



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



ЛОКК



Г. А. ЗАИЧЕНКО

ДЖОН ЛОКК



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
Москва 1973

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Заиченко Георгий Антонович (р. 1921) — кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии и научного коммунизма Днепропетровского химико-технологического института.

Область научных занятий: история английской философии, современная английская философия. Основные работы — «Философия Джона Локка». М., 1959, «К вопросу о критике современного английского позитивизма». Харьков, 1971.

*Мы никогда не можем
принять за истину что-ни-
будь прямо противополож-
ное нашему ясному и точ-
ному знанию.*

Д ж. Л о к к

*Сочинение Локка о про-
исхождении человеческого
разума... встречено было с
энтузиазмом, как давно и
страстно ожидаемый гость.*

К. М а р к с

*Члену-корреспонденту
АН УССР
ЛОШКАРЕВУ
Михаилу Александровичу
посвящаю*

ЖИЗНЬ ЛОККА И ЕГО СОЧИНЕНИЯ

В августе 1632 г. в Европе произошло два примечательных события. В солнечную Флоренцию прибыл приказ из Рима о конфискации только что увидевшей свет книги Галилео Галилея «Диалог о двух главнейших системах мира — птоломеевой и коперниковой». 29 августа в омытом дождями и туманами маленьком городе Рингтон, который расположен на западе Англии, недалеко от Бристоля, в семье провинциального адвоката родился Джон Локк.

Летом 1633 г., когда будущий английский философ еще не научился стоять на ногах, суд инквизиции в Риме заставил стать на колени убежденного седидами Галилея — отречься от коперниканских взглядов как от заблуждения, ереси и сектантского учения.

Локку было суждено внести большой вклад в теоретическое обоснование того духа свободомыслия, который святая церковь стремилась похоронить в казематах инквизиции. Он родился в канун бурных событий английской истории. Воспитывался в пуританской семье, находившейся в оппозиции как к господствовавшей в стране англиканской церкви, так и к произволу абсолютной монархии Карла I. Отец Локка во

время гражданской войны командует в чине капитана конным эскадроном в парламентской армии Кромвеля. В юношеские годы Джон Локк находится под влиянием политических идеалов отца, который отстаивал суверенитет народа, осуществляемый через парламент. Но путь формирования убеждений и идеалов Джона Локка был таким же тернистым и противоречивым, как и путь английского народа в борьбе за политические свободы, в борьбе с религиозным мракобесием и религиозной нетерпимостью.

Революция открыла Локку дорогу к образованию. По рекомендации командира его отца полковника Александра Попхэма в 1646 г. он был зачислен в Вестминстерскую школу. В 1652 г., когда Локк, один из лучших учеников школы, поступил в Оксфордский университет, он обращается со следующими словами к А. Попхэму: «Вся нация смотрит на Вас как на защитника ее законов и свободы» (52, стр. 29)*. Однако обстановка как в целом в стране, так и в учебных заведениях не гармонировала с оптимистическим унастроением свободомыслия. В ходе английской буржуазной революции в 1649 г. буржуазия и новое дворянство вступили в союз в борьбе как против феодальной монархии, так и против «чрезмерных» революционных требований широких народных масс. Под натиском последних они пошли на ликвидацию монархии и установление республики, однако последовавшая затем в 1660 г. реставрация монархии Стюартов, на которую буржуазия и новое дворян-

* Здесь и далее в круглых скобках на первом месте указан порядковый номер в списке литературы, помещенном в конце книги, далее идет номер тома, если издание многотомное, и указание страниц источника.

ство пошли из боязни революционности народных масс, поставили под угрозу их завоевания. Период реставрации не мог не обострить идеологическую борьбу между сторонниками феодализма и монархии и сторонниками буржуазии и нового дворянства.

В 1659 г., накануне реставрации Стюартов, Джон Локк в письме к отцу пишет, что он думал взяться за оружие, но не знает, на чьей стороне сражаться. Причина колебаний Локка коренилась не только в том, что политические свободы понимались различными антимонархическими социальными группами не одинаково, но и в том, что реальный процесс борьбы этих групп был далек от идеально прозрачной схемы, согласно которой чем «левее» политическая группа, тем (обязательно) более радикальными должны быть ее революционные действия. Так, в период гражданской войны возглавлявшиеся Кромвелем индипенденты в один из моментов пытались за спиной более правой части пуритан — пресвитериан договориться с Карлом I о компромиссе. Приходившие во время революции к власти индипенденты, и особенно пресвитериане, не оправдали надежд на устранение религиозных гонений. Пресвитериане пытались насильственно навязать всей стране кальвинизм. Если при этом учесть, что основные экономические и политические коллизии первой английской революции (1642—1649 гг.) и периода реставрации преломлялись в сознании борющихся классов и социальных групп как религиозные в своих истоках, то станет понятным большой интерес Локка к проблеме веротерпимости.

Уже после получения в Оксфордском университете степени бакалавра (1656 г.), а затем

магистра (1658 г.) он предпринимает первую попытку письменно изложить свою точку зрения по этому вопросу. Объяснение происхождения и сущности государства, собственности и морали неизбежно подводило к оценке ортодоксально-религиозного понимания этих институтов. Установлены ли королевская власть и феодальная собственность богом или возникли естественным путем, т. е. в ходе развития самого общества? Следует ли считать феодально-теологическую мораль незыблемой и санкционированной богом, или священный ореол этой морали — выдумка теологов и эту мораль следует отбросить, так же как и отстаиваемые ею учреждения и отношения в обществе? Вот те вопросы, которые горячо дискутировались в Англии на протяжении всей революции. Теория договорного происхождения государства Т. Гоббса, хотя и развенчала божественный характер происхождения королевской власти и собственности, не могла стать адекватным идейным выражением устремлений английской буржуазии и нового дворянства, так как защищала абсолютную монархию и право короля на вмешательство в имущественные отношения граждан.

В лице Д. Локка английская буржуазия нашла подлинного выразителя ее сокровенных дум и чаяний. Как отмечал К. Маркс, Локк «представлял новую буржуазию во всех ее формах» (1, т. 13, стр. 62). Каким же образом шел Локк к такому решению теоретических проблем, которое соответствовало умонастроению и интересам английской буржуазии? Здесь немаловажное значение имело то обстоятельство, что он принимал активное участие не только в политической, но и в научной жизни Англии. События его

личной жизни оказались неразрывно связанными не только со вторым этапом английской буржуазной революции, но и с эпохой научных открытий XVII в., у колыбели которой в Англии стоял Р. Бойль, а завершителем явился И. Ньютон.

В Оксфорде Локк сближается с энтузиастами нового научного направления, которое противостояло схоластической учености, господствовавшей в английских университетах. Еще до 1658 г. он проявляет глубокий интерес к деятельности Джона Уилкинса, ученого «со страстью к научным экспериментам, невиданной в каком-либо человеке со времен Бэкона» (52, стр. 39). Ричард Лоувэ, сторонник экспериментального изучения причин заболеваний, впервые применивший переливание крови, увлекает Локка занятиями медициной. Здесь же в Оксфорде, Локк становится другом Р. Бойля и совместно с ним проводит и обсуждает естественнонаучные эксперименты. Бойль впервые пробудил у него интерес к философии Декарта и Гассенди. Даже после того как в 1667 г. по предложению лорда Эшли (ставшего в 1672 г. графом Шефтсбери) Локк занимает место домашнего врача и воспитателя его сына и активно приобщается к политической деятельности, интерес Локка к науке не ослабевает. В конце 1667 г. он пишет Бойлю: «Место, которое я теперь занимаю, удержало меня от совершения каких-либо дальнейших химических экспериментов, хотя я чувствую, что у меня руки чешутся, чтобы еще позаниматься этим делом» (49, т. I, стр. 200). После знакомства и сближения с выдающимся врачом-новатором Томасом Сиднхэмом он начинает писать трактат «О медицинском искус-

стве» (1669 г.)*, в котором приводит доводы в защиту экспериментального исследования заболеваний.

В 1668 г. Локка избирают членом Королевского общества, а в 1669 г. — членом Совета этого общества.

По совету своих друзей в 1671 г. он принимает решение осуществить тщательное исследование познавательных способностей человеческого разума и тех шагов, которые совершает «ум в своем движении к знанию». Была задумана книга, рассчитанная на читателей, которые не довольствуются «ленивой жизнью на крохи выпрошенных мнений», а способны обратить «в дело собственные мыслительные способности для отыскания и исследования истины» (6, т. I, стр. 61). Это был замысел главного труда Джона Локка — «Опыта о человеческом разуме»**. Работал он над ним на протяжении девятнадцати лет. В ходе работы над этим монументальным произведением Локк был воодушевлен выдающимися достижениями современной ему науки: «Республика наук не лишена в настоящее время даровитых созидателей, величественные замыслы которых, движущие науку, оставят долговечные памятники на удивление потомству; но не всякий может надеяться стать Бойлем или Сиднхэмом. И в век, который рождает такие дарования, как великий Гюйгенс и несравненный Ньютон... будет достаточной честью служить в качестве простого рабочего, занятого лишь на расчистке почвы и удалении части мусора, лежащего на пути к знанию» (6, т. I, стр. 65).

* Этот трактат не был закончен.

** В дальнейшем эта работа сокращенно обозначается: «Опыт».

Согласно Локку, мусор на пути науки — это теологически-схоластические представления, скрывающие естественный процесс развития человеческого разума, способности которого к познанию мира определяются ощущениями, опытом, выступающими в качестве источника знаний. Вместе с тем в «Опыте» в ходе обоснования путей объективного познания мира обнаруживается печать компромисса с религией. Одной из решающих причин этого компромисса была религиозно окрашенная атмосфера общественной жизни Англии XVII в. С воинственным клерикализмом Локку приходилось непрестанно сталкиваться не только во время службы у графа Шефтсбери, но и после победы революции 1688 г. Но эта же служба и связанные с ней невзгоды, вынужденные эмиграции позволили Локку непосредственно познакомиться со свободомыслием континентальной Европы, с состоянием науки и образования, торговли и военного дела.

«Анкетную» сторону его совместной работы с графом Шефтсбери можно уложить в скупую колонку дат. В 1672 и 1679 гг. Локк получает должности в высших правительственных учреждениях Англии. Но карьера Шефтсбери была непрочной. Будучи лидером оппозиционной королю партии «вигов», он считал, что, «чем меньше прав у короля, тем лучше король». Служебные взлеты и падения Шефтсбери, как эхо, отражались на судьбе Локка. С конца 1675 г. до середины 1679 г. Локк находится во Франции. В 1683 г. вслед за Шефтсбери он эмигрирует в Голландию*. Для Локка это были годы

* Вскоре после эмиграции в Голландию Шефтсбери умр.

напряженного труда, глубокого изучения идей Декарта и Гассенди, знакомства с протестантским движением во Франции и Голландии. Но это были и годы тревоги.

Документы тех лет хранят скрупулезные отчеты правительственных агентов, докладывающих в Англии о каждом его шаге. А в Голландии он некоторое время был вынужден скрываться под чужим именем — Яков II требовал его выдачи как заговорщика против Англии.

В 1688 г. наступила развязка, положившая конец монархии Стюартов, а заодно и скитаниям Локка. Совершилась так называемая «славная» революция 1688 г. — Вильгельм Оранский был провозглашен королем Англии на условиях резкого ограничения его власти парламентом. Были заложены основы того политического режима конституционной монархии, который существует в Англии и поныне. Локк, принимавший активное участие в подготовке переворота 1688 г., в начале 1689 г. возвращается на свою родину.

И вновь наряду с правительственной службой он ведет широкую научную и литературную деятельность. Его можно увидеть и в Королевском обществе, и в клубе сторонников религиозной веротерпимости, и за беседой с И. Ньютоном. Первой его печатной работой, изданной в Англии в 1689 г., было «Письмо о веротерпимости». В 1690 г. издаются «Опыт», «Два трактата о государственном правлении» и «Второе письмо о веротерпимости». Затем в 1692 г. выходит «Третье письмо о веротерпимости», а в 1693 г. — «Некоторые мысли о воспитании». В 1695 г. издается его работа «Разумность христианства» с продолжением в виде полемических дополнений.

Первый «Трактат» о государственном правлении посвящен критике феодально-теократической концепции божественного происхождения власти короля, изложенной в книге Р. Филмера «Патриарх, или Естественная власть королей» (1680 г.). Во втором «Трактате» Локк теоретически оправдывает тот политический переворот, который имел место во время «славной» революции. В «Письмах о веротерпимости» и «Разумности христианства» он отстаивает идею отделения церкви от государства и религиозную веротерпимость. Правда, веротерпимость он не распространяет на католиков и атеистов. «Локк был в религии, как и в политике, сыном классового компромисса 1688 года» (1, т. 37, стр. 419), — отмечает Энгельс.

Однако было бы ошибкой рассматривать принадлежность Локка к политическому движению, на котором лежала печать классового компромисса, в качестве признака личной беспринципности английского мыслителя. Хотя в Англии и восторжествовал компромиссный путь завершения буржуазных революционных преобразований, борьба за торжество этого пути до 1688 г. могла стоять головы, а главное, продолжалась и после 1688 г.

Локк не случайно опубликовал анонимно не только «Два трактата о государственном правлении», но также «Письма о веротерпимости» и «Разумность христианства». После событий 1688—1689 гг., отмечает биограф Локка М. Крентон, несмотря на усиление позиций более религиозно терпимого крыла англиканской церкви, согласие с «доктриной троичности [бога] все-таки было обязательным согласно закону» (52, стр. 390). А Локк, как отмечает Аарон, хотя

в «Разумности христианства» прямо «и не отрицает доктрину троичности бога, но делает ударение на единстве божества, не включая троичности бога в список разумных доктрин» (43, стр. 298). Локк отрицал христианский догмат о первородном грехе, а в этой связи ставилось под сомнение и традиционное христианское признание догмата о воздаянии. В сложной мозаике работ Локка по философии и религии причудливо переплетаются мотивы как разрыва с теологией, так и уступок ей, а также деистические мотивы. Согласно деизму, бог рассматривается как безличная первопричина мира, не вторгающаяся в его повседневные дела. Локка нельзя считать стопроцентным деистом типа Толанда и Коллинза, хотя бесспорно его влияние на формирование деизма последних.

Теологи, схоласты, ретрограды не были введены в заблуждение теологическими оговорками Локка и оценили всю опасность для них его воззрений, и в особенности главного философского труда — «Опыта». В поход против Локка выступили и церковники, и многие оксфордские преподаватели, и представители реакционного философского течения — кембриджские платоники. На закате своих дней ему пришлось ввязаться в длительную полемику с епископом Ворчестерским (Вустерским) Стиллингфлитом. А в 1703 г., за год до того, как Локк, силы которого были подточены астмой, уснул навеки в загородном доме своего друга леди Дэмерис Мэшем (28 октября 1704 г.), он узнает о полном драматизма сражении в стенах Оксфордского университета: о борьбе реакционных преподавателей за официальное изъятие его «Опыта» из учебных программ университета.

Борьба «за» и «против» Локка, так остр вспыхнувшая уже в конце XVII в. и не затихавшая в XVIII и XIX вв., продолжается и в наши дни. Философия Д. Локка — одно из ключевых звеньев не только в истории британского эмпиризма, но и в развитии материалистической философии, в становлении научной гносеологии. Различные философские школы и течения как в Англии, так и за ее пределами использовали одни принципы и положения в философии Локка и отбрасывали другие. Похвалы и порицания в адрес той или иной идеи или принципа Локка, использование его отдельных идей в ходе дальнейшего развития и борьбы идеализма и материализма зачастую сопровождалось их существенным переосмыслением.

Одно дело, например, номиналистическая теория происхождения общих идей у Локка и другое — у Беркли; одно дело — определение природы так называемых «вторичных» качеств у Д. Локка и другое — препарирование этих определений опять-таки у Беркли; одно дело — похвала в адрес локковского учения о рефлексии со стороны Лейбница, другое — место учения о рефлексии в системе локковской материалистической гносеологии. То же самое, но уже при сравнении Д. Локка и Декарта можно сказать о признании двух субстанций — материальной и духовной.

Вопрос о подлинной сущности системы философских взглядов Локка и месте в этой системе его основных идей и принципов — это в определенной мере вопрос о предпосылках научной философии — диалектического материализма. Современное научное знание опирается на достижения научно-философской мысли про-

шлого. А поступательное движение человеческого общества ныне, как никогда ранее, связано с умением научно решить возникающие проблемы. В век научно-технической революции и плодотворно осуществляемого процесса создания и совершенствования общества свободных тружеников возрастает и роль философии.

На великих перекрестках человеческой мысли и действия, когда решается проблема выбора новых путей движения к знанию и новых путей движения к социальному прогрессу, приобретают новое значение титаны прошлого, во-первых, потому, что они были новаторами, прокладывавшими пути для человеческой мысли и действия, во-вторых, потому, что всякий последующий научный и социальный переворот ставит на повестку дня вопрос о переосмыслении содержания и относительной ценности научных и философских идей прошлого. Локк принадлежит к славной когорте великих мыслителей нового времени, таких, как Ф. Бэкон и Г. Галилей, Р. Декарт и Т. Гоббс, Г. Лейбниц и Б. Спиноза и др. Мысленная встреча с каждым из них весьма поучительна и позволяет почувствовать не только пульс минувшей эпохи, но и связь различных эпох.

КРИТИКА ТЕОРИИ ВРОЖДЕННЫХ ИДЕЙ

Вопрос об источнике человеческих знаний, сформулированный еще в античной философии и выявивший противоположность теоретико-познавательных взглядов Демокрита и Платона, материализма и идеализма, со всей остротой был поставлен развитием науки, философии и общественно-исторической практики XVII в. Откуда человек черпает свои знания о мире? Что является источником человеческих знаний: ощущения или «душа» человека (или какого-то сверхъестественного существа)? От решения этих вопросов в значительной степени зависело не только понимание мира, места и роли в нем человека, но и выработка конкретных установок в отношении пригодности методов и приемов объективного исследования природы.

Собственно, новые методы и приемы исследования природы были уже не только провозглашены в трудах Галилея, Бэкона, Декарта, но и эффективно применялись и обогащались как ими самими, так и другими выдающимися естествоиспытателями — Бойлем, Гюйгенсом, Ньютоном. Эксперимент как важнейшее средство открытия новых явлений природы, математическое обобщение опытных данных, совершенствование и обогащение самого математического зна-

ния для решения все более широкого круга естественнонаучных задач и опять-таки эксперимент как орудие испытания истинности научных положений — все это во второй половине XVII в. прочно входило в исследовательскую практику передовых научных центров мира, к числу которых в Англии относилось и Королевское общество. Однако мировоззренческое и логико-методологическое осмысление и утверждение происходившего в науке переворота явно не поспевало за ее могучим взлетом, так как все еще наталкивалось на ожесточенное сопротивление сторонников теологически-схоластической учености. Основой этой лжеучености было учение об особых, противостоящих материальному миру и по отношению к нему первичных и продуцирующих его умопостигаемых сущностях — метафизика. Одним из краеугольных камней метафизики была теория врожденных идей.

Признание врожденных человеку идей или принципов являлось идеалистическим решением вопроса об источнике человеческих знаний, оно в конечном итоге приводило к признанию того, что эти идеи и принципы каким-то образом запечатлены в человеческом разуме духовным началом, богом. Характерно, что в ходе работы над «Опытом» в первоначальном варианте его первой книги, известном как «Набросок А» (1671 г.), текст начинается сразу с позитивного изложения антиметафизической эмпирико-сенсуалистической системы знания. Источником знания объявляются ощущения, опыт. А критика теории врожденных идей фигурирует в виде вспомогательного возражения возможным оппонентам (см. 4, стр. 67—69). Но уже через

несколько месяцев в новом варианте первой главы — «Набросок Б» критика теории врожденных идей не только расширяется, но и становится главным содержанием первой книги. Дальнейшее изменение по сравнению с «Наброском Б» состояло в том, что окончательный вариант первой книги начинается с критики так называемых теоретических врожденных принципов, в то время как «Набросок Б» — с критики так называемых практических врожденных принципов. Все эти изменения и дополнения свидетельствуют о том, что Локк осознает потребность в решительном и последовательном опровержении теории врожденных идей как в предварительном условии изложения позитивной антиметафизической философской системы. Это подтверждается и соображением, высказанным Локком в письме к А. Коллинзу от 21 марта 1703 г.: «Верно, что нельзя делать никаких возражений против него, т. е. «Опыта о человеческом разуме», иначе как только исходя из положения о врожденности идей» (3, т. X, стр. 285).

В связи с характерной для Локка манерой письма, в соответствии с которой он почти никогда не называет и не цитирует своих конкретных противников, а дает обобщенное изложение рассматриваемых вопросов, в буржуазной философии предпринимались попытки усомниться в существовании реальных противников, против которых была направлена его критика врожденных идей. Английский философ Р. Аарон отмечает: «...трудность обнаружения оппонентов Локка так велика, что некоторые писатели серьезно предположили, что Локк для того, чтобы представить свои взгляды более ясно, начал

[изложение] при помощи установления соломенного чучела, представляя в конкретной и живой форме теорию познания, которую ни один философ никогда не выдвигал, и убедительно ее отвергая» (43, стр. 89). Так, С. Лампрехт считает оценку первой книги «Опыта» как опровержение теории врожденных идей «подозрительной» (60, стр. 1). В этой связи уместно выяснить, в каких формах теория врожденных идей существовала во времена Локка и на каком уровне критика этой теории находилась до появления «Опыта».

В основу традиционной схоластической метафизики были положены идеи Аристотеля. Согласно Аристотелю, метафизика включает: 1) науку о первых принципах, 2) науку о бытии в целом, 3) науку о божественном — о форме всех форм, о перво двигателе. Непоследовательность материализма Стагирита, его уступки идеализму, в особенности при решении вопроса о соотношении «формы» и «материи», создали благоприятную почву для использования его идей в теологически-схоластической метафизике. Эти идеи в томистской метафизике были преобразованы в учение о философии как служанке богословия.

В этой связи метафизическое учение о бытии выступало как исследование реализации или актуализации в материальном мире божественных нематериальных форм, а метафизическое учение о первых принципах — как познание связи формы всех форм — бога — с ее индивидуализацией в материальном мире.

Если при этом учесть положение теологов о нематериальности человеческой души, о ее «причастности», «приобщенности» к божественному

духу, то станет ясным, почему схоластика искала истоки знаний не в материальном мире, не в ощущениях, через которые человеческое сознание связано с материальным миром, а в «душе», разуме человека, в котором якобы бог запечатлел то ли в готовом виде, то ли потенциально основополагающие принципы и идеи знания.

Такая трансформация метафизики превращала ее в придаток теологии, в прикладную теологию.

В «рационализированной» теологии Фомы Аквинского не оставалось места для физики и математики как суверенных и самостоятельных наук, определяющих свои идеи и методы в соответствии с законами природы. «Целое не должно,— писал Ф. Аквинский,— отделяться в противоположность какой-либо из его частей. Но священная наука является единым по отношению к физике и математике, так как предметы этих наук являются частями предмета священной науки» (цит. по: 44, стр. 4).

Поэтому для обоснования новых выводов науки и оправдания тех методов и приемов, при помощи которых она добывала новые знания, огромное значение имело антисхоластическое решение вопроса об источнике знаний. Как справедливо отмечает А. Л. Субботин, «своеобразие интеллектуального ига схоластики сказывалось не только в регламентации свободы научной мысли религиозными догматами и предписаниями авторитетов, но и в отсутствии каких-либо строгих критериев для отличения истины от вымысла» (37, стр. 102). И этот догматический интеллектуальный пресс продолжал подавлять подлинно научное исследование, несмотря на

огромные успехи земной и небесной механики, оптики и математики.

Правда, к середине XVII в. метафизике схоластиков был нанесен смертельный удар. Но она не была добита и не отказалась от замысла взять реванш. То, что к этому историческому рубежу было сделано для преодоления схоластической метафизики, заключалось или в естественнонаучных открытиях, несовместимых со старой картиной мира, или в открытом философском опровержении метафизических основ схоластики. Наиболее выдающийся вклад здесь принадлежит Ф. Бэкону, Т. Гоббсу и П. Гассенди, а в определенном смысле и Р. Декарту, оказавшему значительное влияние на формирование философских взглядов Гоббса. Бэкон стремился отделить науки о природе от теологии посредством теории «двойственной истины»: истины о природе могут сосуществовать с метафизическими истинами теологов и схоластов как относящиеся к принципиально различным областям. И хотя он освободил науку о природе от схоластической опеки и в рамках своей материалистической теории выдвинул положение об ощущениях как источнике человеческих знаний, все это было лишь началом преодоления метафизики. За ней оставалось полновластное право быть авторитетом в делах божественных, а отчасти и человеческих.

Различными были не только вклад Гассенди и Гоббса в опровержение метафизики, но и влияние этих философов на Локка. Гассенди вторгается в область метафизики во всеоружии античного, в особенности эпикуровского, атомизма и сенсуализма. Объектом критики Гассенди, как, впрочем, и Гоббса, оказывается не толь-

ко схоластическая метафизика, но и метафизические предрассудки Декарта. Локк совместно с Бойлем изучает идеи и работы Гассенди еще в оксфордский период своей деятельности. Позже, во время длительного пребывания во Франции, Локк сближается с учеником и горячим поклонником Гассенди Ф. Бернье, так что впоследствии Лейбниц с полным основанием причислил Гассенди, Бернье и Локка к одной философской партии — партии материалистов и сенсуалистов. Что же касается Гоббса, то, несмотря на общие ему с Локком черты механико-математического материализма, его влияние на Локка было не столь значительным*. В критике схоластической теории врожденных идей непосредственным учителем Локка оказался Гассенди, взгляды которого не только не были отягощены крайностями механико-математического материализма, но и несли более мощный сенсуалистический «заряд», чем взгляды Гоббса**.

Что касается Декарта, то в его философии причудливо переплетались новаторский дух объективного исследования природы и прямые уступки традиционной метафизике. Декарт был таким же решительным противником схоластической учености, как Гоббс и Гассенди. Но, на-

* В библиотеке Локка была книга Гоббса «Левифан». Но механико-математические черты материализма Локка складывались под непосредственным влиянием идей Бойля, Ньютона и физики Декарта. При решении социологических вопросов Локк, будучи осведомленным о взглядах Гоббса, выступает в значительной мере как его антипод. Исключение составляет небольшой период 60-х годов, когда Локк полностью принимал основные социологические идеи Гоббса.

** Здесь сказывалось влияние на Гоббса рационализма Декарта.

ставившая на приоритете свободного от теологических предрассудков человеческого разума в суждении об истинах познания, он разделял с традиционной метафизикой убеждение в том, что человеческий ум располагает некоторым запасом врожденных идей. К числу врожденных он относит идею бога: «...эта идея рождена и произведена вместе со мной тогда, когда я был создан, подобно идее обо мне самом» (20, стр. 369). В этой связи и Декарт был метафизиком. Но, как отмечал К. Маркс, необходимо различать метафизику XVII в. от традиционной схоластической метафизики: «Метафизика XVII века ещё заключала в себе положительное, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею» (1, т. 2, стр. 141).

