучасного етапу розвитку до його минулого у філософії має принципово інший характер. Минуле філософії, насправді, ніколи не минає, воно залишається важливим чинником її поступового просування до дедалі глибшого і дедалі конкретнішого розуміння властивих їй проблем. І таке розуміння розвитку філософської думки було важливим надбанням філософії Нового часу, зокрема філософії Г. Ляйбніца.

Для німецького вченого процес історичного розвитку філософії і є процесом її побудови. Однак цей процес не можна трактувати спрощено, як просте поєднання різних філософських учень, що виникали за різних історичних умов і відповідали інтелектуальним потребам різних історичних епох. Намагаючись віднайти зернину істини у цих ученнях, ми не можемо ігнорувати той відбиток, який накладали історичні умови на сформульовані філософією істини. «Треба згадати, – пише Ляйбніц, – і про характер епохи, коли істина тільки починала просвічувати, немов промінь крізь щілину» (Лейбніц, 1982, с. 63). Однак, підкреслюючи зв'язок філософських учень із певними історичними умовами, ми не можемо погодитися і з думкою про те, що ці вчення відповідали лише на запити свого часу. Саме таку думку, приміром, висловлюють представники Кембриджської історичної школи, так званого Кембриджського історіографізму³⁵, згідно з яким філософські тексти не містять у собі позачасових елементів, які відображали б сталі, вічні інтереси. Вони відповідали потребам свого часу і давали відповіді на ті запитання, які були актуальні для того часу. А тому історик філософії не повинен шукати у класичних авторів відповіді на питання, що можуть бути актуальними за інших історичних умов, зокрема для нас. Мислителі минулого, отже, нічим не можуть нам допомогти або чогось нас навчити. Проте, керуючись таким підходом, історик філософії ризикує залишитися лише істориком, який досліджує вчення минулого як суто

³⁵ Детальніше про це див.: (Гусев, 2006).

історичні феномени, і перестати бути філософом. Г. Ляйбніц, будши передусім філософом і розглядаючи історію філософської думки як метод побудови власної філософії, уважав, що завдання історії і полягає в очищенні філософської істини від тих історичних нашарувань, що були властиві вченням минулого, у критичному переосмисленні цих учень із метою відкриття тих істин, які можуть допомогти нам знайти відповіді на наші сьогоденні запитання. Своє розуміння ролі історико-філософського пізнання в розвитку самої філософії Г. Ляйбніц досить точно сформулював у листі до Н. Ремона. «Істина, – писав він, – поширена набагато більше, ніж думають, але занадто часто вона буває підмальована, занадто часто завуальована і навіть знесилена, викривлена, скалічена додаваннями, які псують її або позбавляють користі. Шукаючи сліди істини у древніх або, кажучи в загальнішому сенсі, у попередників, ми неначе видобуваємо крихти золота з бруду, видобуваємо діамант із руди і звільняємо світло з темряви; це і буде по-справжньому *perennis quaedam philosophia*» (Лейбниц, 1982, с. 542). Досить красномовна цитата, якщо тільки під «вічною філософією» тут розуміти не якийсь остаточний, абсолютний або завершений результат пізнавальної діяльності, а вічний процес руху філософської думки, в якому попри всю відносність і належність до певного часу відбувається поступове виявлення істини абсолютної і позачасової. Адже лише така істина і є справжньою істиною, здатною нас чогось навчити.

Список літератури

- Гусев, В. (2006). Методологічні проблеми інтерпретації політичних творів Джона Локка у сучасній англо-американській історіографії. У *Могилянський історико-філософський семінар* (Випуск І. 2003–2005). Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
- Декарт, Р. (1989). *Сочинения в 2 т.* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Лейбниц, Г. В. (1982). *Сочинения в четырех томах* (Т. 1). Москва: Мысль.
- Реале, Джованни, & Антисери, Дарио. (1996). *Западная философия от истоков до наших дней* (Т. 3. Новое время). Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис».
- Фейербах, Л. (1974). *История философии. Собрание сочинений в трех томах* (Т. 2). Москва: Мысль.
- Maritain, J. (1971). *A Preface to Metaphysics*. Freeport, New York: Books for Libraries Press.

Навчальне видання

Гусев В. І.

НАРИСИ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Редактор *Олена Пазюк*
Комп'ютерна верстка *Наталії Єрмак*

Підписано до друку 03.11.2020. Формат 60 × 84¹/₁₆.
Гарнітура «Warnock Pro».
Папір офсетний № 1. Друк офсетний.
Умов.-друк. арк. 20,0. Наклад 50 прим.

Адреса редакційно-видавничого відділу НаУКМА:
вул. Г. Сковороди, 2, м. Київ, 04070,
тел.: (044) 463-66-68

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів книжкової продукції
серія ДК № 3631 від 23.11.2009

Надруковано у ТОВ «КАЛЕНДАР ТМ»,
вул. Бориспільська, 9, м. Київ, 02099,
тел./факс: (044) 586-48-65,
свідоцтво про реєстрацію № 10651020000030082 від 21.02.2019

Гусев, В. І.

Г-962 Нариси з історії філософії Нового часу. – Київ : Національний університет «Кієво-Могилянська академія», 2020. – 344 с.

ISBN 978-617-7668-20-5

У книжці доцента кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА В. І. Гусева зібрано праці, присвячені західній філософії Нового часу, зокрема філософським ідеям Ф. Бекона, Р. Декарта, Б. Спінози, Г. Ляйбніца, Дж. Лока, а також І. Канта. Статті об'єднують три головні теми: суспільно-політична думка Нового часу, філософія і наукова революція XVII ст., новочасна метафізика і наукове пізнання. Розглядаючи ці проблеми, автор намагався виявити зв'язок філософських ідей модерної доби із сучасними проблемами суспільного життя і наукового пізнання.

Для студентів, науковців і усіх, хто цікавиться філософією.

УДК 11/14(091)"654"