В Англии в спор о врожденных идеях включились кембриджские платоники Генри Мор (1614—1687), Ральф Кэджорт (1617—1688) и др. Их доводы в пользу врожденных идей представляли собой эклектическую смесь идей традиционной схоластики, Платона и Декарта. Д. Норрис, английский последователь французского идеалиста Мальбранша, выступил против критики теории врожденных идей в локковском «Опыте». Таким образом, Локк, поражая метафизику в самом ее основании — в теории врожденных идей, имел дело не с «соломенным чувелом», а с реальными противниками, прибегавшими к весьма разнообразной аргументации.

Историческая заслуга Локка состоит, в частности, в том, что он выступил решительным противником не какой-то отдельной теории

врожденных идей, не какой-то специфической формы метафизики, а всякой метафизики, любой теории врожденных идей. Новым и радикальным шагом Локка в опровержении метафизики по сравнению с Бэконом, Гоббсом и Гассенди было то, что критика теории врожденных идей составляет у него органически неотъемлемую часть положительной материалистической антиметафизической теоретико-познавательной системы. Такая система, исходным принципом которой было бы положение о происхождении знаний из чувства, из опыта и которая одновременно доказывала бы земное происхождение всех человеческих знаний, никем не была развита до Локка. «Гоббс систематизировал Бэкона,— писал К. Маркс,— но не дал более детального обоснования его основному принципу — происхождению знаний и идей из мира чувств.

Локк обосновывает принцип Бэкона и Гоббса в своём сочинении о происхождении человеческого разума» (1, т. 2, стр. 143—144).

Для того чтобы оценить значение локковской критики теории врожденных идей и вычлени в ней тот подход, который по справедливости можно отнести к золотому фонду материалистической гносеологии в отличие от явных промахов и ошибок, первую книгу «Опыта» необходимо рассматривать в органической связи с остальной его частью. Сделать это в один прием невозможно. Но этот методологический принцип мы будем все время помнить, не уподобляясь тем историкам философии, которые «шагают» по целостным философским системам, как по развалинам древних городов: описывают разрозненные безжизненные части, восторгают-

ся одними и с холодным равнодушием и недоумением проходят мимо других.

В первой книге «Опыта» Локк подвергает критическому анализу не только представление о том, что человек от рождения располагает врожденными идеями, но и представление о том, что имеются врожденные принципы. Независимо от формы утверждения врожденности знания, подчеркивает Локк, *указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно не врождено.* «Некоторые считают установленным взгляд,— отмечает он,— будто в разуме есть некоторые врожденные принципы, некоторые первичные понятия... так сказать, запечатленные в сознании знаки, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собой на свет. Чтобы убедить непредубежденных читателей в ложности этого предположения, достаточно лишь показать, как люди исключительно при помощи своих природных способностей, без всякого содействия со стороны врожденных запечатлений, могут достигнуть всего своего знания» (6, т. I, стр. 75—76).

Локк рассматривает следующие признаки, приписываемые врожденному знанию: 1) всеобщее признание людьми, 2) первичность по отношению к знанию неврожденному. Что касается довода о всеобщем согласии, то, «будь даже в самом деле верно, что существует несколько признаваемых всем человечеством истин, он все-таки не доказывал бы врожденности этих истин, если бы удалось показать, что имеется другой путь, каким люди приходят ко всеобщему согласию относительно вещей, о которых они сходятся во взглядах, а я предполагаю, что это

показать возможно». На поверку, однако, оказывается, что «нет принципов, которые бы пользовались признанием всего человечества» (6, т. I, стр. 76). Справедливость этого вывода он доказывает вначале на примере таких абстрактных принципов, как «что есть, то есть» и «невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была»*, а затем на примере принципов практического поведения людей (соблюдение договоров, верность, справедливость и т. д.). По ходу доказательства рассматриваются два основных варианта врожденных идей: врожденные принципы как осознаваемые всеми людьми готовые запечатления разума и как потенциально наличные в нем, но осознаваемые в ходе рассуждения.

Локку без особого труда удастся показать беспочвенность первого варианта теории врожденности знания. Опираясь на данные этнографии, относящиеся к жизни и культуре отсталых народов, на особенности умственного развития детей и взрослых, он доказывает, что упоминавшиеся выше логические положения неизвестны значительной части человечества, а практические принципы поведения у различных групп населения и у различных народов столь разнообразны и противоречивы, что тем более не дают оснований для вывода об их врожденности. Призывая в свидетели тех, «кто хоть сколько-нибудь занимался историей человечества и видел дальше дыма своей трубы», Локк, в частности, отмечает, что «справедливость и соблюдение договоров суть принципы, с которыми, кажется, соглашается большинство людей. Надо признать, что последний принцип простирается

* Формальнологические законы тождества и противоречия.

и на воровские притоны и на сообщества величайших мошенников. И те, кто всего больше потерял самый человеческий облик, соблюдают во взаимных отношениях верность и правила справедливости» (6, т. I, стр. 93). Следовательно, нет уникальных по своему содержанию практических принципов поведения людей, с которыми соглашалось бы все человечество.

Сегодня эти выводы представляются тривиальными. Но в первой половине XVII в. целый ряд английских писателей, таких, как Р. Карпентер, Д. Баллокар, Т. Небис, настаивали на том, что человек рождается с уже готовым врожденным знанием. И для того чтобы опровергнуть даже такой примитивный с современной точки зрения вариант теории врожденности знания, требовалась эрудиция, которая аккумулировала бы все известные тогда знания о быте, культуре, умственном развитии и нравах различных и в особенности отсталых народов.

Более сложным является вопрос о содержании локковского опровержения второго варианта теории врожденности знания. Согласно этому варианту, «есть запечатленные в душе истины, которых душа не осознает или не понимает» (6, т. I, стр. 77), к осознанию которых она приходит впоследствии. Достоинства и слабости стратегии Локка в опровержении этого варианта теории врожденного знания становятся очевидными при сопоставлении его аргументации с особенностями взглядов таких философов, как Г. Мор, Декарт и Лейбниц. Мор в книге «Противоядие от атеизма» (1653 г.) писал: «Ум человека, подталкиваемый и осведомляемый посредством воздействий внешних объектов, до-

стигает более полного и ясного понимания того, что находилось в нем, но несовершенно намекалось ему со стороны внешних случайностей» (цит. по 69, стр. 40). То, что намекает на потенциально находящееся в уме человека, но не сразу осознаваемое знание,— это ощущения материальных предметов. Следовательно, для Мора чувственное знание внешних случайностей — материальных вещей — по времени исходный пункт знания. Однако по содержанию чувственное, опытное познание материального мира выступает у него лишь как повод, как пусковой механизм, а не как источник знания, так как последнее имплицитно уже заключено в разуме.

Впрочем, в определенном смысле у Мора, как и в свое время у Фомы Аквинского, ощущения — источник знания. Ощущения и данные в них материальные явления — источник знания единичного, несовершенного, случайного. Как убедительно показал польский исследователь Ю. Боргош, «Фома Аквинский на каждом шагу оперирует теми же понятиями, что и эмпирики... Утверждение Аквината, что всякое «естественное» знание берет начало от чувств, на первый взгляд означает, что предметом (курсив мой.— Г. З.) чувственного познания являются вещи, воспринимаемые при помощи чувств» (13, стр. 93). Но «в процессе познания интеллект в определенном отношении отождествляется с объектом, точнее, с формой, но не материальной, а духовной. Следовательно, сущность познания, по Фоме, заключается в том, что познающий становится познаваемым (*cognoscens fit cognitum*). Это происходит потому, что ум нетелесен и не может подвергаться воздействию чувственных вещей. Рациональное познание всегда яв-

ляется общим, и потому отдельные, единичные вещи не могут быть его объектом. «Intellectus est universalium, et non singularium»,— пишет Фома» (13, стр. 94).

По тем же соображениям, что и у Фомы, у Мора в предмете знания материя и в источнике знания ощущения не могут обрести законный статус в буквальном значении этих слов. В отличие от метафизики Мора, который, по замечанию Р. Армстронга, «обычно применяет [понятие] теологический как синоним для [понятия] метафизический» (45, стр. 67), метафизика Декарта потенциально наличное в уме знание противопоставляет традиционным схоластически-теологическим представлениям о нем. Для Декарта материя такой же подлинный (хотя и менее совершенный по сравнению с духом) предмет познания, как и дух, который он дуалистически противопоставляет материи. Но единственным источником человеческих знаний он провозглашает разум. «...Необходимо помнить,— пишет Декарт в «Метафизических размышлениях»,— что всякая идея, будучи делом духа, по своей природе не требует никакой другой формальной реальности, кроме той, которую она получает и заимствует у мысли или духа, относительно которого она служит только модусом, то есть известным приемом или способом мышления. А для того, чтобы идея содержала ту, а не иную, объективную реальность, она должна, конечно, иметь это от какой-нибудь причины» (20, стр. 359).

Но хотя причиной идей разума объявляется бог, центр тяжести при обосновании потенциально врожденных человеческому разуму идей и принципов переносится на специфику позна-

вательного процесса, в ходе которого, отмечает Декарт, не чувственное, а рациональное знание выступает носителем всеобщего и достоверного знания. Вместе с тем обнаружившееся уже в схоластике, а затем у Мора напластование теологических и гносеологических соображений в пользу врожденности знания (познающий дух как порождение бога нематериален и достоверно всеобщее знание — функция разума, а не чувств) сохраняется и в философии Декарта. И все же в преодолении картезианского варианта теории врожденности знания главное препятствие — это трудности гносеологического порядка.

Локк противопоставляет декартовскому положению о логическом приоритете в познавательном процессе некоторых общих принципов (в частности, аксиом геометрии) положение об опытном происхождении не только знания о единичном, но и знания об общем: *«Шаги, которыми разум доходит до различных истин.— Ощущения сперва вводят единичные идеи и заполняют ими еще пустое место; и, по мере того как разум постепенно осваивается с некоторыми из них, они помещаются в памяти вместе с данными им именами. Затем, подвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению общих имен. Так разум наделяется идеями и словами, материалом для упражнения своей способности рассуждения. С увеличением материала, дающего разуму работу, применение его с каждым днем становится все более и более заметным. Но, хотя запас общих идей и растет обыкновенно вместе с употреблением общих имен и рассуждающей деятельностью, все-таки я не вижу, как это может доказать их врожденность»* (6, т. I, стр. 82).

Декартовскому положению о непосредственном усмотрении в уме якобы потенциально находящихся в нем и не нуждающихся в доказательстве знаний — интуиций Локк противопоставляет тезис о том, что согласие с общими положениями опирается на фундамент накопленного знания: «Скрытое знание этих принципов до их сообщения нам другими лицами значит или то, что душа способна понимать их, или ничего не значит... Довод, ссылающийся на согласие, данное сейчас же после полученного сообщения, основан на ложном предположении, что это согласие ничем не подготовлено... Тут, мне кажется, скрывается следующая уловка: предполагается, что люди ничему не научаются и не научают *de novo*^{*}, между тем как на деле они научаются и научают чему-нибудь такому, чего раньше не знали. Ибо, во-первых, очевидно, что они выучили слова и их значения: ни то, ни другое не родилось вместе с ними. Но это еще не все приобретаемое в данном случае знание: самые идеи, о которых идет речь в предложении, приобретены впоследствии и родились с людьми несколько не более, чем их названия» (6, т. I, стр. 87—88).

О том, что общее рациональное знание, вырастающее из материала знания эмпирического, бездоказательно вне контекста этого эмпирического материала, свидетельствуют соображения Локка о таком общем принципе, как «целое больше части». «Рассмотрим математический принцип — «целое больше части». Он... причисляется к врожденным принципам... Однако никто не может считать его таким, когда примет

* Сызнова (латин.).

во внимание, что содержащиеся в нем идеи целого и части совершенно относительно. Положительные идеи, к которым они собственно и непосредственно принадлежат, суть протяжение и число; целое и часть являются только отношениями последних. Так что если целое и часть — врожденные идеи, такими же должны быть также протяжение и число, ибо невозможно иметь идею отношения, вовсе не имея идеи вещи, которой оно касается и в которой находится» (6, т. I, стр. 113).

Объясняя все богатство человеческих знаний его происхождением из чувств, из опыта, в которых человеку дана объективная природа, Локк гносеологически обосновывает материалистический тезис о природе, материи как законном и естественном предмете человеческих знаний. В философии Декарта в связи с дуалистическим противопоставлением материи и нематериального духа и признанием врожденности некоторых общих принципов знания этот тезис не нашел и не мог найти обоснования. Для Локка в отличие от Фомы Аквинского, Г. Мора, Декарта и Лейбница ощущения не только изначальный по времени пункт познания, не пусковой стартер, запускающий абсолютно имманентный механизм познавательного процесса, а единственный связующий с материальным миром канал приобретения знаний о нем. Других путей к миру нет!

Разработка последовательно материалистического тезиса о связи содержания мира с содержанием человеческих знаний через ощущения как источник знания — несомненный вклад Локка в развитие материалистической теории познания. Но уже в первой книге «Опыта» видны и слабые стороны программы локковского сен-

суализма (все знания из чувств) и эмпиризма (все значения из опыта). Они связаны с особенностями раскрытия механизма преобразования чувственных эмпирических сведений о мире в рациональное знание его. В XVII в. решение этой проблемы не только для Локка, но и для любого философа и ученого, который пытался заниматься ею, в значительной степени было *гипотетичным*. Накопленный к тому времени материал о характере и путях становления научного знания не давал возможности для однозначного и адекватного ее решения. Тут в знаниях были явные пробелы.

Так, по вопросу о бесспорно правильном положении Локка по поводу необходимости доказательства наиболее общих теоретических положений в логике и математике (логические законы и математические аксиомы) его доводам явно не хватало знаний, которые были получены лишь в конце XIX в. Подтверждение выводам Локка, отмечает И. С. Нарский, «дали в конце XIX в. попытки геометров доказать постулат Эвклида о параллельных, которые привели к гениальному открытию Лобачевского. Установление парадоксальных свойств бесконечных множеств показало, что не во всех случаях действуют и самые, казалось бы, очевидные арифметические аксиомы, а создание и практическое применение различных систем математической логики привели к подобному выводу и в отношении некоторых законов формальнологического мышления» (26, стр. 20).

Локку приходилось двигаться в потемках. Вот почему он нередко сбивается на путь одностороннего эмпиризма, принижающего роль и качественное своеобразие рациональных форм по-

знания. По поводу логических законов он пишет: «Что касается пользы от этих хваленых принципов, то ее, быть может, найдут не такой большой, как обыкновенно представляют себе, когда более полно исследуют их надлежащее место» (6, т. I, стр. 86). Поэтому, хотя одна из заслуг Локка и состоит в том, что он выступил не только против теологии, но и ее идеалистического детища — теории врожденных идей в учениях рационалистов XVII в., тезис об опытном происхождении знаний, столь решительно провозглашаемый в критике врожденных идей, в позитивной части теоретико-познавательной системы он вынужден во многих случаях или уточнять, или ослаблять. Противоречивость ситуации определяется тем, что этот тезис, будучи эффективным средством в борьбе со схоластикой и идеализмом, был «излишне» эффективен в другом отношении: создавал неизбежные препятствия при объяснении особенностей относительной независимости, процессов внутренней детерминации человеческого знания.

ОСОБЕННОСТИ МАТЕРИАЛИЗМА ЛОККА

Многие буржуазные философы рассматривали Локка как дуалиста. Так что положительный ответ на вопрос: «Был ли Локк дуалистом?» — для новейших комментаторов настолько очевиден, что, не утруждая себя его серьезным обсуждением, они сразу же обращают свои взоры на теоретико-познавательные концепции Локка. Даже такой серьезный исследователь, как Р. Аарон, книга которого «Джон Локк» в восьмитомной англо-американской философской энциклопедии названа лучшим исследованием взглядов английского философа, по этому поводу утверждает: «Следуя традиционными путями мышления, Локк рассматривает душу как субстанцию, но субстанцию, которая является нематериальной. Он придерживается обычного дуализма и [представления о] двух частях природы: активной нематериальной субстанции и пассивной материальной субстанции» (43, стр. 142). Между тем, как мы могли убедиться на примере спора о врожденных идеях, схоластическая и картезианская версии врожденности знания покоились, как на одном из своих оснований, на признании нематериальности души. И если бы Локк действительно принимал дуализм Декарта, то стала бы непонятной не толь-

ко критика Локком теории врожденных идей, но и наличие у него позитивной антидекартовской (эмпирической) теории познания.

Тщательный анализ взглядов Локка показывает, что основой его понимания мира был материализм, хотя в его учении содержались также определенные деистические и теологические моменты. У Локка можно ясно различить двоякую постановку проблемы об отношении материи и сознания: первую, рассматривающую это отношение с точки зрения выяснения первопричины мира и всего богатства его явлений; вторую, ставящую вопрос о принципиальной возможности для материи обладать свойством мышления. Что касается первой постановки проблемы, то Локк предлагает вниманию читателей «Опыта» несколько различных вопросов, ответы на которые объяснили бы отношения между материей и сознанием.

Эти вопросы таковы: 1) порождает ли материя движение и сознание, 2) порождает ли движение материи сознание, 3) возможно ли, «чтобы материя, с движением или без него, могла первоначально иметь в себе как свой продукт чувство, восприятие и познание» (6, т. I, стр. 605), 4) «материально ли вечное существо или нет» (6, т. I, стр. 606), 5) создает ли вечно мыслящее существо материю? Ясно, что положительный ответ на первый вопрос может послужить основой для материалистического решения проблемы о происхождении и сущности сознания лишь при условии признания движения в качестве атрибута материи, так как материя, лишенная атрибута движения, не может последовательно мыслиться как причина и субстанция мышления. Положительный ответ на

второй вопрос дает материалистическое решение проблемы. Положительный ответ на третий ведет к материализму в его гилозоистической форме, на четвертый — ведет к материализму Спинозы. И только положительный ответ на пятый вопрос в зависимости от конкретного его решения ведет или к явному идеализму, или к деизму (который также неоднозначен и может представлять как форму возражения против отдельных догматов церкви, так и форму непоследовательного материализма, содержащего уступки теологии).

Как же Локк оценивает эти ответы? Что касается первого, то он считает, что без предположения бога материя будет «вечно оставаться такой мертвой, бездеятельной глыбой» (6, т. I, стр. 604). Следовательно, материя не может породить ни движение, ни сознание. Отрицательный ответ он дает и на второй вопрос, так как считает, что механическое движение любого размера частиц материи в любых комбинациях может дать только толчок и ничего больше. Вслед за тем он отвергает гилозоизм. Особый интерес представляет рассмотрение отрицательного ответа на четвертый вопрос, так как причины, побудившие Локка к этому, дают представление о том, почему философ дает отрицательные ответы и на первых два вопроса. По поводу положения, что «мыслящее существо (имеется в виду бог. — Г. З.) может быть также и материальным» (6, т. I, стр. 606), Локк замечает: «Пусть так: но отсюда также следует, что бог есть. Ведь если есть вечное, всеведущее, всемогущее существо, то очевидно, что есть бог, считаете ли вы это существо материальным или нет» (6, т. I, стр. 606). В связи со спинозовским

положением Локк высказывается в том духе, что оно для него вполне приемлемо, *поскольку совместимо с признанием бога*. Но Локк совершенно справедливо считает, что Спинозовская форма признания бога делает слишком призрачной версию о нем. Он отчетливо видит, что признание материи вечной, даже если она персонифицируется в боге, легко ведет к материализму как к атеизму. Атеизм был тем последним шагом, на который он не смел отважиться. Лишь единственный шаг отделял его от Спинозы. И это великолепно видели уже современники Локка. Тайны локковского материализма были припрятаны в руках самого всемогущего бога. «Представить себе, — писал он в «Опыте», — что бог при желании может присоединить к материи способность мышления, по нашим понятиям, нисколько не труднее для нашего разума, чем представить себе, что он может присоединить к материи другую субстанцию со способностью мышления» (6, т. I, стр. 528).

Лейбниц очень точно оценил материалистическую сердцевину положения Локка. В полемической работе «Новые опыты о человеческом разуме», направленной против «Опыта» Локка, он пишет: «Если считать материю способной к ощущению, то можно думать, что для нее не невозможно и произвести его» (24, стр. 384).

Тут открывалась дорога к деизму как открытию по существу материалистического положения. Характерно в этой связи одно из возражений Локка на критику Стиллингфлита: «Идея материи есть протяженная плотная субстанция; там, где есть такая субстанция, есть материя и сущность материи, какие бы другие качества, не содержащиеся в этой сущности, ни угодно было

бы богу присоединить к ней. Например, бог создает протяженную плотную субстанцию... К определенным частям ее он присоединяет движение, но она все еще сохраняет сущность материи... Иным частям он придает чувство, самопроизвольное движение... Но стоит кому-либо осмелиться сделать еще один шаг дальше и утверждать, что наравне с чувством и самопроизвольным движением бог может присоединить к материи мысль, разум и волю, как тотчас же находятся люди, готовые ограничить силу всемогущего творца и сообщить нам, что он не в состоянии сделать это, потому что это разрушает сущность, «изменяет существенные свойства материи». В подтверждение этого утверждения им нечего больше сказать, кроме того, что мысль и разум не включаются в сущность материи» (6, т. II, стр. 450—451). Сама логика аргументации Локка ведет к выводу, что в *мыслящей материи* мышление будет относиться к ее сущности.

Вильям Керолл, современник Локка и один из наиболее агрессивных его критиков, оценил Спинозовскую тенденцию его материализма в далеких от джентльменской респектабельности терминах: «Этот атеистический лавочник [Спиноза] был первым, который возвел атеизм в систему, а м-р Локк был вторым с той лишь разницей, что последний копирует первого как главаря» (цит. по: 69, стр. 144). Конечно, Локк не был последователем Спинозы. Но сближение его со Спинозой оправдывалось тем, что в попытках материалистического объяснения качественной специфики мышления он был ближе к голландскому философу, чем к Гоббсу. Последний сводил, как отмечает В. В. Соколов, «к дви-

жению тел не только все процессы, совершающиеся во внешнем мире, но и все, что совершается в мире внутреннем, субъективном. Столь радикальный механицизм приводил к утрате самого понятия субъекта, человеческого сознания» (35, стр. 124).

Большое недовольство у Керолла вызывало то обстоятельство, что Локк по форме выступает как человек лояльный к учению церкви: «В действительности он утвердил *спинозовскую гипотезу*, а внушил некоторым читателям веру в то, что он утвердил истину прямо противоположную ей» (цит. по: 69, стр. 145). Противоречия в философии Локка при решении вопроса о возможности мышления материи факт бесспорный. Но достаточно присмотреться к тому, куда ведет Локк, что является лейтмотивом его рассуждений, чтобы понять определяющую роль материалистического устремления английского философа.

В связи с этим особого внимания заслуживает применение Локком категории «субстанция». Необходимо со всей силой подчеркнуть, что в тех случаях, когда рассматривается вопрос о природе души, мышления, он никогда не усматривает в понятии субстанции ключ к решению проблемы об отношении мышления (или души) к материи. И поэтому будет ошибкой считать выражение Локка «идея духовных субстанций» доказательством признания независимой от материи духовной субстанции. Вот что пишет Локк о субстанции по этому поводу: «Если мы соединим и свяжем с субстанцией, о которой не имеем определенной идеи, идеи мышления, хотения или силы вызывать или останавливать телесное движение, то мы полу-

чаем идею нематериального духа. Посредством же соединения идей сцепленных плотных частиц и силы быть приведенным в движение, связанной с субстанцией, о которой точно так же не имеем положительной идеи, мы получаем идею материи... Идея субстанции в обоих случаях одинаково неясна или совсем отсутствует, представляя собой лишь предполагаемое «неизвестно что»» (6, т. I, стр. 310). Ни идея нематериального духа, которая включает в себя идею неизвестной субстанции, ни идея духовных субстанций не дают решения вопроса о природе души, мышления.

Одно дело образовать идею нематериального духа или идею духовной субстанции, другое — ответить на вопрос, как относится мышление, душа к материи. Локк заявляет, что последний вопрос «находится за пределами нашего познания» (6, т. I, стр. 529); «бесспорно то, что в нас есть нечто мыслящее... хотя мы должны примириться с незнанием того, к какому роду относится это мыслящее» (6, т. I, стр. 530).

Все изложение вопроса о природе материи и мышления в свете приведенной выше оговорки принимает следующий вид: Локк сличает аргументы «за» и «против» признания духовной субстанции как нематериальной сущности, оговариваясь, что он не может склониться решительно к той или иной точке зрения, состоит ли человек всецело из одной и той же субстанции, материальной или нематериальной, или нет (см. 6, т. I, стр. 344).

Таким образом, на первый взгляд позиция Локка выглядит как выражение одинаковой вероятности того, что духовная субстанция может быть и нематериальной, и материальной. При

этом совершенно очевидно, что для Локка указание на наличие двух субстанций — материальной и духовной — это *прежде всего* способ мысленного выделения двух классов явлений (материальных и духовных), который сам по себе не определяет решение вопроса об отношении материи и сознания. Но весьма характерно, как он сличает аргументы в пользу признания нематериальной субстанции и в защиту тезиса «материя мыслит». Локк показывает, что признание духовной субстанции нематериальной возникло и держится на темноте, отсутствии знаний о природе материи и мышления (см. 6, т. I, стр. 350). Он обращает внимание на то, что если бы глубже познали связь сознания и материи, то, вероятно, признали бы, что мышление неотделимо от материи: «Если бы мы знали, что оно (мыслящее существо. — Г. З.) такое или как оно связано в определенную систему текущих, жизненных духов, или может ли оно или не может выполнять свои функции мышления и памяти вне тела, устроенного подобно нашему, и было ли угодно богу, чтобы такой дух соединялся всегда лишь с таким телом, от надлежащего строения органов которого зависела бы его память, то мы могли бы видеть нелепость некоторых из сделанных мною предположений» (6, т. I, стр. 350).

Локк допускает бессмертие души, но, как отмечает Д. Иолтон, по мнению «Стиллингфлита и других теологов того периода, бессмертие души не может быть принято и доказано до того, как сперва не будет установлена нематериальность души. Читатели Локка не могли понять его утверждения, что нематериальность души не имеет отношения к доктрине бессмер-

тия души», поскольку это был открытый «вызов христианской догме» (69, стр. 152—153). В полемике со Стиллингфлитом Локк не только пишет о том, «что в нас, возможно, мыслит материальная субстанция» (6, т. II, стр. 338), но и развивает с позиций этого допущения концепцию единой материальной субстанции, обладающей различными модификациями (и в том числе выражающей свойство мышления): «...так как общая идея субстанции везде одинакова, то, если ей сообщить модификацию мышления, или способность мышления, она превращается в духовную субстанцию. При этом мы не принимаем во внимание других, присущих ей модификаций, будь то модификация плотности или нет. С другой стороны, субстанция, которой присуща модификация плотности, есть материя, все равно, обладает ли она модификацией мышления или нет» (6, т. II, стр. 339).

Ситуация поиска, выбора и предпочтений, которая была характерна для позиции Локка в вопросе об отношении материи и сознания, давала, конечно, определенные шансы также сторонникам теологической и картезианской концепций нематериальности сознания. Но как последователям материализма, так и его противникам приходилось всерьез задумываться над одним из ключевых тезисов Локка: мы не знаем сейчас (и, возможно, никогда не узнаем), как мыслит материя (или нематериальная субстанция) и мыслит ли она. Это был прежде всего вызов теологии и схоластической, а также картезианской метафизике: научное знание и только научное знание могло бы достоверно решить этот ключевой вопрос мирозерцания. Старую и новую метафизику с их догматизмом и априориз-

мом такая постановка вопроса лишала привычной (авторитарной и научно не обоснованной) почвы. Локк наносит удары по теологии и картезианскому дуализму с позиций скептицизма: вы, я и вообще никто сейчас не знает достоверно, как и что в нас мыслит. Как же можно настаивать на наличии в нас нематериальной субстанции? Однако Локк оставлял открытым вопрос относительно того, присуще ли мышление самой материи или придано ей богом.

Его колебания в отношении возможности научного решения рассматриваемого вопроса очевидны так же, как то, что он в значительной мере склонялся в пользу материалистического его решения.

Но именно колебания Локка, а зачастую и прямые заявления о непознаваемости природы субстанции послужили основанием для выводов некоторых английских неопозитивистов о том, что локковский «Опыт» — работа не «метафизическая» в позитивистском смысле этого слова, а аналитическая. Для неопозитивистов «метафизика» — синоним всякой, в том числе и материалистической, философской теории о мире в целом, его законах, о способе решения основного вопроса философии. Объявляя такие претензии философии беспочвенными, а проблемы философии «псевдопроблемами», неопозитивизм сводит функции философии к анализу языка науки или обыденного языка. А. Айер в книге «Логика, истина и язык» писал: «Я думаю, может быть показано, что большинство из тех, в отношении кого предполагают, что они являлись великими философами, были, прежде всего, не метафизиками, а аналитиками. Например, я не вижу, как тот, кто будет принимать оценку, которую мы

дадим природе философского анализа, а затем обратится к «Опыту о человеческом разуме» Локка, сможет отказаться от вывода, что «Опыт» является существенно аналитической работой» (47, стр. 52). Если согласиться с этой оценкой философии Локка, то пришлось бы признать, что ни проблема отношения материи и сознания, ни аргументы в пользу мышления материи не являются для взглядов Локка существенными. В действительности дело обстоит иначе, что признают некоторые позитивисты. Так, Д. Уорнок, представитель лингвистического позитивизма, наиболее модного ныне в Англии философского течения, обвиняет Локка в том, что подлинный анализ философских проблем, который якобы должен состоять только в описании форм обыденной языковой практики, он подменяет неоправданным-де введением терминов языка науки («корпускулы», «частицы», «атомы») (см. 67, стр. 242). Попытка приспособить взгляды Локка к позитивизму или отвергнуть его материализм с позиций того же позитивизма — явление обычное в современной буржуазной философии. Наиболее явственно это обнаруживается при оценке локковской теории познания, к рассмотрению которой мы и переходим.

СЕНСУАЛИЗМ ЛОККА: ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЗНАНИЙ ИЗ ОЩУЩЕНИЙ И РЕФЛЕКСИИ

Проблему происхождения человеческих знаний Локк формулирует как проблему происхождения идей. Там, где нет идей, там нет и знаний. «Если спросят,— пишет он,— когда же человек начинает иметь идеи, то верный ответ, на мой взгляд, будет: «Когда он впервые получает ощущение». Так как в душе не бывает признака идей до доставления их чувствами, то я понимаю, что идеи в разуме одновременны с ощущением, т. е. с таким впечатлением или движением в какой-нибудь части нашего тела, которое производит в разуме некоторое восприятие. Этими впечатлениями, произведенными на наши чувства внешними объектами, впервые, кажется, занимается душа в деятельности, называемой нами «восприятием, воспоминанием, размышлением, рассуждением» и т. д.» (6, т. I, стр. 140). В исходном пункте, до чувственного соприкосновения с материальным миром, человеческая душа, по Локку, *tabula rasa**, «белая бумага без всяких знаков и идей» (6, т. I, стр. 128). И поскольку чувственный опыт — источник знаний о материальном мире, постольку теоретико-по-

* Чистая доска (латин.).

знавательная позиция Локка — материалистический сенсуализм.

Чувственное знание выступает у него в качестве неотъемлемого компонента опыта. В этом смысле сенсуалистическое положение «все знания проистекают из ощущений» вполне согласуется с его положением «все знания приобретаются из опыта»: «Откуда получает она (душа.— Г. З.) весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит» (6, т. I, стр. 128). Исходные сенсуалистические и эмпирические установки Локка так же очевидны, как и их материалистический характер. Но принятие исходных гносеологических посылок само по себе ничего не говорит ни о том, какое место они занимают в теоретико-познавательной системе его взглядов, ни об убедительности аргументов, выдвигаемых в защиту этих взглядов, ни о том, какие ограничения он накладывает на свои исходные посылки. Между тем без ответа на эти вопросы нельзя получить представления о своеобразии той исторической формы сенсуализма и эмпиризма, которая была разработана в его философии.

Достоинством локковского сенсуализма является то, что при всей его *метафизичности* он не вырождается в *плоский сенсуализм*, выражающийся в представлении, что, коль скоро знания происходят из чувств, ощущений, следовательно, знания = чувствам, ощущениям. Наоборот, Локк предлагает такой путь исследования, в рамках которого можно было бы наметить *переход* от ощущений к знаниям. «...Вырастая в постоянном внимании к внешним ощущениям,—

отмечает он,— люди до наступления более зрелого возраста редко размышляют серьезно о том, что происходит внутри их; а некоторые вообще почти никогда не размышляют» (6, т. I, стр. 131). Самосознание знания как исследование природы и разнообразия функций разума позволяет, согласно Локку, не только показать, что ощущения «богатый источник большинства наших идей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум» (6, т. I, стр. 129), но и выявить другие познавательные способности, развивающиеся по мере обогащения тем материалом знания, который доставляют ощущения.

Стремление исходя из чувственного, опытного отражения материального мира генетически подняться до высших рациональных способностей человеческого знания, показать детерминированность последних чувствами, опытом являлось попыткой реализовать материалистический тезис о знании в целом как знании природы, объективного мира. «Разум, подобно глазу,— подчеркивает Локк,— дает нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимая сам себя: необходимо искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его своим собственным объектом» (6, т. I, стр. 71). Поэтому наряду с объектами внешнего мира как объектами знания выделяется в качестве особого внутренней объект знания — познавательные способности человека в целом, разум человека. Фокусировку места встречи, синтеза способности чувственного отражения материального мира с другими познавательными способностями Локк осуществляет путем признания наряду с внешним, чув-

ственным опытом, через который поступает исходная информация о внешнем мире, опыта внутреннего, рефлексии. Поэтому «наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, доставляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь» (6, т. I, стр. 128).

Таким образом, согласно Локку, опыт имеет как бы два измерения: одно чувственное, обращенное на внешний мир, другое рациональное, направленное на внутренние познавательные деятельности. Что же, однако, означает локковское положение о том, что два вида опыта суть два источника знания? Совпадают ли по смыслу оба принимаемых в «Опыте» тезиса: имеется два вида опыта (внешний и внутренний) и имеется два источника человеческих знаний (внешний и внутренний)? Тут возможны и исторически встречались две точки зрения. Первая сводилась к отождествлению смысла двух тезисов. Еще в конце XIX в. ее сформулировали историки философии Р. Фалькенберг и В. Виндельбанд. Рассматривая положения Локка о внутреннем опыте как синоним положения об особом и при этом, согласно их представлению, совершенно независимом от ощущений источнике знаний, они приходят к выводу, что это позволяет отвергать оценку Локка как сенсуалиста, эмпирика, материалиста. Они видят в локковском разграничении опыта на внешний и внутренний то дуализм, то такое проявление рационализма, которое сводит на нет утвержде-

ние о сенсуализме Локка. При этом делается попытка так истолковать локковское понимание рефлексии, как будто бы оно целиком противоречит его положению о познавательной роли внешнего чувственного опыта.

Наиболее отчетливо такая трактовка выражена у Р. Фалькенберга. Он пишет: «В разграничении sensation* и reflection** мы узнаем влияния картезианского дуализма тела и духа. Противоположность субстанций превратилась в двойственность способности восприятий» (40, стр. 123). В. Виндельбанд даже считает, что «Локк пытался... противопоставлять друг другу, как самостоятельные, оба рода опыта» (15, стр. 203). И далее: «Противоположность физического и психического мира... у Декарта... выступает в виде резкой разницы между мыслящей и протяженной субстанцией... У Локка она принимает психологическую и гносеологическую форму» (15, стр. 202). Итак, по мнению Фалькенберга и Виндельбанда, Локк перенес картезианский дуализм в свою теорию познания. Независимо от того, считают ли буржуазные историки философии рефлексия Локка проявлением дуализма или рассматривают ее основополагающим моментом его теории, общим у них является одно: мнение, что как содержание знания, так и процесс познания у Локка вовсе не выводятся, не обуславливаются если не целиком, то в основном из объективного материального мира, который дан человеку в ощущениях. По мысли этих авторов, локковская рефлексия— явное выражение идеализма.

* Ощущения (англ.).

** Рефлексии (англ.).

Вторая точка зрения, соответствующая научному материализму, исходит из отрицания тождества двух упоминавшихся выше тезисов Локка. Признание двух видов опыта — рациональное с точки зрения диалектического материализма решение вопроса о том, что законным объектом человеческого знания является не только материальный мир, но и материалистически понимаемый духовный мир человека, законы и формы мышления (см. 1, т. 20, стр. 629). В этом смысле признание Локком наряду с основополагающим видом опыта — ощущением — опыта внутреннего — рефлексии — это не измена принципу материалистического сенсуализма (или эмпиризма), а глубокое понимание того, что принцип сенсуализма лишь один из ключей к объяснению возникновения идей и знаний, но не ключ универсальный. Принятие же Локком положения о том, что внутренний опыт является вместе с тем источником знаний, в особенности в тех случаях, когда он истолковывает его как независимый от содержания ощущений, действительно заводило его в идеалистические тупики. Вопрос о том, когда и как у Локка осуществляются отступления в сторону идеализма при выяснении теоретико-познавательных функций рефлексии и когда таких отступлений нет, — вопрос конкретный, и он будет рассмотрен несколько ниже.

Сейчас же необходимо обратить внимание на то, что, отбрасывая вместе с локковским положением об особом (наряду с ощущениями) источнике знаний и его положение о внутреннем опыте, французский последователь Локка Э. Кондильяк практически обрек себя на плоский сенсуализм. Ощущения у него фигурируют

не как опытное основание для всей системы человеческих знаний, а как сама эта система. В «Трактате об ощущениях» Кондильяк низводит рациональные способы и формы знания к ощущениям: «Ощущение, бывшее раньше вниманием, сравнением, суждением, становится теперь размышлением» (23, стр. 50); «ощущение твердости, как наличное, так и прошлое, является само по себе одновременно ощущением и идеей. Оно — ощущение по своему отношению к модифицируемой им душе; оно — идея по своему отношению к чему-то внешнему» (23, стр. 62). Выбросив локковский внутренний опыт как способ фиксации приемов рациональной переработки содержания внешнего чувственного опыта, т. е. приемов, позволяющих выделить в содержании чувственного отражения его объективные компоненты, Кондильяк оказался беспомощным перед лицом необходимости обоснования объективности материальных объектов, тел: «...если спросить, что такое тело, то на это надо ответить следующим образом: это та совокупность качеств, которые вы осязаете, видите и т. д., когда предмет имеется налицо; а когда предмет отсутствует, то это воспоминание о тех качествах, которые вы осязали, видели и т. д.» (23, стр. 63). Подобный субъективистский взгляд на вещи является неизбежной расплатой за плоский сенсуализм.

Не следует, однако, думать, что Локку удалось избежать трудности в реализации собственного варианта сенсуализма. Они явственно обнаруживаются в ходе обоснования его тезиса: человеческое знание в исходном пункте — *tabula rasa*. Этот тезис был естественным следствием критики теории врожденных идей. Как же

возникла эта ситуация? О своем методе объяснения происхождения человеческих знаний из чувств Локк говорит как об «историческом, ясном» (6, т. I, стр. 72). Однако принцип локковского историзма — своеобразная теоретико-познавательная робинзонада. За исходную «систему отсчета», по отношению к которой описывается возникновение и развитие познавательных способностей, знания берется *отдельный* индивид. До рождения, отмечает Локк, «состояние плода в чреве матери немногим отличается от жизни растения» (6, т. I, стр. 139). Так как нейрофизиологи считают, что большинство функций коры головного мозга у новорожденных отсутствует, то отнесение начала развития психики и знания к моменту рождения человека вполне правильно. «Следите за ребенком с его рождения и наблюдайте, — рекомендует он, — за производимыми временем изменениями, и вы увидите, как благодаря чувствам душа все более и более обогащается идеями, все более и более пробуждается, мыслит тем усиленнее, чем больше у нее материала для мышления» (6, т. I, стр. 140).

Но тут-то и начинаются трудности. Проблема развития сознания индивида — это проблема становления единичного как элемента, детерминированного становлением, развитием и уровнем всеобщего, родового сознания человечества, которое, во-первых, может быть понятно только в контексте общественно-производственной практики, во-вторых, носит исторический характер. Когда же Локк прослеживает в отдельном индивидууме возникновение, развитие чувственного опыта и других познавательных способностей, то он полагает, что имеет дело с человеческим

познанием в целом, которое как в капле воды отражается в его отдельном атоме, в единичном человеке. Конечно, исторический характер развития человеческого знания в такой же мере ускользал и от внимания рационалистов Декарта и Лейбница. Но в неявной форме рационализм включал в себя один из существенных ключей к пониманию исторического характера человеческого знания. Этот ключ был связан с важнейшей посылкой рационализма об общем и необходимом характере достоверного человеческого знания. Рационалисты хорошо знали, что в реальном познавательном процессе общие понятия, дедукции из общих понятий являются эффективным средством анализа и определения сущности материала чувственного, опытного.

История человеческого разума в связи с этой посылкой — это не просто история индивидуального накопления чувственного, опытного материала, который при правильном мышлении однозначно преобразуется и кристаллизуется в рациональные формы объяснения мира. История человеческого знания — это и история того, как «остаточные», унаследованные от предыдущих эпох рациональные формы и теоретическое содержание освоения мира активно влияют на характер становления и осмысления чувственного опыта новых поколений, и история того, как они комбинируются с новыми формами и теоретическим содержанием в совместной детерминации особенностей роста и обогащения чувственного отражения действительности. Между *tabula rasa* до рождения человека и первыми шагами в становлении его чувственного отражения вторгается такой элемент, как социально-историческая и интеллектуальная детерминация тех или

иных форм и путей, по каким пойдет развитие чувств, опыта индивидуума. И в этом смысле даже развитие индивидуального сознания не начинается с *tabula rasa*. Именно в последнем обстоятельстве нужно видеть историческое оправдание возражений Локку со стороны Лейбница, когда он писал: «Эта чистая доска, о которой столько говорят, представляет, по-моему, лишь фикцию, не существующую вовсе в природе и имеющую своим источником несовершенные понятия философов» (24, стр. 100).

К этому вопросу имеет прямое отношение разъяснение Ф. Энгельса: «Формы мышления также отчасти унаследованы путем развития (самоочевидность, например, математических аксиом для европейцев, но, конечно, не для бушменов и австралийских негров)» (1, т. 20, стр. 629). Конечно, и «остаточные», и новые формы рационального отражения действительности и их многообразные комбинации, обладая относительной самостоятельностью и независимостью от чувств и опыта и специфическими закономерностями своего развития, суть верные или неверные «кристаллизации» прошлого или современного опыта. Но в то время как рационалисты, так же как и Локк, не понимавшие исторического характера человеческого познания, относительную самостоятельность рационального знания превращали в абсолютную и не могли найти ничего лучшего, как выводить ее из врожденных принципов и идей, Локк, отвергая врожденность знания, вместе со схоластикой и идеализмом выбрасывает важнейший ключ к пониманию связи опыта и разума.

Локк был, безусловно, прав, когда выступил против концепции врожденных идей. Но он про-

смотрел, что в этой концепции рационалистов в своеобразной форме была «закодирована» реальная философская проблема. «...Реальной, хотя и ложно сформулированной,— отмечает Т. И. Ойзерман,— является, на наш взгляд, проблема врожденных идей, которая казалась Д. Локку и другим приверженцам эмпиризма совершенно лишённой смысла» (33, стр. 203). М. К. Мамардашвили, обосновывая этот тезис, пишет: «...в положении идеалистического рационализма XVII века о «врожденности идей» на деле отразился тот факт, что у научного знания, взятого как отдельный элемент («идея»), обнаруживаются не только свойства, порождаемые наличием существующего вне сознания отдельного объекта этого знания, но и свойства, порождаемые в нем связью с другими знаниями и с общей системой мышления. Это фактический предмет и источник приведенного рационалистического тезиса, реальная проблема теории врожденных идей, скрывавшаяся за историческим контекстом их своеобразного освоения и выражения» (25, стр. 62).

Все же справедливость требует отметить, что и рационалисты Декарт и Лейбниц просмотрели в тезисах материалистического сенсуализма и эмпиризма Гассенди и Локка реальную философскую проблему обоснования опытного фундамента, истоков, корней всего человеческого знания. Гассенди и Декарт, Локк и Лейбниц не просто стояли на противоположных берегах могучей реки человеческого познания, но и искали мосты, которые соединили бы эти («эмпирический» и «рационалистический») берега. И этот поиск, удачи и в особенности неудачи, т. е. то, что можно было бы назвать «долгом», который

не был «оплачен» XVII в., — все являлось важным в философском наследстве этого столетия. По удачному выражению Б. Г. Кузнецова, в науке долги являются ценной частью наследства, поскольку они стимулируют новые поиски, новые средства поисков и в конечном счете решение проблем.

Весьма примечательно, что в «Мыслях о воспитании» Локк внес в свою трактовку проблемы *tabula rasa* уточнения и исправления, в соответствии с которыми «чистая доска» оказывается не такой уж «чистой». Он указывает на различие задатков, которые «природа закладывает в нас» (7, стр. 235). О том, что человеческая душа в исходном пункте не *tabula rasa*, на которой опыт и воспитание могут писать любые письмена, свидетельствует, по Локку, и то, что во многих случаях разнообразие человеческих рассудков связано с тем, что «природные конституции людей создают в этом отношении такие широкие различия между ними, что ни искусство, ни усердие никогда не бывают в состоянии эти различия преодолеть» (7, стр. 226). В частности, немалую роль в этой связи играют и различия в «природном темпераменте» (7, стр. 246).

Однако вернемся к более конкретным аспектам рассматриваемой проблемы. Локк естественное развитие принципов своего сенсуализма и эмпиризма зачастую мыслит таким образом, что оно исключает общее знание как знание: «При правильном рассмотрении вопроса непосредственным предметом всех наших рассуждений и нашего знания являются только частные явления... Всеобщность является для познания лишь случайностью» (6, т. I, стр. 659). Когда же такие следствия сенсуализма, эмпиризма заводят

его в тупик и становятся препятствием для использования общих понятий («субстанция», «качество» и т. д.) и для его теории о рационально постигаемых в невидимых корпускулах материи общих им всем первичных качествах, он практически накладывает ограничения на принципы своего сенсуализма и эмпиризма.

Каковы эмпирические основания общего знания, как оно вырастает из чувственной данности материального мира, из опыта? В этом для Локка гвоздь вопроса. Между тем историк философии Д. Иолтон явно затушевывает его, когда, сближая Локка с Юмом, просто констатирует факт, что Локк допускает «и демонстративное, и фактуальное, необходимое и не необходимое познание» (70, стр. 118).

Констатация теоретико-познавательного факта, наличия наряду со знанием опытным, достоверным знания рационального, общего, достоверного не определяет особенностей гносеологической программы Локка как программы сенсуалистической, эмпирической. И когда Иолтон ссылается на то, что во времена Локка в Королевском обществе были как ученые, разрабатывавшие чисто эмпирические методы и процедуры науки, так и ученые, разрабатывавшие общие концепции закономерных связей в природе, и пытается убедить, что проблема особенностей локковской гносеологии решается ссылкой на тот факт, что в «Опыте» учитываются оба метода науки — эмпирический и рациональный (см. 70, стр. 76—103), то он ни на йоту не приближает нас к пониманию замысла теоретико-познавательной задачи Локка.

Задача Локка — это задача опытного обоснования всех человеческих знаний. А достоин-

ства и тупики в решении этой задачи в полной мере можно оценить лишь на основе анализа того, как он ее решает.

В гносеологической программе Локка вопрос о происхождении знаний был одним из центральных, но не единственный: «...моей целью является исследование происхождения, достоверности и объема человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры, мнений и убежденности» (6, т. I, стр. 71). Решение проблемы о достоверности и объеме человеческого познания при такой постановке вопроса в значительной мере определяется результатами, полученными при исследовании происхождения знаний. Поэтому такие важные разделы локковской теории познания, как теория первичных и вторичных качеств, теория абстракции, учение об истине, могут быть поняты лишь в свете решения проблемы происхождения знаний.

Локк отмечает, что целью его исследований является изучение познавательных способностей с точки зрения того, «как они применяются к объектам, с которыми имеют дело» (6, т. I, стр. 71—72). Первая познавательная способность, представляющая основание и источник человеческого познания, является способностью ощущений, способностью воспринимать посредством органов чувств предметы материального мира. И хотя автор «Опыта» и предупреждает, что не будет вдаваться в исследование того, вследствие каких «перемен в нашем теле мы получаем некоторые ощущения через свои органы чувств» (6, т. I, стр. 71), как в самом «Опыте», так и в особенности в критических замечках на работы Мальбранша и Норриса мы находим изложение его взглядов и по этому вопросу,

«Я, кажется, понимаю,— пишет он,— каким образом лучи света запечатлевают образ на сетчатке глаза. Можно также понять, каким образом движения, исходящие из нее, передаются мозгу, и я убежден, что они в свою очередь создают идеи в нашей душе, но каким именно путем — для меня непостижимо» (6, т. II, стр. 266).

Нервно-физиологическую основу возникновения ощущений и восприятий материальных вещей Локк рассматривает как общую для животных и человека, отвергая картезианское решение этого вопроса: «...некоторые люди считают, что животные — это всего-навсего машины, не обладающие никаким восприятием. Но отбросим это мнение, как ничем не обоснованное» (6, т. II, стр. 489); «в процессе циркуляции крови значительная часть ее поступает в голову, где мозг выделяет или производит из нее животные духи*, которые через посредство нервов сообщают чувство и движение всем частям тела» (6, т. II, стр. 484).

Несмотря на то что у Локка отсутствует понимание органов чувств как исторического продукта, сформировавшегося в процессе общественно-производственной практики, в рамках описания развития индивидуального сознания он стремится подчеркнуть не только идею развития и совершенствования чувственного опыта, но и зависимость содержания ощущений, доставляемых одними органами чувств, от данных других органов чувств. В этой связи он ссылается на взгляды своего почитателя и друга ирландского ученого Молине. Органы чувств, со-

* В XVII в. под «животными духами» подразумевали легчайшие материальные частицы, которые движутся по трубкам — нервам.— *Прим. Г. Э.*

гласно Молине, не сразу приходят к способности отражения свойств материальных объектов, а развивают эту способность постепенно, совершенствуют ее в опыте, взаимодействуя друг с другом. Проблема, изложенная Молине в письме к Локку и впоследствии горячо обсуждавшаяся философами XVII и XVIII вв., сводилась к следующему: сможет ли слепорожденный, научившийся благодаря осязанию отличать шар от куба, провести это различие только посредством зрения в том случае, если ему будет возвращена способность видеть. «Я тоже думаю,— солидаризуясь с Молине, пишет Локк,— что слепой, прозрев, сразу не может сказать с достоверностью, который шар и который куб, если он только видит их, хотя бы он мог безошибочно назвать их при помощи осязания и верно различить благодаря разнице в форме» (6, т. I, стр. 165).

Взаимодействие, взаимообогащение ощущений — важный принцип истории становления индивидуального сознания в философии Локка. Куно Фишер, оценивая философию Локка, писал: «Она описывает естественную историю человеческого ума, доказав наперед, что природа ума без истории, т. е. без сообщения с миром, без опыта и воспитания совершенно пуста, подобно некоторой *tabula rasa*» (41, стр. 315). Естественная история человеческого ума, становление человеческого знания, осуществляющиеся при посредстве чувственного опыта,— таков отличительный исходный пункт философии Локка.

В связи с накоплением определенного многообразия чувственных впечатлений возникают и другие познавательные способности человека:

«Душа постепенно делает успехи... и переходит к упражнению способностей расширения, сочетания и абстрагирования своих идей, рассуждения о них и размышления обо всем этом» (6, т. I, стр. 140). Именно в этом пункте пересечения и начинающегося взаимодействия идей, полученных от ощущений, с теми идеями, которые являются результатом более сложных познавательных способностей, и заключены трудности перехода от чувственного отражения к рациональному знанию. Поскольку речь идет об ощущениях, то для Локка нет никаких сомнений, что это источник знаний о внешнем материальном мире: «...мы получаем идеи желтого, белого, горячего, холодного, мягкого, твердого, горького, сладкого и все те идеи, которые мы называем чувственными качествами. Когда я говорю, что чувства доставляют их уму, я хочу сказать, что от внешних предметов они доставляют уму то, что вызывает в нем эти восприятия. Этот богатый источник большинства наших идей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум, я и называю «ощущением»» (6, т. I, стр. 129).

Однако признание ощущений источником большинства человеческих идей о материальном мире не дает ответа на вопрос: каков тот остаток идей, который Локк не относит к ощущениям, какое содержание знаний он дает, откуда оно черпается? Казалось бы естественным полагать, что этот ответ мы получаем в локковском определении внутреннего опыта, рефлексии: «...другой источник, из которого опыт снабжает разум идеями, есть внутреннее восприятие деятельности нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями. Когда ум начинает

размышлять и рассматривать эту деятельность, они доставляют нашему разуму идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от внешних вещей. Таковы: восприятие, мышление, сомнение, вера, рассуждение, познание, желание и вся многообразная деятельность нашего ума» (6, т. I, стр. 129). Но такого рода определение в буквальном смысле этого слова не является ответом на поставленный выше вопрос. Стоит только решить, что такое (и аналогичные) определение исчерпывает вопрос, как Локк представит перед нами в качестве дуалиста. В самом деле, что, казалось бы, как не дуализм, означают его слова о том, что внутренний опыт «доставляет нашему разуму идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от вещей»?

Между тем в гносеологической системе взглядов Локка рефлексия фигурирует в качестве теории о познавательных операциях, которые применяются не только к материалу идей о внутренних процессах, но и к материалу чувственного опыта: «Эти два источника, повторяю я, т. е. внешние материальные вещи, как объекты ощущения, и внутренняя деятельность нашего собственного ума, как объект рефлексии, по моему, представляют собой единственные, откуда берут начало все наши идеи» (6, т. I, стр. 129). Обратим внимание на слова «берут начало все наши идеи». Для Локка начало знания, материал знания и само знание не одно и то же. Согласно его взглядам, идеи, полученные через ощущения, преобразуются, трансформируются, духовно осваиваются в познавательных операциях, *идеи которых мы получаем от рефлексии*. Но так как сами-то операции направлены на чувственный материал, порожденный воз-

действием материального мира*, то и в этом смысле учение о рефлексии является естественным и противоположным плоскому сенсуализму дополнением учения об ощущениях, а не его рационалистическим (в духе Декарта) или спиритуалистическим контрагентом. Поэтому серьезный анализ философии Локка (да и не только Локка) не может опираться на констатации определений философа, а должен состоять в конкретном анализе места и роли этих определений в контексте всей системы его философских взглядов и доводов. В этом смысле даже ясное осознание факта органической связи локковского внешнего и внутреннего опыта еще не позволяет сделать вывода о том, каков по содержанию результат применения более высоких, чем восприятие внешних вещей, познавательных операций к «переработке» идей, полученных из внешнего опыта: уводит ли он нас от действительности или, наоборот, позволяет приблизиться к ней, познать ее глубже?

Для того чтобы подойти к ответам на эти вопросы, необходимо выяснить, что собой представляет рефлексия по своей структуре, а также определить особенности употребления одного из ключевых терминов в гносеологии Локка — термина «идея».

Согласно Локку, через внутренний опыт человек знакомится с тремя видами своих психических процессов: познавательными, волевыми и эмоциональными. И если последние два в соответствии с современной классификацией наук относятся к компетенции психологии, то пер-

* Хотя и не только на этот материал, но и на идеи самого внутреннего опыта.

вый в равной мере относится и к психологии, и к философии. У автора «Опыта» ни в определениях, ни в изложении фактов и доводов, относящихся к рефлексии, нет четкого отграничения проблематики философской, гносеологической от проблематики психологической.

В современных психологических теориях с психологическим аспектом локковской рефлексии, как и с декартовской идеей о непосредственной данности духовных явлений сознанию человека, обычно связывают представление о первом сознательном постулировании метода самонаблюдения как метода исследования психических процессов. В XIX в. интроспективное направление в психологии абсолютизировало метод самонаблюдения за счет отказа от объективных методов изучения психики. В первой половине XX в. в близких позитивизму психологических течениях, в особенности в бихевиоризме, метод самонаблюдения был отброшен как атрибут ложных «менталистских» теорий. Советская психологическая наука, как и ряд наиболее дальновидных зарубежных психологов, полагает, однако, что ни одна из крайностей — или самонаблюдение, или объективные методы фиксации психической деятельности — не обеспечивает плодотворного изучения психики человека, что лишь правильное сочетание обоих методов является залогом успешного продвижения науки психологии. Что же касается Локка, то при всей неразработанности психологического аспекта рефлексии совершенно очевидно, что никакого противопоставления самонаблюдения объективной фиксации психических процессов у него нет. Об этом, в частности, свидетельствует его положение о том, что *действия* людей яв-

ляются «истолкователями их мыслей» (6, т. I, стр. 97).

Но нас в локковской рефлексии интересует прежде всего теоретико-познавательный аспект. Во второй книге «Опыта» Локк отмечает, что различные познавательные способности — это модификации мышления в широком смысле этого слова (см. 6, т. I, стр. 239). Соотношение между познавательными способностями и теми знаниями, к которым они приводят, можно представить по следующей схеме (см. стр. 70—71).

Предлагаемая схема не может дать исчерпывающей характеристики познавательных способностей и получаемых благодаря им знаний как потому, что сам Локк признает неполноту своего объяснения структуры рефлексии*, так и потому, что он допускает противоречия в классификации познавательных способностей**.

Но эта схема и последующие пояснения позволяют составить общее представление об отношении между содержанием внешнего опыта и остальным знанием. Прежде всего обратим внимание на то, что 2-й и 3-й виды познавательной способности «восприятия» отличаются от 1-го тем, что «лишь пользование последними двумя позволяет нам говорить, что мы разумеем» (6, т. I, стр. 249), т. е. в буквальном смысле этого слова имеем дело со знаниями. И это не случайно. По гносеологической схеме Локка, в исходном пункте и внешний, и внутренний опыт дают материал для знания, но не само знание.

* «Я не думаю перечислять и подробно рассматривать этот ряд идей, полученных от рефлексии: это составило бы целый том» (6, т. I, стр. 240).

** В некоторых случаях «сравнение идей» он рассматривает как вид «соединения идей».

СХЕМА ПУТЕЙ ОБРАЗОВАНИЯ ЗНАНИЯ *

Познавательная способность

приводит
к образованию

знания

I. Восприятие

«Восприятие, которое мы считаем актом разума, бывает трех видов:

1. Восприятие идей в нашем уме

а) идей, полученных из внешнего опыта, от ощущений, — идей первичных («плотность» и др.) и вторичных («красное» и др.) качеств;

б) идей внутреннего опыта — идей «способность отвлечения идей», «сравнение идей» и др.

2. Восприятие значения знаков

связи слов и идей: знаки «слова имеют... значение... звук (слова—Г. З.) предназначен обозначать идею» (6, т. I, стр. 407).

3. Восприятие связи или ее отсутствия. согласия или несогласия между какими-либо нашими идеями» (6, т. I, стр. 248)

истины как:

а) познавательного содержания простых идей первичных качеств;

Способы образования
производных идей

- II. Соединение идей
- III. Сравнение идей
- IV. Отвлечение и обобщение
идей (абстрагирование)

Виды истины

- б) познавательного содержания производных идей, полученных через отношения соответственно III;
- в) познавательного содержания, которое состоит «в соединении или разъединении знаков (т. е. слов. — Г 3.) согласно соответствию или несоответствию обозначаемых ими вещей» (6, т. I, стр. 560). Это оперирование знаками основывается на результатах II и IV.
 - а) идей эмпирических субстанций;
 - б) идей простых модусов — идеи «место» и др.
 - в) идей смешанных модусов — идеи «книгопечатание», «триумф» и др.
- идей отношений — идеи «совершенный», «старше», «большой» и др.
- идей общих — идеи «лошадь вообще», «золото» и т. д.

* На этой схеме не все термины будут вполне понятны читателю. Они находят свое объяснение в дальнейшем ходе изложения. Но уже здесь необходимо подчеркнуть, что термины «восприятис» и «идея» употребляются Локком в широком диапазоне значений.

Но коль скоро этот материал получен, в силу активности разума этот материал рационально осмысливается. Причем осмысление не исключает поправок, вносимых в само содержание ощущений: «...что касается восприятия, то нужно заметить дальше, что идеи, получаемые от ощущения, часто у взрослых, без того чтобы они замечали это, изменяются суждением» (6, т. I, стр. 164).

Далее легко убедиться, что характер всех перечисленных в схеме познавательных операций предполагает возможность включения в сферу их применения содержания чувственного отражения — «идей ощущений». Поэтому, имеем ли мы познавательную операцию «отвлечение и обобщение идей» и результат ее применения идеи «лошадь», «золото» или познавательную операцию «сравнение идей» и результат ее применения идеи «большой», «старше», мы имеем дело в этих операциях с объектами материального мира, источником знания которого являются ощущения. Правда, в сферу применения познавательных операций включаются и идеи внутреннего опыта. При этом, согласно Локку, в результате применения к ним познавательных операций мы получаем такое содержание, которое в некоторых случаях ни непосредственно, ни опосредованно не может быть выведено из материального мира. Таковы идеи типа «триумф» (смешанный модус), которые, по мнению автора «Опыта», являются собственным изобретением человеческого ума. А среди истин, которые получаются в результате «восприятия... согласия или несогласия между какими-либо нашими идеями», обнаруживаются не только такие, которые относятся к мате-

риальному миру, но и такие, которые относятся к морали и математике, занимающим, по Локку, особое место в системе человеческих знаний.

Материалистические достоинства и идеалистические отступления локковского учения о рефлексии наиболее прозрачно выступают в результатах такой познавательной операции, как «соединение идей». «Соединение идей», являясь своеобразной формой движения мысли, приводит к возникновению идей, называемых «простыми модусами». Среди последних в «Опыте» фигурируют некоторые из идей о пространстве и времени. После того как «мы приобретаем идею пространства и зрением, и осязанием», т. е. благодаря ощущениям, эта идея становится объектом деятельности души, и благодаря способности прибавлять «все время одну идею к другой, они (люди.— Г З.) свою идею пространства могут расширить сколько им угодно» (6, т. I, стр. 184). Оставим пока в стороне естественно возникающий вопрос: а откуда уже в ощущении или в ощущениях взялась рациональная идея «пространства», которую разуму остается только умножать, чтобы выводить разнообразие пространственных идей? То, что предлагает Локк, в данном случае можно определить как тезис: мышление копирует формы чувственно-созерцательного освоения мира. По замыслу Локк четко и определенно проводит точку зрения, что чувственное содержание, отражающее объективные (пространственные) качества мира, становится затем материалом для мышления и мышление приходит к познавательным результатам, соответствующим действительности.

Однако сложнее обстоит дело с выполнением замысла. Насколько он обоснован с точки зрения современной научной философии? Если считать, что чувства не абстрагируют — а это наиболее распространенная точка зрения, — то выделение в чувственном отражении такого содержания, как «простые идеи пространства», до и без вмешательства интеллекта невозможно. Не приводит ли, однако, это к такой парадоксальной ситуации, которую сформулировал Лейбниц, возражая Локку: «Нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах, за исключением самого разума» (24, стр. 100—101)? Для современного материалиста ясно, что разум «вносит» в чувства нечто от себя и в том смысле, что он совершенствует адекватность чувственного отражения (этого не исключает, как указано было выше, и Локк), и в том смысле, что он определяет направление, практические цели чувственного отражения. Однако весь вопрос в том, «научают» ли чувства, опыт чему-нибудь разум, интеллект. Если нет, то формула Лейбница окажется истинной. Становится понятным, почему Лейбниц, порицая материалистические тенденции локковского истолкования рефлексии, выдвигает положение: «...рефлексия есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключается в нас, и чувства не дают нам вовсе того, что мы приносим уже с собой» (24, стр. 49). Проводя аналогию между отношением глыбы мрамора и скульптором, с одной стороны, и отношением разума к чувствам — с другой, Лейбниц пишет: «...если бы в этой глыбе имелись прожилки, которые намечали бы фигуру Геркулеса предпочтительно перед другими фигурами, то она была бы более предподре-

делена к этому, и Геркулес был бы некоторым образом как бы врожден ей, хотя и потребовался бы труд, чтобы открыть эти прожилки» (24, стр. 49). Но эта аналогия означает только то, что чувства, опыт не научают разум, как считает Лейбниц.

А это значит, что и лейбницевский вариант теории врожденных идей порывает с наукой. Учение Лейбница о монадах, плюралистическая онтология мира и в силу признания духовной сущности монад, и в силу принятия принципа предустановленной гармонии монад в качестве фундаментального факта, определяющего не только связь бытия, но и сущность идеальной самодетерминированности его,— все это неизбежно приводило немецкого мыслителя не просто к недооценке эмпирических предпосылок знания, а и к отказу от решения вопроса о специфике перехода от материально-эмпирических предпосылок знания к возникновению его высших интеллектуальных форм.

Иначе этот вопрос решается в современной научной философии. Так, согласно концепции А. И. Умова, «белизна, звук... все это, несомненно, абстрактные сущности, и именно эти абстрактные сущности определяются эмпирически... здесь важно отметить, что если в данном случае и можно говорить об абстракции, то эта абстракция производится не интеллектом, а органами чувств...

Что же касается деятельности интеллекта, то столь же правомерно думать, что он объединяет данные ощущения в единое целое, сколь и наоборот — полагать, что он выделяет какие-то моменты из уже данного целого. В первом случае то, что считалось абстрактными сущностями,

должно рассматриваться как первичная объективная реальность, а так называемые «конкретные вещи» — как результат синтезирующей деятельности интеллекта. Такой взгляд вполне соответствовал бы общепринятому в диалектическом материализме положению, что синтез является не менее важной чертой интеллекта, чем анализ» (39, стр. 72—73).

Конечно, локковскую абстракцию «простая идея пространства» (минимальное чувственно воспринимаемое пространство) вряд ли можно отнести к чувственным абстракциям. Но в данном случае принципиальное значение имеет не конкретный пример, а сама идея о том, что интеллект (познавательные способности) преобразует такое содержание чувственного, опытного отражения действительности, которое первоначально «абстрактно выделено» не интеллектуально, а чувственно.

В отношении выделения «простой идеи пространства» Локк колеблется между точкой зрения, согласно которой такая идея чувственно фиксируется, и точкой зрения, в соответствии с которой восприятие элементарного пространства фиксируется в содержании ощущений рационально. Как справедливо отмечает Аарон, «Локк чувствует уверенность, что все мысли о пространстве находят свой отправной пункт в ощущении. Моя идея о пространстве дана в ощущении», но: «Что точно дано? Является ли оно пространством как таковое? Едва ли!» (43, стр. 161). И Аарон ссылается на высказывание Локка: «...не будучи в состоянии составлять идеи любого пространства без частей, ум употребляет вместо этого обычные меры, которые вследствие частого употребления в каждой стра-

не запечатлелись в памяти (например, дюймы и футы...)» (6, т. I, стр. 216). Но если, согласно Локку, «наименьшие их части [пространства и времени], ясные и отличные друг от друга, идеи которых мы имеем» (6, т. I, стр. 217), действительно исходны как чувственно данные для знания, то, спрашивает Аарон: «Почему один дюйм должен быть *данным* скорее, чем шесть или десять?» (43, стр. 161).

Отмечаемая Аароном неопределенность в локковской аргументации в немалой степени связана и с неопределенностью употребления в «Опыте» термина «идея»: «Так как этот термин, на мой взгляд, лучше других обозначает все, что является объектом мышления человека, то я употреблял его для выражения того, что подразумевают под словами «воображаемое», «понятие», «вид», или того, чем может быть занята душа во время мышления» (6, т. I, стр. 75). В некоторых случаях термином «идея» Локк обозначает и объективные качества вещей. Но терминологические двусмысленности и неточности не причина, а следствие гносеологических затруднений Локка.

Локковская теория о познавательной способности посредством «соединения идей» подвергается серьезному испытанию при объяснении образования идей бесконечного пространства. Пока речь идет о пространствах, измеряемых в футах, ярдах, Локк при помощи процедуры соединения идей объясняет образование положительных идей пространства. Но как благодаря соединению идей получить идею бесконечного пространства? Оказывается, что при помощи соединения идей в мысли такой идеи, как рациональная идея, соответствующая действитель-

ности, получить нельзя. Сколько бы мы ни соединяли, ни разъединяли идеи, поскольку каждая из них представляет отдельное, конечное пространство, в результате мы будем всегда иметь лишь сумму или результат деления все тех же конечных пространств. Перехода от единичного, конечного к бесконечному, всеобщему процедура соединения идей дать не может. Локк задает вопрос: откуда появляется идея бесконечности при том, что все знакомые нам предметы так далеки от всякой близости и соразмерности с ее широтой?

Примечательно, что Локк, если воспользоваться современной терминологией, приходит к признанию «потенциальной бесконечности» и к отрицанию «актуальной бесконечности». Проводя различие между «идеей бесконечности пространства и идеей бесконечного пространства», он поясняет, что первая идея «есть не что иное, как предполагаемое бесконечное движение ума через повторение каких ему угодно пространственных идей. Но действительно иметь в уме идею бесконечного пространства значит предполагать, что ум уже прошел и действительно обозревает все те повторяемые одна за другой идеи пространства; но их бесконечное повторение, однако, никогда не может вполне представиться уму» (6, т. I, стр. 227), т. е. потенциально процесс порождения умственных образов различных модификаций пространства, в том числе и «уходящих» в бесконечность, возможен. Но построить образ актуальной бесконечности, образ сосчитанного бесконечного ряда невозможно. У Локка еще нет понимания того, что и «потенциальная бесконечность», и «актуальная бесконечность» суть идеализации, ко-

торые в процессе познания функционируют не как результат копирования разумом форм конкретно-чувственного отражения действительности, а как своеобразные теоретические «конструкты», позволяющие дать приблизительные образы различных соотношений бесконечности пространства в объективном мире *.

Несмотря на восхищение научными концепциями Ньютона, Локк проявляет осторожность в признании его идеи абсолютного пустого пространства, распространенного бесконечно во всех направлениях. Локк, как и Ньютон, допускает существование пустого, не заполненного материей пространства, но Локк не считает пространство обязательно бесконечным, да и саму идею пустого пространства он рассматривает как один из возможных, но не достоверных вариантов: «...в этом каждый сохраняет свободу выбора» (6, т. I, стр. 196).

Рефлексивная форма движения мысли — «соединение идей» — при обосновании качественной специфики категории «время» приводит Локка к результатам, которые могут быть поняты как переход на позиции: внутренний опыт — самостоятельный и независимый от ощу-

* Беркли в наброске «О бесконечности», относящемся ко времени его ранних философских записных книжек, ссылаясь на цитированный выше отрывок из «Опыта» Локка, свою идею «существует только то, что чувственно наблюдаемо» направляет против дифференциального исчисления Ньютона и Лейбница: «Они изображают на бумаге бесконечно малые различных порядков так, как будто в их умах имеются идеи, соответствующие этим словам и знакам, или как будто не заключает противоречия то, что должна быть бесконечно малая линия и все-таки должна быть другая бесконечно малая, меньшая предыдущей» (48, стр. 235).

щений источник знаний: «Не движение, следовательно, а постоянная цепь идей в нашем уме во время нашего бодрствования доставляет нам идею продолжительности» (6, т. I, стр. 202—203).

Характер манипуляции, которую производит Локк, очень прост: если признать, что движение тел однозначно с движением идей, то придется признать, что поток идей должен в качестве отражения движения вещей дать идею движения и только... А как же получить идею времени, продолжительности? Чтобы решить эту трудность, Локк поток идей рассматривает в качестве чего-то неадекватного реальному движению. Поскольку этот поток идей становится предметом рефлексии, то особое значение потока идей раскрывается в результате рефлексии. Мы получаем из рефлексии потока идей идею времени. Локку удастся получить идею времени, он «решил» трудность. Но какой ценой? Он время выводит в познании не из действительности, а из потока идей человеческого сознания. Рефлексия в данном случае оказывается источником идей, которым Локк — в ходе выведения этих идей — не видит прообраза в действительности не потому, что он сомневается в объективности времени, а потому, что не может объяснить возникновение этой идеи материалистически, ибо этому мешает метафизический подход к оценке познания.

Изолируя содержание, которое дает рефлексивная познавательная способность соединения идей, от содержания чувственного, опытного, он приходит к таким результатам, согласно которым рефлексия, мышление, таит в себе нечто большее, чем саму себя: она таит в себе дей-

ствительность времени независимо от действительного объективного времени.

Сочетание материалистического и идеалистического понимания внутреннего опыта — одна из характерных особенностей теоретико-познавательной концепции Локка. Но само по себе признание внутреннего опыта еще не признак принятия идеалистического тезиса о внутреннем опыте как о независимом от ощущений источнике знаний. Ф. Энгельс, указывая на законность различения внутреннего и внешнего опыта, писал: «Все идеи извлечены из опыта, они — отражения действительности, верные или искаженные... Два рода опыта: внешний, материальный, и внутренний — законы мышления и формы мышления» (1, т. 20, стр. 629). Следовательно, вопрос о сущности рефлексии в «Опыте» решается конкретно, на основе выявления как основной материалистической тенденции в его взглядах, так и тех действительных отступлений к идеализму, когда внутренний опыт превращается в самостоятельный и независимый от ощущений источник знания.

ТЕОРИЯ ПЕРВИЧНЫХ И ВТОРИЧНЫХ КАЧЕСТВ

В сенсуалистической и эмпирической программе «Опыта» теория первичных и вторичных качеств занимает особое место. Исходные идеи этой теории сводятся к тому, что ряд качеств, и прежде всего механико-математические качества природы, существуют объективно в то время, как таким качествам, как цвет, запах, теплота, должно быть отказано в праве считаться объективными. В этой теории наиболее тесно переплетаются и замыслы в отношении эмпирического обоснования человеческих знаний о природе, и конкретные разъяснения о характере связи между ощущениями как источником знания природы и рефлексивными познавательными способностями, при помощи которых формируется теоретическое понимание материи. В этой же теории наиболее отчетливо обнаруживается влияние современного Локку механико-математического естествознания на формирование сенсуализма и эмпиризма «Опыта». Но вместе с тем теория первичных и вторичных качеств Локка — исторически исходный пункт, отталкиваясь от которого британский эмпиризм, в особенности начиная с Беркли, впервые попытался обратить принципы сенсуализма и эм-

пиризма против материализма. Эта берклианская традиция жива и поныне и в лице различных, в том числе и британских, форм неопозитивизма пытается отстоять субъективно-идеалистическую, феноменалистическую версию сенсуализма и эмпиризма как якобы единственно научную.

Вопрос о действительном отношении локковской теории первичных и вторичных качеств к последующему развитию материализма и идеализма в этой связи выходит за рамки отдельной, хотя и важной, историко-философской проблемы «Локк и Беркли» и становится принципиальным общемировоззренческим вопросом. На локковскую теорию первичных и вторичных качеств как на естественную предпосылку агностицизма Канта указывал неокантианец Виндельбанд. По поводу учения Локка о вторичных качествах Виндельбанд пишет, что Кант «в своих гносеологических исследованиях уже не рассматривал специально этого вопроса», что «он молча предполагал его заранее, как основу своих собственных теорий» (15, стр. 205).

Правда, когда мы обращаемся к мнению самого Канта, то видим, что генетическая связь между его и локковскими взглядами не утверждается столь категорично: «Что о множестве предикатов внешних вещей, не отрицая действительного их существования, можно сказать: они не принадлежат к этим вещам самим по себе, а только к их явлениям и вне нашего представления не имеют собственного существования,— это еще задолго до Локка, но в особенности после него считается общепринятым и признанным. Сюда относится теплота, цвет, вкус и пр... Я по важным причинам причислил к явлениям

кроме этих [предикатов] остальные качества тел, называемые *primarias**» (22, т. 4(1), стр. 106). Заслуживает внимания не только признание Канта, что он переработал теорию Локка, но и его стремление отмежеваться от идеализма Беркли, считавшего субъективными, чисто чувственными и вторичные, и первичные качества: «...мое учение не может называться идеалистическим только за то, что я считаю принадлежащими только к явлению тела не одни эти**, а даже все свойства, составляющие созерцание этого тела; ведь существование являющейся вещи этим не отрицается в отличие от настоящего идеализма, а показывается только, что посредством чувств мы никак не можем познать эту вещь, какая она есть сама по себе» (22, т. 4(1), стр. 106).

Когда агностик Кант заявляет, что «посредством чувств мы никак не можем познать эту вещь, какая она есть сама по себе», то из локковской теории первичных и вторичных качеств он устраняет одно из центральных ее положений: положение о том, что чувства, ощущения являются источником знания качественной специфики предметов материального мира. Когда же субъективный идеалист Беркли, признающий вслед за Локком, что ощущения являются источником знания, утверждает вопреки Локку, что в ощущениях человеку не дана объективная реальность, что знания, получаемые посредством ощущений, являются все теми же ощущениями, а точнее, «вещами», понимаемыми как «комбинации ощущений», то он устраняет из локковского

* Первичными (латин.).

** Первичные.

сенсуализма его материалистическое основание: «Я не могу отделить или абстрагировать, даже мысленно, существование чувственной вещи от того, как она воспринимается... Вещи, непосредственно воспринимаемые, суть представления; а представления не могут существовать вне ума; их существование поэтому состоит в том, что они воспринимаются» (12, стр. 84).

Таким образом, уже из самой общей характеристики отношения Канта и Беркли к локковской теории первичных и вторичных качеств следует вывод о коренном отличии их взглядов от взглядов Локка.

Тот факт, что именно Локк терминологически закрепил в философии деление качеств на объективные и субъективные как теорию «первичных» и «вторичных» качеств, создает иллюзию, что в данном случае речь идет именно о теоретическом детище Локка. Но, несмотря на то, что Локковой теории присущи отличительные черты, теория первичных и вторичных качеств не была только локковской. Деление качеств на объективные и субъективные в истории новой философии было характерно для многих мыслителей; в XVII в. естествоиспытатели от Галилея до Бойля и Ньютона, философы-эмпирики Гоббс и Локк, философы-рационалисты Декарт и Спиноза придерживались этого деления. Это деление было самым тесным образом связано с состоянием науки о природе и с теми теоретико-познавательными проблемами, которые естествознание ставило перед философией. Так, Галилей пишет: «Никогда я не стану от внешних тел требовать что-либо иное, чем величина, фигуры, количество и более или менее быстрые движения для того, чтобы объяснить

возникновение ощущений вкуса, запаха и звука; я думаю, что если бы мы устранили уши, языки, носы, то остались бы только фигуры, число и движения» (9, т. II, стр. 225).

Проводя разделение качеств на объективные и субъективные, Галилей не ставит перед собой задачу специального исследования познавательной роли ощущений. Более того, утверждая, что субъективные качества имеют своим источником только наши ощущения, он склоняется к изъятию целого класса ощущений — ощущений запахов, звуков и т. д. — из области теоретико-познавательного исследования.

Но уже в работах Гоббса и особенно в работах Декарта четко формулируется вопрос о причинах, побудивших их рассматривать проблему познавательного значения ощущений. В работе «Человеческая природа» Гоббс пишет: «Так как образ, получаемый нами посредством зрения и состоящий из цвета и формы, есть то знание, которое мы имеем о качестве объекта этого чувства, то человек может легко прийти к мысли, что эти самые цвет и форма являются действительными качествами объектов; на таком же основании он может считать звук или шум качествами колокола или ветра. Это мнение являлось общепринятым... Однако предположение о чувственно воспринимаемых и умопостигаемых образах, распространяющихся по всем направлениям от объекта, предположение, необходимое в качестве предпосылки указанного мнения, есть нечто худшее, чем парадокс, являясь полнейшей бессмыслицей» (19, т. I, стр. 443—444). Здесь Гоббс отвергает теорию «истечений», которую схоластик позаимствовала у Демокрита. Согласно учению Демокрита,

от всех предметов происходит постоянное истечение их образов; в этих образах запечатлевается внешний вид предметов в сильно уменьшенном размере. Материальные частички-образы проникают через органы чувств в тело и затем запечатлеваются в душе. Такое представление о характере содержания чувственного восприятия, подвергнутое соответствующей теологической обработке, утвердилось в период средневековья.

Столь же решительно, как и Гоббс, против теории истечений выступает и Декарт. В «Диоптрике» он подчеркивает, что, согласно его теории, «рассудок будет свободен от маленьких изображений, распространяющихся в воздухе и называемых *«познавательными образами»*, которые так много досаждают воображению философов» (21, стр. 72).

При этом Декарт подобно Галилею и Гоббсу утверждает объективное существование лишь механико-математических качеств, рассматривая остальные качества как субъективные. По поводу «вкуса, запаха, звука, тепла, холода, света, цвета и т. п.» он утверждает, что «эти чувства в действительности не представляют ничего, что существовало бы вне мышления» (20, стр. 459).

Отправным пунктом локковской теории первичных и вторичных качеств является положение материалистического сенсуализма о том, что источником знания о материальных предметах, и в том числе об их качествах, являются ощущения: «Я считаю невозможным, чтобы кто-нибудь представил себе в телах, каким бы то ни было образом устроенных, какие-нибудь другие качества, по которым можно было бы знать о

них, кроме звуков, вкусов, запахов, зрительных и осязательных качеств» (6, т. I, стр. 142). Но поскольку автор «Опыта» не ограничивает сферу познания приобретением лишь чувственного отражения действительности, постольку он постоянно обращает внимание на то, что на основе материала чувственного осуществляет свою деятельность разум. При этом подчеркивается, что, хотя разум исходит из чувственного материала и постоянно на него опирается, все же ему присуща своя специфика: «При рассмотрении идей разум считает все идеи отличными друг от друга, положительными, не обращая внимания на вызывающие их причины; исследование этой причины относится не к идее, как она существует в разуме, а к природе вещи, существующей вне нас. Это две совершенно различные вещи, которые нужно старательно различать» (6, т. I, стр. 153).

Локк отвергает схоластические определения явлений чувственного наблюдения. В качестве примера он берет определение «прозрачности». Поэтому Локк с одобрением отзывается о научном характере определений картезианцев, в частности определений света (см. 6, т. I, стр. 421—422). Локк решительно возражал против упрощенного понимания познавательного значения данных органов чувств, подчеркивая, что познание природы нельзя сводить к тому содержанию, которое свойственно чувственному созерцанию.

Теория первичных и вторичных качеств Локка складывалась под непосредственным влиянием Р. Бойля. Терминологическое обозначение различных качеств как «первичных» и «вторичных» за 24 года до выхода в свет «Опыта»

впервые осуществил* Бойль в работе «Происхождение форм и качеств согласно корпускулярной философии». В этой работе Бойль писал: «Я не говорю, что не имеется других акциденций в телах помимо цветов, запахов и т. д., так как я уже касался того, что имеются простейшие и более примитивные действия материи, от которых эти вторичные качества, если я могу так назвать их, зависят» (50, т. III, стр. 23—24), «в то время как в действительности в теле, которому эти чувственные качества приписываются, нет ничего реального и физического, за исключением размера, формы и движения или покоя образующих его частичек вместе со строением целого» (50, т. III, стр. 23). «Первичными» качествами Бойль называет качества, неотъемлемые от тела. Не исключено, что к новой терминологии Бойль пришел совместно с Локком или даже под влиянием Локка, так как период создания цитируемой работы характерен тесным научным сотрудничеством Бойля и Локка.

Рассматривая качества, «которые совершенно неотделимы от тела», Локк называет эти качества «первоначальными или первичными... они порождают в нас простые идеи, т. е. плотность, протяженность, форму, движение или покой и число» (6, т. I, стр. 155). Так же как у Гоббса и Декарта, у Локка первичные качества носят механико-математический характер. Новым по сравнению с этими философами у Локка

* Вообще-то термины «первичные» и «вторичные» качества в средневековой философии употребляли А. Магнус и Фома Аквинский. Но, как отмечает Дарон, Бойль впервые «выразил новое различие в старой схоластической терминологии» (43, стр. 121).

было зачисление в категорию первичных качеств плотности и наряду с движением покоя. В такой естественнонаучной картине природы были и недостатки, и достоинства.

Если для Гоббса и Декарта движение является неотделимым качеством материи, то для Локка это качество, хотя и является первичным в том смысле, что наше знание о нем соответствует действительности, все же не является неотделимым атрибутом материи. Во взглядах Локка на движение наиболее ярко отразилась ограниченность метафизически-механистического миропонимания в объяснении явлений и процессов природы. Что лежит в основании многообразия природных тел? Локк отвечает на этот вопрос: «Атом». Атом — это «постоянное тело под одной неизменной поверхностью, существующее в определенное время и в определенном месте; в какой бы момент его существования мы ни рассматривали его, в каждый данный момент он тождественен себе самому... Будучи в данный момент тем, что он есть... он остается тем же самым и должен оставаться таким все время» (6, т. I, стр. 333).

Характерно, что утверждение неизменности атомов и объяснение разнообразия природных тел как выражения различных комбинаций атомов мы почти в таком же виде, как у Локка, встречаем у Ньютона. Только Ньютон говорит не об атомах, а о первоначальных неизменных частицах. У Локка, как и у Ньютона, различия в природе макротел объясняются тем, что имеются «различные движения и формы, объемы и числа таких частиц» (6, т. I, стр. 156). Здесь явно сказывается влияние материалистического атомизма Демокрита и Эпикура.

Ограниченность взглядов Гоббса и особенно Декарта состояла в их чисто геометрическом понимании материи и ее движения. А Локк вслед за Бойлем и Гассенди и так же, как впоследствии и Ньютон, зачисляя в класс первичных качеств плотность (непроницаемость), тем самым возвращает материи ее физический статус. «Если протяженность,— замечает Аарон,— является сущностью тела, то тогда математическая физика Декарта могла бы законно стать прототипом физической науки новой эпохи. С другой стороны... никакая физика не могла бы иметь успех, если бы она не давала оценку таким другим концепциям, как сила, гравитация и непроницаемость» (43, стр. 159).

Локк в ходе работы над «Опытом», еще до ознакомления с «Принципами натуральной философии» Ньютона, вводит представление о непроницаемости атомов, а из этого представления выводит идею плотности макротел, образованных из атомов. Что же касается представления о силах, то оно было введено в «Опыт» как естественное следствие чисто механического понимания взаимодействия непроницаемых, неизменных атомов. Как на уровне атомов, так и на уровне макротел выражением механических сил взаимодействия у Локка выступает толчок. «Как первичные качества производят свои идеи? — спрашивает автор «Опыта». — Ближайший вопрос, который мы должны рассмотреть, сводится к тому, как тела вызывают в нас идеи. Очевидно, посредством толчка, единственно возможного для нас способа представить себе воздействия тел» (6, т. I, стр. 156). Характерно, что именно этот отрывок «Опыта» получил начиная с четвертого издания новую редакцию, отличаю-

щуюся от той, которая имела место в первых трех изданиях.

Новая редакция отличается от прежней тем, что в ней снято категорическое отрицание дальнего действия как способа взаимодействия тел. Сделано это было под прямым влиянием размышлений Локка о законе всемирного тяготения Ньютона. В полемике со Стиллингфлитом автор «Опыта», ссылаясь на ньютоновское открытие, пишет: «...в следующем издании моей книги я позабочусь об исправлении указанного места» (6, т. II, стр. 458). В первых трех изданиях имело место утверждение, опущенное в четвертом: «Невозможно представить, чтобы тело воздействовало на то, с чем оно не соприкасается» (70, стр. 24). Однако симптоматично, что обещанное изменение текста не было реализовано в полной мере. Локк так и не упоминает гравитацию в измененной редакции. Объяснение этому факту следует искать в попытках, и, как показало последующее развитие науки, в бесплодных попытках, выводить силы притяжения из механических причин. Поэтому замысел показать место гравитации как фундаментального свойства или качества материи наряду или в связи с «первичными» механико-математическими качествами так и не нашел своего воплощения.

Тем более примечательно, что издатель «Начал» Ньютона Котс в 1713 г., т. е. уже после смерти Локка, в полемике с картезианцами и Лейбницем относит гравитацию к первичным качествам: «...или они будут отрицать, что тяготение имеется в телах, чего сказать нельзя, или, следовательно, они будут называть его сверхъестественным потому, что оно не произ-

водится другими свойствами тел и поэтому не производится механическими причинами. Но достоверно, что имеются первичные свойства тел, и так как они первичны, то они не зависят ни от каких других» (59, стр. 142). Сам Ньютон по этому вопросу колебался и некоторое время допускал подобную точку зрения как одну из возможных. Но у Локка, несмотря на его утверждение: «Открытие Ньютона, что все тела тяготеют друг к другу... можно принять за фундамент натуральной философии» (6, т. II, стр. 252), тяготение не увязывается с той механической картиной природы, которая вытекала из трактовки первичных качеств.

Механико-математическое истолкование первичных качеств явилось основанием для локковского понимания вторичных качеств: «...идеи вторичных качеств также вызываются в нас тем же самым способом, как и идеи первоначальных качеств, т. е. воздействием незаметных частиц на наши чувства. Ведь ясно, что есть тела, и их довольно много, которые все так малы, что мы не можем ни одним своим чувством обнаружить их объем, форму или движение... Фиалка от толчка таких незаметных частиц материи... вызывает в нашем уме идеи голубого цвета и приятного запаха этого цветка» (6, т. I, стр. 156). Мы видим, что возникновение идей вторичных качеств объясняется как результат толчка. Объективную природу суммарного эффекта действия многих материальных частичек, порождающего ощущения вторичных качеств, Локк называет силой (см. 6, т. I, стр. 160). В том же случае, когда подобные ощущения рассматриваются как результат не прямого, а опосредованного частичками другого тела воздействия — «солнце спо-

собно делать воск белым, а огонь способен делать свинец жидким» (6, т. I, стр. 160), объективная природа суммарного эффекта действия называется «силами» (см. 6, т. I, стр. 160). Локк даже называет эти «силы» третьим видом качеств. Но в ходе последующего анализа это дополнительное различение отступает на второй план перед лицом сопоставления первичных и вторичных качеств и практически третий вид качеств фигурирует как одна из модификаций вторичных качеств.

Поэтому Локк приходит к выводу, что одни качества «могут быть названы вторичными качествами, воспринимаемыми непосредственно; вторые — вторичными качествами, воспринимаемыми опосредствованно» (6, т. I, стр. 162).

Однако, как ни важен учет определений объективной или физической природы первичных и вторичных качеств, центральным вопросом теории первичных и вторичных качеств, которые с самых различных сторон исследуются в «Опыте», является теоретико-познавательная проблема способов воспроизведения, освоения этих качеств человеческим знанием. Для правильного понимания и решения этой проблемы необходимо учитывать особенности терминологии Локка. В частности, необходимо иметь в виду предупреждение Локка: «Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в самих вещах, я понимаю под ними те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи» (6, т. I, стр. 155).

Своеобразие познавательных функций ощущений первичных и ощущений вторичных качеств или соответственно идей первичных и идей вторичных качеств Локк определяет следующим образом: «Идеи первичных качеств

суть сходства, вторичных — нет... Легко заметить, что идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но что идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с ними. В самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями. В телах... есть только способность вызывать в нас эти ощущения. И то, что является сладким, голубым или теплым в идее, то в самих телах... есть только известный объем, форма и движение незаметных частиц» (6, т. I, стр. 157). Особенность локковской гносеологической концепции о познании первичных и вторичных качеств состоит в положении о наличии двух познавательных механизмов ощущений: таких, которые дают образы качеств действительности, и таких, которые, как он считает, дают необразную, знаковую информацию о качествах, обозначают качества.

В чем состоит, по Локку, специфика обозначающей функции ощущений? Рассмотрим вначале его соображения о цветовых ощущениях. «Можно ли думать... — спрашивает он, — чтобы идеи белизны и красноты действительно находились в освещенном порфире, когда в темноте он, очевидно, не имеет никакой окраски? Действительно, порфир имеет такое взаимное расположение частиц и днем и ночью, которое способно вызывать в нас идею красноты, когда лучи света отражаются одними частями этого твердого камня, и идею белизны, когда они отражаются другими его частями. Но в нем самом никогда не бывает ни белизны, ни красноты, а есть только то или иное соединение частиц, способное вызывать в нас такие ощущения» (6, т. I, стр. 159). Объяснение причин возник-

новения цветовых ощущений предполагает, по Локку, учет не двух взаимодействующих факторов: предмета ощущения — порфира и органа зрения, а трех факторов: предмета ощущения, потока световых лучей, отражаемых порфиром, и органа зрения, воспринимающего отраженные лучи.

Поэтому, как утверждает Локк, порфир не только до взаимодействия со светом, но и при взаимодействии с ним не обладает «краснотой» или «белизной» как атрибутивным свойством. Как подчеркивает Локк, порфир имеет способность или, как более точно определил Ньютон, *предрасположение* к отражению различных лучей света. «Окраска предмета,— замечает Ньютон,— является не чем иным, как предрасположением отражать тот или другой сорт лучей более сильно, чем остальные» (31, стр. 96). Но не менее важно и то, что, согласно Локку, не обладают «краснотой» или «белизной» и те совокупности лучей, которые вызывают в органе зрения ощущения красного, белого. У Локка, несмотря на то что он иногда употребляет выражения «красные лучи», «голубые лучи»*, такая оценка лучей подразумевалась как совершенно очевидная. Она была естественным следствием механико-математического понимания объективной природы света. В явной форме ее выразил Ньютон: «...лучи, если выразиться точно, не окрашены. В них нет ничего другого, кроме определенной силы или предрасположения к возбуждению того или иного цвета» (31, стр. 96).

* В популярном изложении основ научной картины мира (см. 6, т. II, стр. 485).

«Так что же тогда имеет цвет?» — вправе спросить мы у Локка. Локк отказывается от попытки придать цветность одновременно и самим объектам как их свойство, и сознанию как такую характеристику переживаемых ощущений, которая по содержанию была бы тождественна свойству объектов, что неотвратно вело бы к скомпрометированным схоластическим взглядам о «скрытых качествах» и «субстанциальных формах». В материальной детерминированности ощущения цвета фиксируется органическая связь, необходимая *корреляция* содержания причины ощущения и содержания ощущения, а в утверждении субъективно-чувственного характера содержания ощущения цветности такая связь с содержанием причины ощущения может подвергаться отрицанию открыто или подразумеваться. Характеризуя ощущения цветности, Локк говорит, что эти ощущения соответствуют определенным, существующим объективно наборам воспринимаемых световых лучей.

Специфика ощущений как элементарной формы отражения состоит, например, в случае зрения в том, что, отражая свойства внешних тел или, по И. Л. Павлову, функционируя как их сигналы, получаемые через объективные и специфические комбинации фотонов, которые отражаются или излучаются телами, они, эти ощущения (красного, зеленого, белого и т. д.), в отличие от восприятия, которое изоморфно по отношению к действительности, относятся к действительности гомоморфно.

Что это значит? Если восприятия, в которых «интегрируются», так сказать, отдельные ощущения, находятся с объектами во взаимно-однозначном соответствии, то в случае ощущений,

в частности, например, цветовых, имеет место иной способ отражения.

Еще Ньютон показал, что определенные комбинации различных по цветности лучей вызывают ощущения одинакового цвета. Это значит, что целый ряд разных объективных структур вызывает одно общее для всех них по качеству ощущение, что и соответствует ситуации гомоморфности. Отражательная функция ощущений от этого не исчезает*.

В различных условиях по-разному избирательный характер способности физических тел отражать световые лучи уже отмечался Локком и Ньютоном. Но в отличие от их объяснения качественной специфики объективной природы оптических, например, явлений, которое было механическим и метафизическим, диалектический материализм в соответствии с данными современной науки подчеркивает качественное своеобразие физической сущности оптических явлений, в частности корпускулярно-волновую природу света, а также качественное своеобразие нервно-психических явлений.

Этим, однако, сходства и различия не исчерпываются. Что касается органов чувств, то для

* В отношении ощущений можно сказать, что центральная нервная система имеет предрасположенность (диспозицию), выработанную на протяжении многих миллионов лет эволюции, реагировать особым набором чувственных переживаний на свойства внешних объектов и отношения их к данному организму и тем самым отражать эти свойства. Нужно учитывать, что в литературе имеются философски прямо противоположные трактовки диспозиций — не только материалистические (И. С. Нарский), но и субъективно-идеалистические (например, у Н. Гудмена). В марксистской литературе имеются и иные, не «диспозиционные» точки зрения на данный вопрос.

Локка очевидна диспозиционная, т. е. избира-
тельная по отношению к многообразию внешних
воздействий, способность реагировать на неко-
торые из этих воздействий. Он не только отме-
чает «любопытное и искусное строение глаза,
приспособленного ко всем законам рефракции и
диоптрики» (6, т. II, стр. 266), но и подчерки-
вает, что, «если бы наши чувства изменились и
стали гораздо живее и острее, внешний вид и
облик вещей был бы для нас совершенно иным...
Если бы наше чувство слуха было лишь в тыся-
чу раз острее нынешнего, то как оглушал бы нас
постоянный шум!» (6, т. I, стр. 307). И все же
имеется существенное отличие между подходом
к оценке познавательного значения ощущений
у Локка и в диалектическом материализме.
В. И. Ленин, характеризуя как «образ» ощу-
щения (2, т. 18, стр. 112, 189 и др.) восприятия и
представления (2, т. 18, стр. 109), обращает
внимание на функциональное своеобразие той
роли, которую перечисленные выше элементы
знания выполняют в целостном механизме от-
ражения действительности: «Представление не
может схватить движения в целом... а мыш-
ление схватывает и должно схватить» (2, т. 29,
стр. 209). «Ощущение,— указывает В. И. Ле-
нин,— есть образ движущейся материи. Иначе,
как через ощущения (подчеркнуто мной.—
Г. З.), мы ни о каких формах вещества и ни
о каких формах движения ничего узнать не мо-
жем» (2, т. 18, стр. 320). Здесь очень важным
является выражение «через ощущения». Следо-
вательно, знания нельзя отождествлять с ощу-
щениями.

Лишь диалектически понятая связь ощу-
щений как гносеологических образов с другими

формами отражения действительности дает ключ к последовательно научному пониманию процесса воспроизведения, отражения действительности. Ограниченность локковской трактовки ощущений вторичных качеств по сравнению с трактовкой теоретико-познавательных функций ощущений в диалектическом материализме как раз и состоит в том, что Локк сплошь и рядом не понимает, что условием функционирования ощущения как гносеологического образа непременно является включение его в более высокие интегрирующие формы отражения объективной действительности (т. е. в восприятие, представление и т. д.). А как раз в этом состоит одна из сторон диалектики процесса познания.

В связи с этим становится понятным, почему при объяснении ощущений вторичных качеств у Локка возникают и такие ситуации, когда о вторичных качествах речь идет как о мнимых качествах.

Чтобы разобраться в этом обстоятельнее, мы должны теперь выяснить, как автор «Опыта» отрицает изобразительность ощущений вторичных качеств. А для решения этого вопроса важно оценить его тезис о том, что ощущения первичных качеств являются изображениями первичных качеств.

Как понимать положение Локка: «идеи первичных качеств тел сходны с ними [т. е. с первичными качествами — Г. Э.]»? (6, т. I, стр. 157). Поскольку в данном контексте под идеями первичных качеств подразумеваются ощущения первичных качеств, то это положение можно понимать и так, что совокупность ощущений первичных качеств как форма чувственного отражения — «восприятие» — изобразительно от-

ражает первичные качества, и так, что отдельные ощущения изобразительно отражают первичные качества. Что же имел в виду Локк? Вполне определенного ответа на этот вопрос мы у него не найдем.

Дело в том, что когда Локк говорит об ощущении или ощущениях, то он часто подразумевает и «восприятие» как одну из форм чувственного отражения в современном смысле этого слова, а восприятие в его терминологии подразумевает и приобретение отдельного ощущения и совокупности ощущений, и идей рефлексивных, и комбинаций идей ощущений и идей рефлексивных... В этой связи локковское определение ощущений первичных качеств не исключает вывод, что и отдельное ощущение «сходно», т. е. изобразительно похоже, на первичное качество. По отношению к такому варианту альтернативы, касающейся познавательного значения ощущений, вполне обоснованным будет вывод, что «в классе ощущений... нет подкласса первичных ощущений (гносеологически все они в равной мере первичны, а онтологически — вторичны в отношении объективного мира)» (27, стр. 55).

Своего рода лакмусовой бумажкой, отражающей реакцию современной буржуазной философии на удачу и промахи теоретико-познавательного поиска Локка, является спор о его репрезентуализме. Под репрезентуализмом автора «Опыта» подразумевается его положение о том, что идеи представляют (от англ. — represent) свойства, качества объективных вещей, как и вещи в целом. По поводу положения Локка о том, что идеи первичных качеств изобразительно представляют, т. е. репрезентируют, первичные качества, Аарон замечает: «...странно, что

Локк нигде не предлагает доказательства этого весьма важного принципа. Вместо этого он посвящает все свое время попыткам показать, что в вещах нет никаких качеств, похожих на наши идеи вторичных качеств. Он, очевидно, допускал, что его читатели будут согласны с его теорией первичных качеств, так что нет никакой необходимости защищать ее. Следовательно, нет никакой серьезной попытки решить проблему, которая после начатой Беркли критики стала такой реальной, а именно, как мы знаем, что идеи первичных качеств похожи на сами по себе качества. Это Локк принимает как часть теории репрезентативного восприятия и просто постулирует» (43, стр. 118—119). Для того чтобы понять «странность» локковского утверждения «изобразительности», изоморфности ощущений первичных качеств, послушаем другого видного специалиста по философии Локка, Д. Иолтона, который отрицает репрезентативный характер теории познания Локка и «обнаруживает» у Локка уже другую «странность», связанную со вторичными качествами.

Иолтон утверждает, что локковский способ образования идей «неправильно понимается как репрезентативная теория восприятия или что обычному пониманию репрезентативных теорий не хватает соответствия локковским взглядам» (70, стр. 14); и далее, «наряду с первоначальными свойствами невоспринимаемые частички имеют диспозиционные свойства или свойства отношений и причинные свойства, которые Локк называет «силами»... Объект, который является ничем, а лишь силами, имеет в лучшем случае странный онтологический статус. Локк не устраняет этот диспозиционный анализ» (70, стр. 22,

24). Любопытная деталь: для Аарона странным является положение «Опыта» о том, что ощущения первичных качеств изоморфны качествам, а для Иолтона — положение о том, что ощущения вторичных качеств не изоморфны качествам. При этом оба философа, казалось бы, понимают, что по существу у Локка нет двух теорий качеств и соответственно двух теорий ощущений, а именно первичных и вторичных, а есть единая теория первичных и вторичных качеств, охватывающая как природу, так и познание ее. На деле, однако, и у Аарона, и у Иолтона подход к локковскому учению о первичных и вторичных качествах как к целостному теоретическому образованию на каждом шагу нарушается. В самом деле, в приведенном выше отрывке Аарон, с одной стороны, говорит как о самостоятельной о «теории первичных качеств», а с другой — о сходстве идей первичных качеств с качествами как о «части теории репрезентативного восприятия», которая охватывает и идеи вторичных качеств. Аналогичные методологические «сбои» характерны и для Иолтона. «Я не вижу — замечает Иолтон, — почему он (Локк.— Г. З.) должен приводить свою метафизику природы в соответствие с его наукой о знаках. Его исследование происхождения, достоверности и пределов познания является описательным, а не оправдательным» (70, стр. 14).

То, что Иолтон называет «метафизикой природы», являлось у Локка не только механико-математическим базисом материалистического понимания природы, но и базисом теории восприятий. Поэтому не просто описание, а именно оправдание материализма и именно современно-го ему, механико-математического, — характер-

ная, определяющая тенденция гносеологии Локка, и в том числе теории первичных и вторичных качеств. Поэтому то, что Аарон и Иолтон рассматривают разобщенно — как «странность» изоморфности идей первичных качеств и «странность» неизоморфности диспозиционных идей вторичных качеств, — в пределах единой локковской теории первичных и вторичных качеств обретает вполне логичные черты. О характере его материалистических поисков и допускаемых ошибок при объяснении познавательного значения изоморфных и неизоморфных элементов чувственного воспроизведения действительности можно судить только на основании фактов. О чем же они говорят?

Локк «примеряет» для характеристики познавательных особенностей чувств целый спектр определений: *знаки* как обозначения объективных свойств и качеств; *следствия* диспозиционного взаимодействия явления внешнего мира и органов чувств; *соответствия ощущений* или совокупности ощущений отдельным свойствам и предметам, явлениям внешнего мира. Характерно, что семиотическая, знаковая трактовка идей вводится не во время прямого обсуждения проблемы первичных и вторичных качеств, а при оценке всех идей, всего знания, т. е. как идей чувственных, так и идей рефлексивных. В последней главе «Опыта», выдвигая идею о необходимости создания новой науки о человеческом знании, «учения о знаках» — семиотики, Локк подчеркивает, что разуму «непрерменно должно быть представлено что-нибудь другое в качестве знака или в качестве того, что служит представителем рассматриваемой вещи; это и есть идеи» (6, т. I, стр. 695).

Здесь представительная, репрезентативная функция идей рассматривается как синоним знаковой функции.

О локковской типологии знаков и месте в этой типологии ощущений выводы можно делать только по косвенным данным; сам автор «Опыта» прямой классификации не дает. На основании положения о том, что только слова как знаки произвольны, — «значение слов совершенно произвольно» (6, т. I, стр. 407), — а также положения о том, что «человек не может сделать свои слова знаками свойств в вещах» (6, т. I, стр. 405), можно сделать вывод, что, согласно Локку, идеи ощущений или, что то же самое, ощущения первичных и вторичных качеств, не являются произвольными знаками.

С какими трудностями сталкивается Локк, когда определяет ощущения вторичных качеств как следствия взаимодействия явлений внешнего мира и органов чувств? Иолтон считает, что поскольку, согласно Локку, вторичные качества являются «лишь силами частичек, которые способны быть причиной идей в наших умах, то не имеется никаких качеств, а имеются только идеи. Даже при ясном признании того, что Локк устанавливает различие между идеями и качествами, вторичные качества не являются действительными качествами. Понятие обычного объекта (стола, стула), лишённого вторичных качеств, несостоятельно и устраняет то, что мы обычно подразумеваем под такими объектами» (70, стр. 126). Иолтон ставит вопрос о связи проблемы причинности и проблемы вторичных качеств и видит главную трудность локковского истолкования вторичных качеств в отрицании объективного существования вторичных качеств.

Что же касается связи проблемы причинности и проблемы вторичных качеств или, более широко, проблемы первичных и вторичных качеств, то следует подчеркнуть, что попытки дать научное решение вопроса о соотношении объективной многокачественности природы и отражении ее в чувствах при помощи односторонней «каузальной теории» восприятия не могут привести к успеху ни в анализе историко-философских концепций, ни в анализе современного состояния проблемы.

И Бойлю, и Локку было хорошо известно, что одинаковые следствия могут вызываться различными причинами. Это убедительно показал Ньютон, проводя грань между ощущением цветности и понятием о простом монохроматическом свете. Он доказал, что разнообразные комбинации различных простых монохроматических лучей могут вызывать одни и те же цветовые ощущения; поэтому цветность не определяет однозначно простоту или сложность светового луча. Тогда возникает вопрос: а какого типа соответствие имеется между объективной причиной ощущения и ощущением вторичного качества? Локку не удалось, несмотря на то что он оперирует и категорией «соответствия ощущений воспринимаемым качествам», показать своеобразии различных типов соответствия между формами чувственной репрезентации (в современной терминологии — отражения) действительности и самой действительностью. Вот почему он сплошь и рядом не разъясняет специфики выделения в содержании человеческих ощущений таких компонентов, которые определяются строением человеческого тела, как, например, в случае соотношения плотности внеш-

них объектов и плотности человеческого тела: «Мы даем вещам имена «твердый» и «мягкий» только (курсив наш.— Г Э.) по отношению к строению нашего собственного тела» (6, т. I, стр. 146).

За это «уцепились» субъективный идеалист Беркли, агностики Юм и Кант. Различие между ними лишь в том, что Беркли просто отбрасывает допущение объективных причин ощущений, а Юм и Кант, используя отсутствие у Локка уточнения познавательного соответствия между причинами ощущений и ощущениями, объявили принципиально непознаваемыми объективные причины ощущений. Постановка вопроса об отношении свойств, качеств внешних вещей к органам чувств человека, к человеческому организму у Локка в целом ряде случаев носит еще такой неопределенный характер, что в один ряд ставятся функциональные особенности экстерорецепторов, т. е. органов чувств, в наибольшей мере специализирующихся на отражении внешнего мира, и интерорецепторов, т. е. органов чувств, специализирующихся преимущественно на отражении внутриорганических состояний человека: «Как будто манна не может воздействовать на глаза и небо и через это вызывать в уме не существующие в нем самом особые отличные друг от друга идеи, так же как она, по нашему признанию, может воздействовать на кишки и желудок и через это вызывать отличные друг от друга идеи, которых он сам по себе не имеет!» (6, т. I, стр. 158).

Такой же характер носят рассуждения Локка об отсутствии сходства между чувством боли, вызываемым в теле куском стали, и сталью и об отсутствии сходства между ощущениями

цветов и свойствами стали порождать эти ощущения. Но «гносеология» желудка была, конечно, ненадежной опорой в деле уточнения природы познавательного соответствия между качествами внешних вещей и ощущениями.

Очевидно, что каузальное объяснение ощущений как существенный компонент локковского сенсуализма было необходимым, но недостаточным условием для доказательства того, что ощущения информируют об объективных свойствах, качествах, репрезентируют их. Признание того, что ощущения имеют объективные, материальные причины, совместимо с теоретико-познавательными принципами Канта, считавшего в отличие от Локка эти причины непознаваемыми, и в какой-то мере совместимо с теоретико-познавательными принципами Юма, допускавшего возможность существования объективных причин ощущений, но отрицавшего возможность доказательства их существования в связи с более радикальным, чем у Канта, агностицизмом. «Ум... — утверждает Юм, — никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами. Поэтому предположение о таком соотношении лишено всякого логического основания» (42, т. II, стр. 156). В локковском объяснении природы ощущений вторичных качеств каузальный принцип как самодовлеющий выступает лишь в отдельных случаях, как, например, в случае приравнивания функциональных особенностей экстерорецепторов и интерорецепторов. Но именно в этих случаях каузальное объяснение ощущений не является диспозиционным объяснением. Когда же вслед за Бойлем Локк дает диспозиционное объяснение

ощущений вторичных качеств, то каузальный принцип сочетается с принципом соответствия ощущений, обусловленных диспозиционными свойствами органов чувств, качествам объектов, возможность восприятия которых в не меньшей мере обусловлена диспозиционными свойствами объектов.

Именно в этом следует видеть теоретико-познавательную основу утверждений Локка, что и ощущения вторичных качеств являются источником знаний о мире. И именно в этом смысле и Бойль, и Локк подчеркивают, что реальности фактов сознания — ощущениям вторичных качеств соответствует физическая реальность порождающих ощущения свойств. Идея такого соответствия ясно формулируется в следующем высказывании Бойля: «Можно даже сказать в весьма подходящем смысле, что тела имеют такие качества, которые мы называем чувственными, даже в случае если бы и не было живых существ в мире, так как тело в этом случае может отличаться от тех тел, которые сейчас совсем лишены качеств, тем, что имеет такую диспозицию составляющих ее корпускул, что в случае, если оно будет соответствующим образом прилагаться к органам чувств живого существа, оно будет производить такие чувственные качества, которые тело другого строения не будет производить» (50, т. III, стр. 24). Эта же идея соответствия ощущений вторичных качеств реальным свойствам проводится и Локком, когда он пишет о вторичных качествах: «Особый объем, число, форма и движение частиц огня или снега реально находятся в них, воспринимают ли их чьи-либо чувства или нет. Их, следовательно, можно назвать *реальными* каче-

ствами, потому что они реально существуют в этих телах» (6, т. I, стр. 157).

Так же как и Бойль, об этой реальности вторичных качеств Локк пишет как о специфической, а именно диспозиционной. Правда, в отличие от Бойля он не употребляет термин «диспозиция». Но смысл таких его выражений, как «способно вызывать... идею» (6, т. I, стр. 159), диспозиционный. Диспозиционный характер вторичных качеств особенно четко разъясняется при характеристике зрительных ощущений: «...такое взаимное расположение частиц... которое способно вызывать в нас идею красноты, когда лучи света отражаются одними частями этого твердого камня, и идею белизны, когда они отражаются другими его частями» (6, т. I, стр. 159).

На диспозиционный характер локковского объяснения вторичных качеств указывает Юлтон: «Локковская концепция силы была диспозиционной, и она была следствием принятия им корпускулярной гипотезы, то есть силы объектов являются действиями своеобразных групп сосуществующих частичек, составляющих реальную сущность объекта. Специфические качества, которые объект может производить на вторичном уровне, определяются природой реальной сущности объекта» (70, стр. 23—24). О влиянии Бойля на философские установки «Опыта» свидетельствует и такой факт: в библиотеке Локка находилось более шестидесяти работ Бойля (см. 57, стр. 91—93), значительная часть которых была вручена самим автором.

И все же, поскольку из песни слова не выбросишь, следует вернуться к той тенденции в локковском объяснении статуса ощущений вто-

ричных качеств, которая выражается в их односторонне каузальном объяснении. Так как в этом случае отсутствовало разъяснение того, как объективные свойства соотносятся с их восприятиями в ощущениях, то это создавало почву для того, чтобы поставить под вопрос законность допущения причин ощущений. Именно в этом пункте Беркли нашел одну из слабостей в локковской теории первичных и вторичных качеств. В «Трактате о началах человеческого знания» он приходит к выводу, что качества являются ощущениями или идеями, существующими только в воспринимающем их уме (см. 11, стр. 118). Но позиции Локка и Беркли не тождественны.

Когда в философской литературе отмечается, что вторичные качества являются субъективными и согласно Беркли, и согласно Локку, и согласно Галилею, Гоббсу и Декарту, то по существу в этих трех случаях речь идет о трех различных решениях вопроса. Для Беркли субъективность вторичных качеств означала, что они существуют только в ощущениях в том смысле, что не имеют объективных причин, порождающих их. Для Локка субъективность вторичных качеств означала субъективность ощущений вторичных качеств (ощущений красного, зеленого и т. д.). Эти чувственные качества, по Локку, существуют только в ощущениях в том смысле, что объективные причины ощущений, свойства вещей не суть «объективно красное», «объективно зеленое» и т. д., изоморфно похожие на ощущения красного, зеленого и т. д.

Для Гоббса, как и для Галилея и Декарта, субъективность вторичных качеств означала, что ощущения вторичных качеств есть лишь

«великий обман чувств» (19, т. I, стр. 448), в то время как, согласно Локку, они являются источником знаний о вторичных, производных от механико-математических свойствах, качествах объектов. Поэтому совершенно прав Б. Э. Быховский, когда утверждает, что в отличие от Беркли «вторичные качества для Локка были не чисто субъективными, а чувственным преломлением объективных» (14, стр. 40—41).

Как отмечает Аарон, именно то обстоятельство, что ощущения вторичных качеств, по Локку, не имеют изобразительного сходства с порождающими их свойствами вещей, оправдывает и делает необходимым переход к тому, что находится за пределами чувств. Это показывает, почему Локка нельзя рассматривать как простого сенсуалиста, ибо сам чувственный опыт не может ознакомить нас с полной истиной о физических вещах. «Если бы это было возможно,— подчеркивает Аарон,— то рассуждение и теоретизирование были бы излишними и мудрость состояла бы в пассивном восприятии всего того, что дают чувства. Дальнейшее исследование становится и возможным, и необходимым. Другими словами, действительность такая, как она есть, как раз не дана в чувственном опыте, и, таким образом, когда ум действует дальше посредством рассуждения, то нет необходимости в том, чтобы он оставлял действительность позади себя. Очень даже возможно, что имеет место то, что он приближается к ней. Ученый может иметь более истинную концепцию физического мира, чем неразмышляющий человек, который удовлетворяется очевидностью чувств, и Локк верит, что дело обстоит именно так» (43, стр. 124).

Локковская теория первичных и вторичных качеств, несмотря на проявившуюся в ней исторически обусловленную ограниченность его материализма, была формой постановки вопроса о соотношении в познании явления и сущности. В этой связи, а также в связи с постановкой вопроса о методах объективного познания природы, эта теория не потеряла своего значения и в наши дни.

ТЕОРИЯ ОБРАЗОВАНИЯ АБСТРАКЦИЙ

Важнейшими в теоретико-познавательной системе понятий Локка являются понятия «причинность», «тождество», «отношение», «единичная материальная субстанция», «материальная субстанция», «номинальная сущность», «реальная сущность». Эти понятия — результат абстрагирующей деятельности разума. Поэтому, когда в «Опыте» идет речь о первичных и вторичных качествах, то они рассматриваются в связи со всеми этими понятиями, в частности в связи с понятием «единичной материальной субстанции», поскольку качества понимаются как объективные свойства материальных тел.

Все это свидетельствует о том, что деление отдельных аспектов локковской гносеологии на различные теории — теорию первичных и вторичных качеств, теорию абстракции — является относительным. В свою очередь названные выше теории являются предпосылкой, фундаментом локковской теории истины. Учет всех этих обстоятельств позволяет избежать упрощенного понимания различных теорий, развитых в «Опыте», как самодовлеющих и изолированных друг от друга. То, что теория познания Локка является определенной системой, внутри которой

между различными ее частями — более частными теориями — обнаруживается органическая связь, проявляется и в формах критики ее. У Беркли, например, критическая аргументация против теории первичных и вторичных качеств оказалась органически связанной с опровержением локковской теории абстракции, и в особенности теории общих отвлеченных идей. Именно последняя явилась одним из оснований, на котором в «Опыте» держится признание материальной субстанции, названной Беркли трехглавым чудовищем. Именно теоретико-познавательное обоснование понятий или, согласно терминологии Локка, идей единичных материальных субстанций и материальной субстанции показательно как выражение поисков путей объяснения перехода от опытного знания свойств тел к рациональному постижению научных способов классификации объектов материального мира и к пониманию их существенных свойств.

Понимание локковской теории образования абстракций облегчается сопоставлением его классификации идей с характерными для «Опыта» основными способами образования производных (от исходных эмпирических) идей, которые фигурируют в нижней части вышеприведенной схемы как «соединение идей», «сравнение идей», «отвлечение или обобщение» или, короче, «обобщение идей». Прежде всего обратим внимание на тот факт, что в четвертом издании «Опыта» Локк видоизменил классификацию идей.

Если в первом издании классификация идей имела следующий вид:

- I — Простые идеи
- II — Сложные идеи:

- а) модусы,
- б) субстанции,
- в) отношения,

то в четвертом издании она выглядит так:

- I — Простые идеи
- II — Сложные идеи
- III — Идеи отношений
- IV — Общие идеи

Примечательны как совпадения, так и различия в этих классификациях. Совпадение прежде всего обнаруживается в признании простых идей эмпирическим фундаментом всего человеческого знания независимо от того, получены ли эти идеи из внешнего или из внутреннего опыта. Общим является также признание сложных идей как результата модификации того содержания, которое заключено в простых идеях. При этом для Локка характерна тенденция переноса из современной ему механико-математической методологии науки объяснения отношения сложного к простому (тела как механические комбинации атомов) в решение теоретико-познавательной проблемы отношения сложных идей к простым: «...способности человека и образ их действия почти одинаковы в материальном и интеллектуальном мире. Так как материалы в том и другом мире таковы, что не во власти человека их создавать или уничтожать полностью, все то, что он может делать,— это или соединять их вместе, или сопоставлять их друг с другом, или совершенно отделять их» (6, т. I, стр. 181).

Однако Локк понимал, что сложные идеи материальных тел, идеи отдельных материальных субстанций не могут быть получены в результате чисто механического суммирования

простых идей, представляющих или репрезентирующих свойства вещей, данные человеку посредством ощущений. Вот почему в четвертом издании «Опыта» наряду с классом сложных идей вводятся два дополнительных класса идей, производных от простых,— идеи отношений и общие идеи. Новая классификация идей отражала стремление Локка выявить такое содержание в производных идеях, которое невозможно свести к простым идеям путем аналитического разложения производных идей. Такой подход к производным идеям, непосредственно связанный с концептуализмом Локка,— общее в знании есть продукт деятельности разума — отнюдь не устранял аналитико-номиналистическую тенденцию объяснения содержания производных идей. Аарон, отмечая изменения в классификации идей, вместе с тем подчеркивает, что в четвертом издании «Локк не переработал вторую книгу «Опыта» в соответствии с новой классификацией» (43, стр. 113). А это свидетельствует о том, что сохраняется и такой подход к производным идеям, в соответствии с которым они могут пониматься как простые суммы или, употребляя термин Аарона, «композиции» простых идей.

Это реальное противоречие в теории познания Локка дает ключ к объяснению и противоречий процесса образования абстракций. Явственно это обнаруживается при сопоставлении способов образования производных идей путем их соединения и путем их обобщения. В «Опыте» именно способ — «обобщение» определяется как такой, который является синонимом абстрагирования: «...ум обобщает отдельные идеи, полученные от отдельных объектов, рассматривая

их так, как они являются в уме, в обособлении от всего остального сущего и от условий реального сосуществования, как время, место или другие сопутствующие идеи. Это и называется абстрагированием, при помощи которого получаемые от отдельных вещей идеи становятся общими представителями всех предметов одного и того же рода» (6, т. I, стр. 176—177).

Возникает естественный вопрос: на какие результаты предварительной познавательной деятельности опирается ум, когда он обобщает отдельные идеи, полученные от отдельных объектов? Так как идеи отдельных объектов, по Локку, получаются через соединение идей, то общей идее, например «лошади вообще», должно предшествовать возникновение идей эмпирически наблюдаемых «отдельных лошадей», соби́рание таких простых идей, которые по опыту и наблюдению чувств людей были восприняты сосуществующими вместе. Правда, в случае «соединения идей», замечает Локк, получаемые идеи эмпирически наблюдаемых субстанций (лошади, золота, воды и т. д.) «считаются происходящими от особого внутреннего строения или неизвестной сущности данной субстанции» (6, т. I, стр. 301). Но ссы́лка на то, что эмпирически фиксируемые отдельные («данные») вещи (в буквальном смысле эмпирически данные субстанции) — это сумма идей плюс идея субстанции, как раз не уточняется в том отношении, что неясно, откуда идея субстанции возникает на эмпирическом уровне выделения объектов.

И. С. Нарский полагает, что в случае образования идей «золото», «человек» и т. д. через «соединение идей» естественно предположить, что «совокупность хотя бы некоторых призна-

ков, отличающих данного человека от обезьяны, лошади и т. п., мыслилась Локком как то, что хотя бы предварительно может сыграть роль заместителя (т. е. представителя!) общей идеи «человек», которая впоследствии будет образована» (30, стр. 104). Иными словами, в случае образования идей единичных материальных субстанций через «соединение идей» мы получаем первоначальную абстракцию. Важно и то, что при первом способе образования производных идей для того, чтобы какие-то идеи соединить или, что то же самое, какие-то признаки, вещи выделить, сохранить, необходимо другие идеи или признаки отбросить. Следовательно, уже при первом способе образования идей подразумевается использование «отвлечения» или «абстракции отбрасывания признаков». Поэтому получение идей путем обобщения, поскольку оно опирается на результаты получения идей способом их соединения, является способом получения идей через предшествующую абстракцию.

Способ образования производных идей через их сравнение также оказывается одной из предпосылок возможности осуществления обобщения, так как даже первоначально эмпирический уровень образования идей отдельных вещей в связи с операцией «отвлечения» от признаков, которые отбрасываются, предполагает сравнение идей (признаков). Для локковской теории образования абстракций, в особенности для развитой формы абстрагирования, т. е. для «обобщения», как раз «сравнение идей» как существенных и несущественных (будучи предпосылкой «обобщения») оказывается одним из ключевых затруднений. Это видно на примере сопоставле-

ния таких категорий, как «субстанция», «реальная сущность» и «номинальная сущность».

В «Опыте» субстанция рассматривается как в плане бытия, т. е. онтологически, так и в плане познания бытия, т. е. гносеологически. Онтологическому пониманию субстанции соответствуют ее определения как реального строения вещи, как «реальной сущности». «Под этой «реальной сущностью», — отмечает Локк, — я подразумеваю реальное строение вещи, представляющее собой основание всех тех свойств, которые соединены в номинальной сущности» (6, т. I, стр. 438). Гносеологическому пониманию субстанции соответствует ее определение как номинальной сущности, под которой подразумевается отвлеченная идея (см. 6, т. I, стр. 439), фиксирующая в знании виды и роды ее материальных вещей. «Виды, — подчеркивает Локк, — определяются не реальными сущностями, которых мы не знаем... и не субстанциальными формами, которые мы знаем еще меньше» (6, т. I, стр. 440—441).

Для схоластической философии мысленная фиксация видов и родов вещей не представлялась проблемой. Согласно схоластике, врожденные общие идеи являются для человеческого знания основанием, исходя из которого человеческая мысль в соответствии с якобы доприродными, духовными образцами — субстанциальными формами распределяет материальные вещи на определенные классы, подклассы, роды и виды. Таким образом, «общее» как родовой признак ряда материальных вещей мыслится как заданное человеческому знанию. Поэтому логический прием определения вещей через ближайший род и видовое отличие понимается в схола-

стике как ближайший и надежный путь выявления места конкретных материальных вещей в иерархии всех вещей. Локка это, конечно, не могло удовлетворить. «Уверен я в одном,— замечает Локк по поводу определения через ближайший род и видовое отличие,— что это не единственный и поэтому не безусловно необходимый путь» (6, т. I, стр. 412). Для того чтобы подобные определения были возможны, необходимо вначале получить «общее» путем перехода от эмпирически наблюдаемых свойств вещей к мысленному выражению их общей природы.

Локк предлагает концептуалистское объяснение этого перехода: «*Общее и универсальное — это создания разума.*— ...Общее и универсальное не относятся к действительному существованию вещей, а изобретены и созданы разумом для собственного употребления... Идеи... бывают общими, когда выступают как представители многих отдельных вещей. Но всеобщность не относится к самим вещам, которые по своему существованию все единичны, не исключая тех слов и идей, которые являются общими по своему значению» (6, т. I, стр. 413). Но если «общее» не извлечено из опытного наблюдения свойств вещей, а является творением разума, то какое отношение оно имеет к наблюдаемым вещам, как оно может представлять наблюдаемые вещи? Не подрывается ли этим идея опытного основания обобщения? Локк колеблется в выборе ответа на эти вопросы.

С одной стороны, когда он утверждает, что реальная сущность вещей непознаваема, он идет по пути подрыва идеи опытного основания обобщения и тем самым намечает ту философскую линию аргументации, которая, будучи аб-

солютизированной, стала в философии Юма и Канта орудием обоснования агностицизма. С другой стороны, в философии Локка намечен и такой ответ: хотя *«отвлеченные идеи суть продукт разума, но имеют своим основанием сходство вещей»*.— Мне не хотелось бы, чтобы думали, будто я здесь забываю и тем более отрицаю то обстоятельство, что природа, производя вещи, многие из них делает сходными» (6, т. I, стр. 414). Утверждение о непознаваемости реальной сущности вещей смягчается допущением того, что эта сущность иногда познаваема (см. 6, т. I, стр. 418, 457).

Более того, Локк утверждает, что при образовании сложных идей субстанций человеческий ум *«никогда не связывает идей, которые не существуют вместе в действительности или не предполагаются такими, и потому точно заимствует это соединение у природы»* (6, т. I, стр. 451).

В свете этой второй тенденции объяснения возникновения общих идей субстанций концептуалистское положение Локка об общем как продукте деятельности разума предполагает, что общее — рационально осознаваемая сущность материальных вещей. А в этой связи Локк выходит из рамок традиционного концептуализма, который не допускает общего в действительности. Эту противоречивость в рассуждениях Локка о природе общего и об отношении его к эмпирическим предпосылкам знания точно подметил Герцен: *«Локк раскрывает, между прочим, что, при правильном употреблении умственной деятельности, сложные понятия необходимо приводят к идеям силы, носителя свойств (субстрата), наконец, к идее сущности (субстанции)»*

нами познаваемых проявлений (атрибутов). Эти идеи существуют не только в нашем уме, но и на самом деле, хотя мы познаем чувствами одно видимое проявление их. Заметьте это.— Очевидно, что Локк из своих начал не имел никакого права делать заключение в пользу объективности понятий силы, сущности и проч... Идея сущности и субстрата не выходит ни из сочетания, ни из переложения эмпирического материала; стало быть, открывается новое свойство разума да еще такое, которое имеет, по признанию самого Локка, объективное значение» (18, стр. 274).

Таким образом, в обосновании путей происхождения человеческого знания теория познания Локка представляла картину напластования номиналистских и концептуалистских аргументов. И в то же время совершенно очевидна тенденция выхода из пределов традиционного концептуализма, признания общего не только как результата деятельности разума, но и общего в самой природе — «реальной сущности вещей», материальной субстанции. В объяснении эмпирического фундамента человеческого знания, т. е. «простых идей», Локк, как и Гоббс, стоит на позициях номинализма, утверждая, что нет ничего общего ни в вещах, ни в идеях. Эта номиналистическая линия у Локка совершенно отчетлива и тогда, когда он объясняет общие идеи как просто сложные, т. е. как результат суммирования простых идей. Но именно в объяснении природы общих идей Локк делает по сравнению с Гоббсом значительный шаг вперед к материалистическому пониманию познавательного значения общего в рациональном знании природы. Гоббс отрицает «общее» как резуль-

тат познавательной деятельности, для него общими являются только имена: «...всеобщее имя не обозначает,— подчеркивает Гоббс,— ни существующей в природе вещи, ни всплывающей в уме идеи (idea) или образа (phantasma); оно является лишь именем имени» (19, т. I, стр. 66).

В отличие от Гоббса у Локка общие слова относятся к таким результатам познания или явлениям познания, которые носят общий характер. Общие имена, по Локку, являются знаками общих идей. Нельзя не согласиться с Н. Д. Виноградовым, который писал, что «Локк является противником средневекового реализма, хотя в то же время его нельзя назвать и последовательным номиналистом, ибо для него общие идеи — не одни имена, а действительные продукты нашего мышления, запечатленные определенными терминами» (16, стр. 43).

Употребление имен, по Локку, обусловлено необходимостью не только общения людей, но и требованиями самого познавательного процесса, совершенствования знания, которое «расширяется благодаря общим воззрениям» (6, т. I, стр. 409).

Необычайная глубина мышления Локка как философа-материалиста как раз и проявилась в том, что в связи со стремлением обосновать обобщающую мощь человеческого знания он выдвинул свое учение о «реальных сущностях», т. е. объективных сущностях. Это «выводит» его теорию познания в XX в. с его огромными успехами в познании объективного мира*. Не слу-

* Примечательно, что, согласно Локку, в математических объектах, которые мысленно «строит» математик, «реальные» и «номинальные» сущности совпадают (см. 6, т. I, стр. 550).

чайно Беркли подверг критике теорию абстракции «Опыта».

Локковский метод обоснования общих идей посредством познавательной операции абстрагирования заключал два важнейших признака рациональной деятельности: *отвлечение* одних признаков вещей от других признаков и *обобщение* части отвлеченных признаков как основы репрезентации, обозначения материальных объектов.

Подвергая критике локковское учение об общих идеях как теоретико-познавательную предпосылку признания материальности вещей, Беркли писал: «При тщательном исследовании этого предположения, может быть, окажется, что оно в конце концов зависит от учения об *отвлеченных идеях*. Ибо может ли быть более тонкая нить отвлечения, чем различие существования *ощущаемых* предметов от их воспринимаемости так, чтобы представлять их себе, как существующие *невоспринимаемыми?*» (11, стр. 63); «в действительности предмет и ощущение суть одно и то же и потому не могут быть отвлечены друг от друга» (11, стр. 64).

Беркли выступал не только против идеи Локка об органической связи «отвлечения» и «обобщения», но и против «отвлечения» как предпосылки «обобщения». Беркли говорит о том, что в известном смысле можно признать наличие в человеческом познании *общих идей*: «...я отрицаю абсолютно существование *не общих идей, а лишь отвлеченных общих идей*» (11, стр. 43). Так, Беркли пишет: «Если говорится, например: изменение движения пропорционально приложенной силе; или: все протяженное делимо, то под этими предложениями

должны быть подразумеваемы движение и протяжение вообще» (11, стр. 42). Но это *общее* истолковывается далее следующим образом: «...и однако отсюда не следует, что они возбуждают в моих мыслях идею движения без движущегося тела или без определенных направлений и скорости или что я должен составить отвлеченную общую идею протяжения, которое не есть ни линия, ни поверхность, ни тело, ни велико и ни мало, ни черно, ни красно» (11, стр. 42).

Последнее разъяснение Беркли представляет собой попытку подменить один вопрос другим: возможно ли в природе в чистом виде движение или протяжение и возможно ли в человеческом сознании отделить, отвлечь сопутствующие движению обстоятельства или связанные с протяжением другие свойства тел? Беркли пытается доказать, что отвлечение, если оно исходит из необходимости выделить общее в ряде явлений, тем самым якобы является аргументом в пользу абсурдной мысли, согласно которой в природе признается движение, ни к чему не относящееся.

Но в отношении движения дело обстоит так же, как и в отношении числа. Энгельс писал: «Чтобы считать, надо иметь не только предметы, подлежащие счету, но обладать уже и способностью отвлекаться при рассматривании этих предметов от всех прочих их свойств кроме числа, а эта способность есть результат долгого, опирающегося на опыт, исторического развития» (1, т. 20, стр. 37).

Однако берклианская критика теории абстракции Локка была не только ретроградной реакцией на плодотворные идеи об отвлечении и

обобщении как орудиях теоретического овладения эмпирическим базисом знания и возвышения над ним.

Беркли смог задавать Локку не только тенденциозно-субъективистские, но и имеющие в виду действительные слабости локковской теории вопросы. Так, в «Опыте» в рамках и номиналистической, и концептуалистической тенденций объяснения происхождения идей, при общем для номинализма и концептуализма признании мира собранием лишь единичных вещей оставалось теоретически уязвимым положение о том, что существует материальная субстанция, которой в знании соответствует идея, «материальная субстанция». Беркли спрашивал: если мир образуют лишь единичные вещи, если в его природе нет ничего общего, то как мы можем прийти к общему понятию «материя», «материальная субстанция», как мы можем утверждать, что эти понятия выражают действительную реальность? Поэтому утверждение Беркли, что «само понятие о том, что называется материей или телесной субстанцией, включает в себе противоречие» (11, стр. 66), не только выражает полный разрыв с материалистическим сенсуализмом и эмпиризмом Локка, но и исходит из подмеченного Беркли действительного противоречия во взглядах последнего.

Теоретически уязвимы и другие моменты в локковском обосновании процесса абстрагирования. Локк не может объяснить, каким образом, опираясь на отвлечение как на процедуру мысленного отбрасывания одних чувственно воспринимаемых свойств вещей и на обобщение как на процедуру фиксации других свойств в качестве общих ряду предметов, мы получаем конкрет-

но-чувственно невоспринимаемую идею «цвета вообще»*.

Тупики локковского понимания абстракций — это тупики эмпирической в своей основе теории. Главную трудность для Локка составляет объяснение перехода от чисто эмпирических абстракций, которые в лучшем случае в состоянии обеспечить лишь решение задач систематизации, упорядочения изучаемого в науках материала, к рациональным абстракциям научной теории, вскрывающим глубинные, закономерные отношения действительности. Как справедливо отмечает А. Л. Субботин, «локковская теория общих понятий может быть рационально объяснена, если исходить из учета характера и запросов естествознания XVII—XVIII вв.» (38, стр. 116), которое по большей части, за исключением математики и механики,

* Отдельно следует сказать о репрезентативной теории абстрагирования Беркли. Эта теория, как отмечает И. С. Нарский, во-первых, «основывалась на принципе атомарности перцепций» (30, стр. 101), во-вторых, на тезисе, согласно которому любой из элементов некоторого класса чувственно воспринимаемых вещей может считаться «репрезентантом», представителем всех этих чувственных вещей вообще, и, в-третьих, на фактическом устранении понятий, в которых Беркли отказывается видеть своеобразный и отличающийся от перцепций и представлений результат абстрагирования. Локк стоит на позиции репрезентативной теории абстрагирования постольку, поскольку для его теории характерен сенсуалистический номинализм. Но концептуализм Локка, а также признание роли таких абстрактных понятий, как «материальная субстанция», «реальная сущность», отличают его теорию от берклианской. Впрочем, сам Беркли в трактате «О движении» (1723) отчасти отходит от своей репрезентативной теории абстрагирования, в какой-то мере предвосхищая неопозитивистскую концепцию абстракций как логических конвенций.

решало задачи накопления и систематизации новых знаний.

Это в равной мере справедливо и в отношении связи локковской теории абстракции с политической экономией. Маркс подчеркивал, что Локк был не только ученым, внесшим значительный вклад в развитие экономической науки, но ««философом»... [по преимуществу] политической экономии для Англии, Франции и Италии» (1, т. 23, стр. 402), что его философия «служила всей позднейшей английской политической экономии основой для всех ее представлений» (1, т. 26, часть I, стр. 371). В этой связи К. Маркс показал, что достоинства и недостатки локковской теории абстракции как в капле воды отражались в экономических абстракциях классиков английской политической экономии А. Смита и Д. Рикардо. Но именно потому, что теория образования абстракций Локка была развита с материалистических позиций, она и сегодня в объяснении эмпирических абстракций является необходимой, хотя и недостаточной предпосылкой научного понимания процесса познания.

УЧЕНИЕ ОБ ИСТИНЕ И ВИДАХ ЗНАНИЯ

Учение об истине и видах человеческого знания Локк развивает на основании положений об эмпирическом происхождении знаний, выдвинутых в первых трех книгах «Опыта». В полемике со Стиллингфлитом он подчеркивает: «...я никогда не отрицал, что разум образует из наших отдельных простых идей идеи общие, относительные и сложные или что он пользуется всеми нашими идеями, простыми или сложными, положительными или относительными, общими или отдельными, так как задача разума в поисках истины и знания состоит в том, чтобы отыскать отношения между всеми этими видами идей, в восприятии которых заключается знание и достоверность истины» (6, т. II, стр. 354).

Область знания и достоверности истины — это область своеобразных отношений между идеями. Путь к этой области, намеченный Локком, о котором он пишет, что это «путь идей и достижения через них достоверности» (6, т. II, стр. 355), был встречен в штыки сторонниками теологии и схоластики. В критике «Опыта» Локк особенно отмечает «какое-то особое предубеждение против идей... как если бы их не следовало использовать или они бесполезны для

разума и знания» (6, т. II, стр. 354—355). Это предубеждение, конечно, не было случайным. Стиллингфлит, Серджент и другие противники Локка выводили всеобщую, достоверную и необходимую природу истинных положений человеческого разума из «врожденных» принципов и положений знания.

Но Локка не могло удовлетворить и рационалистическое объяснение всеобщих, необходимых и достоверных истин человеческого знания. Выражением особой, отличающейся от картезианской, позиции в отношении достоверности человеческого знания является, в частности, следующее утверждение Локка: «Я... не считаю, что достоверность заключается только в ясных и отчетливых идеях» (6, т. II, стр. 392). Именно Декарт считал, что в основе построенной по образцу математики, рационалистической дедукции всеобщих, необходимых и достоверных истин науки должны быть ясные и отчетливые идеи. Локк в ходе работы над «Опытом», как правило, заменяет декартовские термины «ясные и отчетливые» на термин «определенные» идеи. Замена объясняется тем, что, по замыслу Локка, все идеи эмпирического уровня, независимо от того, являются ли они ясными, как это имеет место в случае идей первичных качеств, или они являются «смутными», как это имеет место в случае идей вторичных качеств, должны функционировать как фундамент, из которого вырастает рациональная достоверность общих истин человеческого знания.

«Я пользуюсь в моей книге термином «достоверность», — отмечает Локк, — для обозначения познания так широко, что никто из читавших мою книгу... не может в этом сомневаться»

(6, т. II, стр. 401). По сравнению с Декартом у Локка область достоверного знания оказалась не только расширенной, но в определенном смысле и «размытой», неопределенной. Такое расширение области достоверного знания имело своим следствием выделение наряду с интуитивным и демонстративным знаниями, которые признавал и Декарт, знания сенситивного. Поэтому целесообразно к локковской теории истины подойти вначале с позиций классификации видов человеческого знания.

Предпосылкой классификации видов человеческого знания в «Опыте» является упорядоченные идеи: «Без... должного рассмотрения и упорядочения идей достоверность не может быть достигнута. Следовательно, основа достоверности заключена как в идеях, так и в хорошем, здравом разуме» (6, т. II, стр. 349). В качестве наиболее достоверного вида знания Локк выделяет интуитивное познание. Интуиция — это непосредственное восприятие умом соответствия или несоответствия двух идей. Каждая из сопоставляемых в интуиции идей сама по себе не может рассматриваться как истинная или ложная. Познание, согласно одному из определений Локка, *есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей* (6, т. I, стр. 514). В случае интуитивного познания особенность установления соответствия или несоответствия двух идей состоит в том, что нет надобности прибегать к помощи дополнительных идей. В этом случае уму нет необходимости «доказывать либо изучать, он воспринимает истину, как глаз воспринимает свет: только благодаря тому, что он на него направлен» (6, т. I, стр. 519). Примером истин, устанавливаемых посредством интуиции,

являются положения: «белое не есть черное», «круг не есть треугольник», «три больше двух» и т. д.

Другим, менее достоверным видом познания, согласно Локку, является демонстративное познание. Демонстративное познание применяется тогда, когда оказывается невозможным осуществить сопоставление идей в том виде, в каком это осуществимо при интуитивном познании. «В том случае, когда ум,— поясняет Локк,— не может соединить свои идеи так, чтобы воспринять их соответствие или несоответствие через их непосредственное сравнение и, так сказать, помещение [их] бок о бок или приложение друг к другу, он старается обнаружить искомое соответствие или несоответствие через посредство других идей (одной или нескольких, как придется); именно это мы и называем «рассуждением»» (6, т. I, стр. 520).

Успешно осуществленное установление соответствия двух идей при помощи посредствующих идей Локк называет доказательством. Но подобного рода доказательства или рассуждения предполагают обязательное использование интуитивного познания как средства мысленного перехода от одних идей к другим. В этой связи демонстративное познание оказывается не только зависимым от интуитивного, но и менее ясным в своей достоверности. В последнем случае познанию не хватает той достоверности, которая в наибольшей мере присуща интуиции. В качестве примера демонстративного познания Локк приводит доказательство положения о равенстве трех углов треугольника двум прямым.

Будучи сенсуалистом, Локк признает такой вид знания как сенситивное — чувственное по-

знание существования отдельных вещей. Чувственное восприятие отдельных предметов, конечно, не является в буквальном смысле этого слова областью знания, потому что сами чувства, ощущения не являются суждениями о вызвавших их причинах. Это понимает прекрасно и Локк, когда пишет о сенситивном познании, что оно является познанием «существования отдельных внешних предметов через наше восприятие и осознание (подчеркнуто мной.— Г. З.) того, что мы действительно получаем от них идеи» (6, т. I, стр. 525). Следовательно, и в случае чувственного познания мы имеем акт разума («осознание»), хотя и приуроченный к единичному восприятию предмета. В чем особенность достоверности этого вида познания? С одной стороны, все, что не является интуицией и демонстрацией, «есть лишь вера или мнение, а не знание, по крайней мере для всех общих истин» (6, т. I, стр. 524). И так как чувственное знание не общее знание, то оно лишь «слывет за «познание»» (6, т. I, стр. 525). С другой стороны, подчеркивает Локк: «Ничего нет достовернее того, что идея, полученная нами от внешнего объекта, находится в нашем уме; это — интуитивное познание» (6, т. I, стр. 525). Поэтому сенситивное познание, по Локку, дает знание большее простой вероятности и в то же время не достигает тех степеней достоверности, которые присущи интуиции и демонстрации.

Учение Локка о видах знания имеет как отличия, так и сходства со взглядами Декарта. «Очевидная близость,— замечает В. Ф. Асмус,— учения Локка о непосредственном и демонстративном знании к соответствующему учению рационализма не должна, однако, быть

поводом для забвения важного *принципиально-го различия* между ними. Учение Декарта об интуиции тесно связано с априоризмом и идеализмом его теории познания. Напротив, у Локка интуиция, понимаемая как непосредственное и вместе с тем интеллектуальное усмотрение истины, отнюдь не есть усмотрение априорное» (10, стр. 29). Но еще больше локковская классификация видов знания отличается от декартовской в связи с иной трактовкой чувственного вида знания. Достоверность знания в этом случае хотя и была признана более низкой по сравнению с интуицией и демонстрацией, все же была признана достоверностью. Поэтому достоверность знания уже не была привилегией «чистого интеллекта», она вторглась в «плебейские районы» повседневного знания. Локк отнимает у разума тот аристократический ореол, который был вокруг него создан рационалистами.

Три вида знания, согласно «Опыту», — это три главных пути, открывающие человеку путь к истине. Но учение о видах знания, будучи тесно связанным с теорией истины, все же не совпадает с ней. Все виды знания — это своеобразные познавательные акты. Но следует различать сам акт и его результат. Особенно наглядно это видно на примере демонстративного и сенситивного познания. В ходе доказательства (демонстративное знание) может быть допущена ошибка, и результатом явится заблуждение, а не истина. В сенситивном виде знания как в познавательном акте, с одной стороны, выделяется чувственное восприятие материальных предметов, а с другой — «осознание того, что мы действительно получаем от них идеи» (6, т. I, стр. 525).

Каков же механизм установления истины в этом случае? Может ли в человеческом знании быть одновременный с единичным актом восприятия единичной материальной вещи единичный познавательный акт «осознания» объективного бытия вещи? Конечно, люди, воспринимая те или иные отдельные вещи, убеждены в их реальном существовании. Но эта убежденность не может быть результатом единичного, «атомарного» познавательного акта, а является или сознательно констатируется как следствие общего познания материальных вещей, критерием истинности которого является практика. И если Локку простительно игнорирование практики как критерия истины, то труднее простить ему выбор такой неудачной для защиты материализма позиции в определении истины, какую он иногда занимает при характеристике чувственного вида знания.

При характеристике чувственного вида знания акт установления истины он подчас рассматривает как единичный, «атомарный», не обусловленный другими знаниями. И когда, исходя из такой позиции, он в дальнейшем приходит к выводу, что «разумно совершать разные поступки в уверенности, что теперь в мире существуют люди... но это лишь вероятность, а не знание» (6, т. I, стр. 616), то он дает в руки Д. Юма весьма удобное оружие для агностического сомнения в истинности материализма. В «Трактате о человеческой природе» Юм абсолютизирует слабости локковской позиции для обоснования агностицизма.

Отмеченная выше позиция Локка находится в прямом противоречии с признаваемой им же зависимостью знания единичных вещей от зна-

ния видов вещей: «Нет сущностного в единичных вещах... «сущность» в обычном значении слова относится к видам, а у единичных предметов она принимается во внимание лишь поскольку их причисляют к тому или другому виду» (6, т. I, стр. 437). Но объективное существование материальных вещей—это их сущностная характеристика, которая не может быть выведена ни из чувственного восприятия отдельной вещи, ни из единичного акта «осознания» этого восприятия.

Очевидность того, что классификация видов знания (глава вторая четвертой книги) не исчерпывает проблемы истины, следует из факта выделения в четвертой книге «Опыта» самостоятельных глав «О реальности человеческого познания» и «Об истине вообще». Именно в главе «Об истине вообще» Локк дает материалистическое определение истины: «...истина в собственном смысле слова означает лишь соединение или разъединение знаков сообразно соответствию или несоответствию обозначаемых ими вещей друг с другом» (6, т. I, стр. 558). Поскольку связь знаков как слов, согласно Локку, обусловлена связью идей, то буквальный смысл этого определения сводится к тому, что истина — соединение и разъединение идей сообразно соответствию или несоответствию обозначаемых ими вещей. В какой мере эта истина обеспечивает глубину объективного знания мира, природы или, в современной терминологии, глубину познания объективной истины? Для Локка это вопрос не из легких. Но для него бесспорно, что истина как связь идей, воспроизводящая связь вещей, дает объективную картину действительности.

Кроме этого определения истины, как видно из вышеприведенной схемы, у Локка есть еще два других определения: истина как познавательное содержание производных идей, полученных через отношения, и истина как познавательное содержание простых идей, в особенности идей первичных качеств*. Специфика этих трех видов истин состоит в том, что они относятся к объектам разного рода. Что касается определения истины как соответствия познавательного содержания идей первичных качеств объективным первичным качествам, то соотношение этих идей с действительностью очевидна. В тридцать второй главе второй книги «Опыта» «Об идеях истинных и ложных» Локк поясняет, что «когда «истинными» или «ложными» называют самые идеи, то основанием для такого названия все-таки служит всегда некое скрытое или подразумеваемое предложение» (6, т. I, стр. 384). Предложения, фиксирующие отношения простых идей первичных качеств к самим первичным качествам, поскольку первичные качества прямо выражают реальную сущность вещей и познаваемы,— эти предложения дают вполне достоверные истины.

Сложнее обстоит дело с отношением истины и действительности в случае истин, познавательное содержание которых получается через «отношение идей». В связи с этим видом истины Локк прежде всего обращает внимание на истины математические и этические. Какую же ситуацию мы имеем в случае математических истин?

* Суждения о вторичных качествах, по Локку, также могут быть истинными, но они дают не рационально достоверную, а эмпирическую истину.

Перед Локком тут стоит диалектическая проблема объяснения не только перехода от чувственных идей к умственным абстракциям, но и соотнесения высшего результата познавательной деятельности — истины, в данном случае математической истины, с действительностью. Мы уже отмечали в четвертой главе, что автор «Опыта» испытывает затруднения при объяснении возникновения идеи «пространства», с различными свойствами которого связаны положения геометрии. В первом варианте «Опыта», в «наброске А», стремясь сохранить эмпирическую преемственность между полученными из опыта идеями и содержанием математического знания, он писал: «Хотя мы знаем универсальную истину, что три угла треугольника равняются двум прямым углам, все-таки это предполагает, что существует треугольник, который не может быть познан иным путем, кроме как посредством наших чувств, ознакомляющих нас только с единичными вещами» (4, стр. 73).

Но уже в «Опыте» Локк сомневается в отношении возможности чувственного выделения геометрических объектов. По поводу прямоугольника и круга он пишет: «Быть может, в своей жизни он (математик.— Г. З.) никогда не встречал ни того, ни другого существующими математически, т. е. совершенно точно» (7, т. I, стр. 550). Здесь примечательны и мысль о том, что математические объекты как объекты науки математики не суть простое эмпирическое переложение на язык геометрических абстракций чувственно наблюдаемых свойств мира, и идея связи свойств объектов математики с объективными пространственными характеристиками мира. Но объяснить специфику

порождения геометрических объектов в науке в связи с объективным источником математических знаний Локк не может. Вот почему при решении проблемы математической истины он утверждает, что «математик рассматривает истину и свойства, присущие прямоугольнику или кругу, лишь поскольку они содержатся в идее в его собственном уме» (6, т. I, стр. 550). Таким образом, в учении об истине Локк обрывает те связующие нити между геометрическими свойствами реального пространства и свойствами геометрических объектов в научном знании, которые он стремился сохранить в своем учении о происхождении идей.

Правда, Локк утверждает, что «истины или свойства, присущие кругу или любой другой математической фигуре, несомненны и достоверны даже в приложении к реально существующим вещам... поскольку вещи действительно соответствуют этим прообразам в уме математика» (6, т. I, стр. 550). Но здесь отношение между истиной и объективным ее источником перевернуто с ног на голову, так как не истина соотнобразуется с действительностью, а наоборот. И все же лишь отчасти прав Аарон, когда утверждает, что Локк прибегает к доводам, в соответствии с которыми «математика является *a priori* синтезом» (43, стр. 233), т. е. что движение мысли Локка созвучно идеям Канта, согласно которым геометрия есть наука, опирающаяся на врожденную человеческому знанию способность порождения, т. е.— в этом смысле— синтеза геометрических истин.

Все дело в том, что механизм познания, и в особенности математического, с его наиболее явно выраженной относительной самостоятель-

ностью от непосредственно эмпирических предпосылок как раз на современном этапе развития науки убедительно свидетельствует, что путь движения мысли от теоретических построений ума к поиску реальных прототипов этих мыслей в мире не аномалия, а проявление все более возрастающей активной роли человеческого разума в познании мира. И никакой тут мистики нет. Не только математика, но и логика, и физика ныне знают не один пример, когда чисто теоретически выведенные системы накладываются как объяснительные схемы на фрагменты действительности и обнаруживают поразительную эмпирическую фундаментальность. В какой-то мере такой механизм познания определял переход от неэвклидовых геометрий к пониманию физического пространства в теории относительности, от Булевой алгебры к расчету релейно-контактных систем.

Мы, конечно, приписали бы Локку очень много, если бы стали утверждать, что он понимал гносеологический смысл такого механизма познания. Но нельзя не отдать должное Локку в том, что он, будучи философом-эмпириком, не превратил принципы эмпиризма в догмы и признал (при неумении дать объяснение) бесспорный факт творческой самобытности математических истин, получаемых через «отношения идей». Естественно, что отсутствие в «Опыте» объяснения «диких» соотношений математических истин и действительности в сочетании с утверждениями, что разум сам создает математические объекты и истины, создавали возможности для априористических объяснений природы математических истин, в том числе и в духе Канта. Но нельзя утверждать, что Локк сам

стал априористом. Самое большее, он давал повод для подобных философских построений.

В случае с нравственными истинами Локк не терзается мучительными раздумьями в поисках эмпирических корней нравственных предписаний, так как по его схеме сама природа нравственных идей как «смешанных модусов» отрывает их от действительности. О «смешанных модусах» он пишет: «Ум часто прилагает активную силу при образовании таких различных сочетаний: запасшись однажды простыми идеями, он может складывать их в различные соединения и создавать таким образом множество разных сложных идей, не исследуя того, существуют ли они в таком сочетании в природе. Оттого-то, я думаю, такие идеи и называются «понятиями», что они будто имеют в человеческих мыслях более подлинное и прочное существование, нежели в действительности вещей, и что для образования таких идей достаточно, чтобы ум соединил их части и чтобы они были согласны с разумом безотносительно к тому, имеют ли они какое-нибудь реальное бытие» (6, т. I, стр. 294).

Сейчас уместно ответить и на вопрос: в чем причина особого статуса тех истин, которые Локк связывал с сенситивным, наименее достоверным видом знания; каким образом в сенситивном виде знания может быть выделено как рациональный момент понимание истины как соответствия идей свойствам вещей? В своем учении об интуиции как самом достоверном виде знания Локк выделяет понимание интуиции как основы для познания бытия бога. С этой теологической уступкой связано противопоставление интуиции как основы для последующего

доказательства существования бога сенситивному, наименее достоверному знанию единичных вещей. В «Опыте» мы читаем: «...у нас есть интуитивное познание своего собственного существования и внутреннее безошибочное восприятие, что мы существуем... На мой взгляд, чтобы показать нашу способность знать, т. е. быть уверенным, что бог есть, и путь, которым мы можем прийти к этой уверенности, нам не нужно идти дальше самих себя и несомненного познания нашего собственного существования» (6, т. I, стр. 600—601).

При всем внешнем сходстве локковского доказательства существования бога с декартовским здесь имеется и существенное различие. Для Декарта характерно онтологическое доказательство существования бога, в основе которого лежит представление о боге как о существе совершенном, которое не может не обладать признаком существования. Критикуя онтологическое доказательство существования бога в статье «Бог» (шесть лет спустя после появления «Опыта»), в самом «Опыте» Локк прибегает к космологическому доказательству. Согласно этому доказательству, мир — природа — как следствие должен иметь и свою конечную причину. Локк придал этому доказательству деистический характер.

Как в этой связи оценить своеобразный симбиоз локковского понимания интуиции и доказательства бытия бога? Были бы неоправданными попытки истолковать его таким образом, что интуиция превращается у Локка в орудие теизма, мистицизма. Скорее наоборот, интуиция призывается как орудие разума для суда в делах божественных. И то, что этот суд у Локка не

всегда правый в связи с его уступками теологии, скорее говорит об искусственности локковской конструкции, чем о дискредитации его понимания интуиции как вида знания. Между тем ряд буржуазных философов, как, например, Н. Смит, утверждают, что у Локка интуиция есть «третий источник опыта» (65, стр. 28), дополнительный к ощущениям и рефлексии. Такое же противопоставление интуиции всей теоретико-познавательной концепции «Опыта» подчеркивал Д. Гибсон, когда отмечал, что, согласно Локку, «о своем существовании, как ни о каком другом существовании, мы имеем интуитивное познание» (55, стр. 57). Но эта искусственная конструкция не определяет сущность локковского учения о видах знания. Как отмечает В. Ф. Асмус, интеллектуальная интуиция — факт знания. Таким же фактом знания являются доказательства. Рациональное зерно содержится и в выделении чувственно-эмпирического вида знания, так как на чувственно-эмпирическом уровне познания происходит фиксация соответствия или несоответствия идей свойствам вещей. Такого рода эмпирические истины — результат деятельности ума, еще не достигшего своих высших, всеобщих и наиболее достоверных форм. Локк философски осмысливает связь и различие этих видов знания и форм истины.

Но в основе локковского учения об истине лежит положение об истине как соответствии или несоответствии идей сообразно соответствию или несоответствию вещей. Здесь как в фокусе отразились особенности локковского понимания истины как формы познания материального мира.

Бросается в глаза сомнение Локка в возможности установления общих, необходимых и достоверных истин, относящихся к материальным объектам. «Общие и достоверные истины,— подчеркивает он,— основаны исключительно на свойствах и отношениях отвлеченных идей» (6, т. I, стр. 623). В этой связи все сомнения, характерные для локковской теории абстракции и выразившиеся в колебаниях между признанием познаваемости только единичных вещей и признанием возможности познания общего в них, предопределили противоречивость его теории истины. Некоторые утверждения Локка звучат как сожаление о напрасно лелеянных и, увы, никогда не осуществимых идеалах: «...как бы далеко человеческое рвение ни подвинуло вперед полезное на практике и основанное на опыте познание физических тел, их научное познание всегда будет за пределами нашего разума» (6, т. I, стр. 543). И в то же время как мощно звучат у Локка и иные мотивы: мотивы силы, безграничности человеческого знания: «Существуют основные истины, которые служат фундаментом, основанием для множества других, получающих от первых свою прочность. Это содержательные истины, доставляющие уму богатый материал; подобные небесным светилам, они не только прекрасны и содержательны сами по себе, но проливают свет и делают видными другие вещи, которые без них оставались бы невидными или неизвестными. Таково удивительное открытие господина Ньютона, что все тела тяготеют друг другу, которое можно принять за фундамент натуральной философии; он показал изумленному ученому миру значение этого открытия для понимания великого здания

нашей солнечной системы; а как далеко оно поведет нас в понимании других истин, если оно правильно будет применяться, сейчас еще неизвестно (подчеркнуто мной.— Г. Э.) (6, т. II, стр. 252).

Локк был, безусловно, прав, когда утверждал, что доступная современному ему естествознанию механико-математическая сущность природных объектов лишь малая частичка их более богатой сущности. Правда, тут возникал заколдованный круг, так как иных, отличающихся от механико-математических возможных путей познания реальной сущности вещей он не видел. Но здесь важен акцент Локка на ограниченности именно современного ему естествознания. В первом письме Стиллингфлиту о внутреннем строении вещей он пишет: «Допустим, нам оно неизвестно (как это имеет место в отношении всех сделанных до сих пор открытий)» (6, т. II, стр. 360). В «Опыте» опять-таки о внутреннем строении вещей, т. е. о реальной сущности вещей, он пишет: «...при настоящем состоянии философии*, на мой взгляд, мы знаем это лишь в очень небольшой степени» (6, т. I, стр. 535).

Отстаивая право научного знания на создание новых методов достижения достоверности истины, во втором письме Стиллингфлиту Локк замечает: «...открывать и предлагать новые методы достижения знания, или методы его более легкого и быстрого достижения, или методы к познанию вещей, еще доселе неизвестных,— это то, за что, я думаю, никто не смог бы нас по-

* Локк, как и Ньютон, не проводит четкого различия между философией, как таковой, и «натуральной философией», под которой подразумевалось теоретическое естествознание.

рицать» (6, т. II, стр. 382). Именно идея совершенствования знания, возможностей его расширения в будущем создает обоснованную почву для вывода о вере Локка в человеческий разум. Конечно, это находится в противоречии с агностическими моментами в теории истины Локка. Но именно учет этого противоречия, а не абсолютизация одной стороны противоречия за счет замалчивания другой позволяет понять особенности локковской теории истины.

Есть еще одно «измерение», которое позволяет избежать односторонней оценки локковской теории истины. Оно связано с критикой Локком схоластической концепции истины. Современные Локку сторонники схоластических школ обвиняли его первыми в философском скептицизме. В скептицизме обвинял Локка и Беркли. Современные буржуазные философы то поощрительно, то порицая пишут также о скептицизме Локка. Вопрос, был ли Локк сторонником философского скептицизма, представляет большой интерес.

Современники Локка Д. Сердгент, Г. Ли, Стиллингфлит обвиняли его в философском скептицизме с позиций схоластической философии. Как, однако, выглядела позиция этих сторонников схоластической учености в вопросе об истине, что противопоставляет им Локк в своей теории познания вообще и в учении об истине в частности? Ответы на эти вопросы легко получить, обратившись к содержанию дискуссии между Локком и Сердгентом.

Философские взгляды Сердгента не выходят из пределов аристотелевско-томистской традиции. Он считал истинной только такую философскую систему, которая берется объяснить

сущность и причины всех вещей. Подобный подход к философии и человеческому знанию был возможен лишь с позиций объективно-идеалистического понимания природы как части духа. Поэтому, когда Локк иронически замечает, что «Сердгент везде пишет так, как если бы истина и наука явились к нему персонально» (цит. по: 69, стр. 79), то реальный смысл его скептических возражений был направлен против псевдонаучной теории познания и истины. В книге «Метод науки» Сердгент настаивал на том, что из десяти аристотелевских категорий могут быть выведены истины о природе человека, животных и о существовании вообще. В этой связи он считал, что Локк ограничивает сферу человеческого познания. Подлинный смысл этого ограничения, по справедливому замечанию Д. Иолтона, состоял в том, что Локк «стремится объяснить природу так, как предписывал Бэкон, скорее путем заботливого отношения к природе, чем путем предвосхищения ее метафизическими объяснениями» (69, стр. 78), и прекращает исследование тогда, когда не находит очевидных естественных причин.

Именно в свете претензий Сердгента на абсолютное, всеисчерпывающее знание вполне законным является вопрос Локка: «Где имеются эти определения, которые делают ясной истинную сущность вещей, и (исключая математику) как много их имеет Сердгент? Он должен представить их список, если он не больший, чем те вещи, о которых он говорит в своих книгах и в отношении которых выступает с претензией на их знание» (цит. по: 69, стр. 83). Автор «Опыта» скептически относится к претензиям Сердгента постигнуть полную, абсолютную ис-

тину о природе. Но эту позицию Локка нельзя смешивать с философским скептицизмом. Расчищая почву от схоластики, он стремился на основе опытного истолкования человеческих знаний выяснить истоки и возможности человеческого познания.

Характерно, что Сердгент обвиняет и Локка, и Декарта за то, что они оба рассматривали идеи как опосредующий познание внешнего мира элемент знания, за то, что они отрицали непосредственное познание вещей. Отвергая локковскую теорию идей, Сердгент рассуждал следующим образом. Если идеи, представляющие объекты, подобны объектам только в некоторых отношениях, то наше познание будет ограниченным, так что мы никогда не сможем иметь полного знания объектов. Если же — и эту альтернативу Сердгент принимает — идея подобна вещи во всех отношениях, то тогда «она ни в каком отношении не является неподобной ей (вещи.— Г. Э.) и в результате ни в каком отношении не отличается от нее (ибо то, что отличается, будет неподобным), и если она не будет ни в каком отношении отличаться, то, как следует из самих этих терминов, она является тем же самым в душе и вне души» (цит. по: 69, стр. 108). Таким образом, Сердгент обвиняет Локка в скептицизме за отрицание тождества идеи и объекта. Для Локка такое отрицание было равнозначно материалистическому решению основного вопроса философии. Тождество же идеи и объекта — и это прекрасно понимал Локк — совместимо лишь с идеалистическим признанием природы частью духа.

Совершенно очевидно, что в оценке теории познания Локка и его учения об истине нельзя

игнорировать их антисхоластическую направленность.

Философская концепция Локка как живой организм: какими-то частями она отрывала свои корни от старой, неплодоносной почвы, другими вращала в плодоносную почву проблем современной науки и философии, третьими пускала побеги, которым суждено было созреть уже на почве новых исторических условий. Поэтому методологически неправильно как в целом теорию познания Локка, так и его теорию истины объяснять или читать только в одном «временном кодовом ключе», только в одном «временном измерении». Что же касается отношения к схоластике, то несомненно, что локковское *ограничение* познания было выражением не философского скептицизма, а формой утверждения материалистических принципов в теории познания. И Локк мог с полным основанием ответить Стиллингфлиту, обвинявшему его в скептицизме: «...ограниченное познание является все-таки познанием, а не скептицизмом» (3, т. IV, стр. 359).

Нельзя сбрасывать со счетов и ту функциональную роль, которую у Локка играл тезис об ограниченности человеческого знания при решении вопроса о принципиальной возможности способности к мышлению у материальной субстанции. Положение Локка о том, что мы не знаем реальной сущности материальной субстанции, оставляло открытым, а точнее, объявляло неподсудным для теолого-схоластической критики утверждение, что бог мог придать материальной субстанции способность мышления. Несмотря на определенные теологические рамки аргументации Локка, положение об ограни-

ченности человеческого знания позволяло ввести материалистический тезис о мышлении материи.

Иная ситуация складывается при оценке теоретико-познавательного противостояния Локка и рационалистов Декарта и Спинозы. Все они в отличие от схоластов стоят на почве современного им механико-математического естествознания, во многом оценка ими отдельных проблем науки и познания сходна, но часто и различна. Историк науки Р. Каргон обращает внимание, что во Франции «для эмпирика Гассенди, как и для рационалиста Декарта, натуральная философия вынуждена оставаться предположительной и гипотетической» (58, стр. 108). Действительно в «Началах философии» о различных способах и комбинациях движения материальных частиц Декарт пишет: «...так как бог может распределять их бесконечно различными способами, то какие из этих способов им избраны, мы можем постичь одним только опытным путем, но никак не в силу рассуждения. Вот почему мы вольны предположить любые способы, лишь бы все вытекающее из них вполне согласовалось с опытом» (20, стр. 511). В письме к Мерсенну от 27 мая 1638 г. Декарт отмечал, что невозможно требовать геометрических, т. е. достоверных, доказательств в вопросах, касающихся физики. И когда Локк для восполнения пробелов достоверного знания явлений природы рекомендует прибегнуть к вероятному знанию — «вероятность восполняет недостаток познания» (6, т. I, стр. 634), то он через ссылки на значение аналогии в выдвижении вероятного суждения движется в направлении декартовского понимания роли гипотез в естествознании.

Но не только рационалист Декарт учитывает особенности эмпирического естествознания, как бы «нисходит» до него, но и эмпирик Локк «возвышается» до ряда рационалистических высот.

По мере того как Локк поднимался от эмпирического основания своей исходной идеи о чувственном происхождении знаний к объяснению рациональных познавательных способностей, к объяснению смысла теории истины и назначения науки, в его эмпирико-сенсуалистическом кафтане, с которым он тронулся в путь, появились зияющие прорехи. В частности, при объяснении природы математики Локк гораздо ближе Декарту и Спинозе, чем самому себе в исходном пункте осуществления задуманной программы. Это не значит, что Локк изменил эмпиризму, хотя при объяснении высших познавательных способностей он стал полурационалистом, полуэмпириком. Ни эмпиризм, ни рационализм вполне последовательно провести нельзя. И эмпиризм, и рационализм как односторонние теоретико-познавательные программы содержали и истину, и заблуждения.

Ошибка рационализма состояла в том, что, настаивая на праве человеческого разума обладать всеобщими, необходимыми и достоверными истинами о реальном мире, он не мог показать, как они извлечены из этого мира. Ошибка эмпиризма Локка состояла в том, что, настаивая на опытном происхождении всех человеческих знаний, т. е. в конечном итоге на происхождении их из реального мира, он не смог показать особенности высших интеллектуальных форм человеческих знаний. Поэтому и эмпиризм, и рационализм—это не только противоядие друг от

друга, но вместе с тем и западня человеческому познанию.

В эмпиризме Локка слабой стороной является постоянная тенденция движения мысли «на ощупь», когда за деревьями не видят леса. Слабое место в рационализме Декарта — «врожденные идеи», фальшивые опоры человеческого знания. В рационализме Спинозы слабым пунктом является лишенное фактических оснований «одухотворение» вещей, смысл которого, как подчеркивает В. В. Соколов, «состоит не столько в том, чтобы подчеркнуть родство психической сущности человека в принципе одухотворенной природе, бесконечно малую частицу которой он составляет, сколько в том, чтобы подвести онтологический фундамент под идею сквозной и абсолютной познаваемости мира, которая... составляет стержень рационалистической методологии и которая наиболее последовательно и типично была выражена именно Спинозой» (35, стр. 239).

Спиноза утверждал, что «порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» (36, стр. 407). Это было выражением конечной тенденции, призвания человеческого знания. Но в то же время это было и идеализацией, и притом настолько сильной, что она граничила с идеей всеохватывающего знания, проводившейся Серджентом и другими сторонниками схоластической философии. Локк стремился осмыслить механизм, процесс движения мысли от идей о вещах к истине об этих же вещах. Поэтому, как правильно отмечает Р. Армстронг, он предлагает «тройное деление истины, основывающееся на теории отношения между вещами, идеями и словами» (45, стр. 107). Но выявить опосредующие

переходы, которые ведут к достоверному знанию вещей, он может далеко не всегда. Отсюда эмпирическая заземленность, его как бы слепит слишком яркий свет истины рационалистов. Вот почему не только в теории истины, но и в теории первичных и вторичных качеств, и в теории абстракции Локк делает определенные уступки агностицизму.

Но эти уступки — побочные продукты одностороннего материалистического эмпиризма, а не ядро сознательно создаваемой агностической, скептической программы.

Лампрехт правильно писал о Локке: «Он в основном не был скептиком, ни на один миг он не сомневался в существовании внешнего мира вне нас, в фактических связях, которые мы открываем в этом мире». Лампрехт отмечает, что скептицизм Локка «не был в основном сомнением о возможности познания существования реального порядка природы». И в то же время Лампрехт отмечает те места в теории познания Локка, где дают себя знать уступки агностицизму. Он подчеркивает, что у Локка «во многих местах идеи становятся родом перегородки, которая отделяет дух от реальности, которая лежит за ее пределами» (60, стр. 162).

И рационалисты Декарт и Спиноза, и эмпирик Локк посвятили свой труд поискам объективной истины. Истина в воображении рационалиста светится кристальной чистотой безупречной достоверности. Рационалист видит близким и достижимым идеал познания, с высоты которого предельно четко обзрываются законы бытия. В современном естествознании этому идеалу в наибольшей мере соответствует внутренняя гармоничность, согласованность категорий

и законов классической физики. Но уже в квантовой механике, в теории элементарных частиц, в химии, биологии многие разделы (для современного этапа познания) полны драматических неопределенностей, неясностей, «смутных» идей, которые так волновали Локка в физике XVII в. И надо понять пафос научных исканий и Локка, и Декарта, и Спинозы.

А наука — это подвиг Прометея. Разрывая цепи незнания, она похищает у мира свет, озаряющий его тайны. Но этот свет не одно всеозаряющее солнце, как у Декарта и Спинозы. Это вереница факелов, озаряющих все более отдаленные, все более глубокие уголки мироздания. Локк не только не против света, он разжигает его ярче, но предупреждает как современников, так и потомков, что погоня за факелами знания — очень трудное дело.

УЧЕНИЕ ЛОККА ОБ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

Взгляды Локка на общество и государство складывались в связи с его теоретико-познавательными учениями. Но ни тот факт, что работа над «Опытом о человеческом разуме» была начата Локком для обоснования правильного определения природы морали, ни тот факт, что в его взглядах на общественную природу человека весьма значительно влияние теоретико-познавательных доводов, не дают оснований для прямолинейных выводов, что общественно-политические взгляды английского философа являются просто следствием его теории познания или, наоборот, что теория познания является просто следствием его социально-политических воззрений. Одним из краеугольных камней локковских воззрений на общественную природу человека, на возникновение политического общества и государства является теория естественного права. Но, как отмечает Т. И. Ойзерман, «теория естественного права разрабатывалась материалистами и идеалистами, рационалистами и эмпириками. Расхождения во взглядах на происхождение и сущность государства между Гоббсом и Руссо, Спинозой и Локком — все они, как известно, сторонники теории естественного

права — несводимы к философским разногласиям между этими мыслителями» (32, стр. 357).

Столь же неоправданной, но противоположной крайностью явилось бы игнорирование реальных связей между учением Локка об обществе и государстве и его общефилософскими и гносеологическими установками. Они-то как раз и характеризуют единство философского и политического мирозерцания Локка. Ключевым для таких связей является понимание морали. Эмпирико-сенсуалистические доводы в пользу определения добра как того, что доставляет удовольствие, и зла как того, что причиняет боль, образуют лишь часть тех связующих нитей между теорией познания и этикой, которые намечает Локк. Такого же рода связь совершенно очевидна и в классификации основных разделов человеческого знания. В заключительной главе «Опыта», выделив наряду с физикой и семиотикой «практические науки», Локк подчеркивает, что «больше всего значение в этой области имеет этика, представляющая собой попытку найти такие правила и мерилы человеческих действий, которые ведут к счастью, и способы их осуществления» (6, т. I, стр. 695). И наконец, показательно, что именно в ходе теоретико-познавательных исследований Локк приходит к выводу, что подобно математике наука о морали — этика возможна как абсолютно достоверная наука. Аарон даже расценивает это как «следствие применения к моральной сфере наиболее важного теоретико-познавательного открытия, которое было сделано Локком» (43, стр. 261).

Таким образом, от теории познания через этику Локк перебрасывает мостики к общему учению об обществе и государстве, поскольку в

идеале жизнь в обществе мыслится им основанной на принципах истинной морали. В то же время у Локка намечено и встречное движение мысли: от общего учения об обществе и государстве к этике и теории познания. Одно из центральных при объяснении общества и государства понятий «естественный закон» или «закон природы» рассматривается Локком и как закон разума (см. 6, т. II, стр. 7), и как подлинная основа нравственного поведения людей. При более тщательном анализе, однако, обнаруживается, что часто там, где Локком усматривалась органическая связь его теоретико-познавательных и общественно-политических учений, в действительности имели место искусственные конструкции, прибегая к которым он просто излагал взгляды на человека, общество и государство.

Первая попытка подвести теоретико-познавательный базис под понятие естественного права и лежащий в его основе естественный закон была предпринята Локком в работе «Опыт о законе природы», написанный в 1663 г. Эту работу Локк не опубликовал, несмотря на настоятельные просьбы его друга Д. Тиррела. Впервые она увидела свет в 1954 г. В этой работе он указывает на теоретические источники своих идей о естественном праве и естественном законе — на идеи Аристотеля и философии стоицизма. Один из аргументов в защиту идеи о существовании естественного закона, как отмечает Локк, обнаруживается в отрывке «из первой книги, главы седьмой «Никомаховой этики» Аристотеля, где он говорит, что специальная функция человека состоит в активном развитии умственных способностей в соответ-

ствии с рациональным принципом. И так как в предшествующих отрывках он показывает посредством различных примеров, что есть специальный род работы, которую предназначена выполнять каждая вещь, то он старается обнаружить, в чем эта работа может состоять также применительно к человеческому существу» (5, стр. 113). Именно через развитие умственных способностей, согласно Аристотелю, человек приходит к познанию универсального, обязательного для всех людей естественного права. Естественное право, подчеркивает он, то, которое везде имеет одинаковое значение и не зависит от признания или непризнания его.

Идея единого, неумолимого естественного закона, действующего и в природе, и в человеке, и в обществе, и в государстве и определяющего естественное право людей, впоследствии была развита стоиками. Они утверждали, что перед естественным законом равны все люди. И если в стоицизме естественное право рассматривалось как основание для пропаганды равенства всех людей — свободных и рабов, мужчин и женщин, то в период феодализма католицизм стремится наполнить идею этого права иным социально-политическим смыслом. Фома Аквинский рассматривает естественное право как основу вечности и незыблемости феодальной иерархии, социального неравенства.

Локк как идеолог буржуазного правопорядка не только отвергает социально-политические идеалы феодально-теологического мирозерцания, но и наносит сокрушительный удар по одному из его наиболее уязвимых пунктов — по теории врожденности нравственных принципов, якобы санкционирующих вечность феодальных

отношений. Поэтому уже в «Опыте о законе природы», отвергая идею врожденности нравственных принципов, Локк отмечает: «Я говорю, что естественный закон может быть познан разумом» (5, стр. 115); «чувственное восприятие... является основой нашего познания закона природы» (5, стр. 131).

Локк коренным образом переработал традиционную теорию естественного права. Указывая на связь этой переработки с теоретико-познавательными взглядами автора «Опыта», польский философ Л. Огоновский отмечает, что «Локк, во-первых, подрвал классическую теорию естественного права... посредством своего радикального антинативизма* и эмпиризма... во-вторых, посредством своего учения о гедонистических мотивах человеческого действия... и, наконец, в-третьих, через факт... акцентирования внимания на роли личности в системе естественных прав и обязанностей выдвинул в «Двух трактатах о государстве» субъективное право на самосохранение на первый план таким образом, каким в традиционном учении о естественном праве оно нигде не выдвигалось» (63, стр. 176).

Именно «Два трактата о государстве», которые Локк начал писать примерно в 1680 г., т. е. в самый разгар работы над «Опытом», представляют зрелую и оформившуюся концепцию общества и государства. В этой концепции теория естественного права противостоит не только традиционной, но и апологетической в отношении феодального абсолютизма теории Р. Филмера, но и теории Т. Гоббса. Вместе с тем на этическом базисе локковской теории естествен-

* Нативизм — врожденность.

ного права лежит явная печать влияния эвдемонизма Гассенди. В отличие от древнегреческой школы киренаиков, проповедовавших гедонистическую неумеренность и распутство в погоне за наслаждениями, у Эпикура, а затем у пламенного проповедника его этических идей Гассенди гедонизм трансформируется в эвдемонизм, проповедующий меру в наслаждениях, гармонию телесных и духовных удовольствий как счастье. «Удовольствие, в котором состоит счастье,— подчеркивает Гассенди,— есть телесное здоровье и невозмутимость ума» (17, т. I, стр. 313).

У Локка, как и у Гассенди, материалистический сенсуализм предопределял как естественное следствие и мотивы гедонизма и эвдемонизма в этике. «Что такое добро и зло?.. Вещи бывают добром и злом,— отвечает Локк,— только в отношении удовольствия и страдания. «Добром» мы называем то, что способно вызвать у нас или увеличить удовольствие, либо уменьшить наше страдание... «Злом», напротив, мы называем то, что способно причинить нам или увеличить какое-нибудь страдание, либо уменьшить какое-нибудь удовольствие... Под «удовольствием» и «страданием» я разумею либо то, что относится к телу, либо то, что к душе» (6, т. I, стр. 242). Мотивы гедонизма и эвдемонизма у Локка, признание основной задачей этики указания путей к счастью, были прямым антиподом феодально-теологической морали аскетизма, лицемерно призывавшей к преодолению «греховных» стремлений к телесным и духовным (мирским, а не религиозно-молитвенным) удовольствиям. Этический принцип права на счастье дополняется в локковском учении об обществе и государстве положением о равенстве

людей: «...существа одной и той же породы и вида, все без различия, рождаются, обладая одинаковыми природными преимуществами, и... использование одних и тех же возможностей должно также быть равным между ними без какого-либо подчинения или подавления» (6, т. I, стр. 6).

Но в глубоком противоречии с отмеченной выше тенденцией в этике Локка имеется и другая. Она уводит определение добра в иное русло: добро якобы состоит в сознательном подчинении действий людей божественным и гражданским законам, т. е., с одной стороны, утверждается органическая связь, гармония «естественного закона» и естественных склонностей людей к деятельности, приносящей добро и удовольствие, с другой — «естественный закон», в связи с тем что на нем лежит «божественная санкция», имеет тенденцию возвыситься над людьми, «оторваться» от них, от их естественных склонностей и стремлений.

Ясное представление о достоинствах и слабостях учения Локка об обществе и государстве можно составить на основе учета конкретного содержания его теории о естественном праве. Что же представляет собой, согласно Локку, естественное право? В каком отношении оно находится к государству? «Для правильного понимания политической власти и ее возникновения, — замечает Локк, — мы должны рассмотреть, в каком естественном состоянии находятся все люди, а это — состояние полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы, не испра-

шивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли. Это также состояние равенства, при котором всякая власть и всякое право являются взаимными» (6, т. II, стр. 6).

В отличие от Гоббса, который считал, что естественное право — это полная «свобода делать все то, что... является наиболее подходящим» (19, т. II, стр. 155), в условиях «войны всех против всех» (19, т. II, стр. 154), Локк полагает, что полная свобода при естественном праве определяется границами закона природы. Но что же в таком случае представляет собой закон природы? «Естественное состояние,— утверждает Локк,— имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что, поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого» (6, т. II, стр. 7). Таким образом, согласно Локку, несмотря на то что в естественном состоянии отсутствуют государственные институты, стоящие на страже прав индивидов, это состояние не является выражением социального хаоса и войны всех против всех.

В этой связи проводимое Локком различие между жизнью людей в естественном состоянии и в политическом обществе, организованном на государственных началах, не носит столь радикального характера, как у Гоббса. Правда, это ему удается путем фактического перенесения ряда институтов, характеризующих государственную организацию общества, в естественное

состояние. В частности, он утверждает: ...в естественном состоянии каждый обладает исполнительной властью, вытекающей из закона природы» (6, т. II, стр. 11). Различие между естественным состоянием и государственной организацией общества оказывается чисто количественным: исполнительная власть как функция всех людей в естественном состоянии оказывается функцией специального исполнительного органа в государстве. А то, чем в государстве должен руководствоваться законодательный орган,— закон природы, уже фактически действует, согласно Локку, в естественном состоянии. Близкое к Локку решение вопроса об отношении естественного и государственного (гражданского) состояний людей дает и Спиноза. Как отмечает В. В. Соколов, «в отличие от Гоббса Спиноза не проводит резкой грани между двумя статусами, естественное состояние у него более органично переходит в состояние гражданское. Если у Гоббса в последнем прекращается действие естественного права и источником права становится государственная власть как единственная обладательница верховного суверенитета, то Спиноза и в условиях гражданской жизни оставляет в силе естественное право» (35, стр. 320—321).

При сопоставлении взглядов Локка, Гоббса и Спинозы неизбежно возникают вопросы: каково историческое значение этих теорий естественного права и происхождения государства?

Несмотря на различия рассматриваемых теорий, объединяющей их всех чертой является представление об уникальной, неизменной, вечной природе человека. И уже в этом заключался противоречащий реальному ходу истории, а сле-

довательно, и науке антиисторизм всех этих теорий. Правда, в облике метафизически абсолютизированного индивида как потенциального гражданина государства, организованного в соответствии с естественным законом, в этих теориях практически фигурирует идеализированный индивид буржуазного общества.

А из этого возникает целый ряд важных следствий. Несмотря на идеализацию и связанную с этим фактическую мистификацию природы буржуазного общества, объективно в этих теориях феодализму противопоставляется новый тип личности и новый тип общества, поднимавшие человечество на более высокую ступень общественного прогресса. Правда, об идеализации в полной мере нет смысла говорить, имея в виду теорию Гоббса. На самом пороге буржуазной эры Гоббс нарисовал беспощадный портрет необузданного буржуазного эгоизма, разгула индивидуалистических страстей (человек человеку волк), сдерживаемых государством-укротителем, чудовищем Левиафаном. Идеализация естественного состояния и в особенности устроенного в соответствии с законом природы гражданского общества ярко проявилась во взглядах Локка. Переход от естественного состояния к гражданскому обществу как результат общественного договора, согласно Локку, может «происходить только по воле и решению большинства» (6, т. II, стр. 56). Каждый человек, заключающий общественный договор, «уполномочивает общество или, что все равно, его законодательную власть создавать для него законы, каких будет требовать общественное благо... И это переносит людей из естественного состояния в государство» (6, т. II, стр. 51).

В еще более идеализированных тонах представляется жизнь человека в гражданском обществе, основанном на принципах разума и человеческой природы, Спинозе: здесь человек человеку бог. Обратной стороной медали такого рода идеализации является не только классовая ограниченность миросозерцания идеологов буржуазного общества. Классовое своекорыстие буржуазной демократии еще не осознается. Поэтому идеализация буржуазного общества и государства в XVII в. — это не сознательный, ханжески проповедуемый камуфляж, как это имеет место у современных идеологов буржуазии. В XVII в., в эпоху, когда новые общественно-политические институты буржуазного общества только закладывались и вели смертный бой с отжившими социальными институтами прошлого, будущее нового общества еще рисуется в идиллических тонах. И Локк, и Спиноза искренне верят в великую общечеловеческую освободительную миссию новых социальных учреждений. Как отмечает исследователь общественно-политических взглядов Локка М. Селигер, «внутренняя согласованность локковской доктрины естественного закона состоит в том, что она оправдывает специфическую концепцию политического процесса и участия народа в этом процессе, который должен поддерживаться в соответствии с разумом» (64, стр. 45).

И все же это лишь одна из тенденций в общественно-политических взглядах Локка. Этой тенденции противостоит другая, в рамках которой неравенство в собственности и даже отсутствие собственности у части людей Локк обосновывает неодинаковой разумностью и неодинаковым прилежанием людей. Английский ис-

следователь Макферсон правильно отмечает: «...разумно заключить, что Локк смог принять оба решения вопроса о человеческой природе, потому что он имел одновременно две концепции общества, которые, будучи логически в конфликте, были получены из одного и того же конечного источника. Одна была атомистической концепцией семнадцатого века об обществе как массе недифференцируемых существ. Другая сводилась к понятию об обществе, образованном из двух классов, различаемых посредством уровня их разумности: тех, кто были «прилежными и разумными» и имели собственность, и тех, кто не были «прилежными и разумными», кто работал в самом деле, но только для того, чтобы жить, а не накапливать... Локк не осознавал противоречия между этими двумя концепциями общества, потому что обе... были элементами, перенесенными в его постулаты из его понимания его же собственного общества» (61, стр. 219, 220).

Противоречивость двух тенденций социологических взглядов Локка явственно сказалась на его понимании собственности. Что же такое собственность? «То, что человек извлек из предметов, созданных и предоставленных ему природой,— утверждает Локк,— он слил со своим трудом, с чем-то таким, что ему неотъемлемо принадлежит,— и тем самым делает это своей собственностью» (6, т. II, стр. 19). Таким образом, результат труда — это частная собственность. Такой исторической формы трудовой деятельности, которая создавала бы общественную собственность, Локк не допускает. Это противоречит его пониманию закона природы. Однако характерно, что, создавая иллюзию равных воз-

возможностей труда в условиях общества, построенного на принципе частной собственности, Локк вначале допускает ограничения размеров частной собственности: «Человек имеет право обратить своим трудом в свою собственность столько, сколько он может употребить на какие-нибудь нужды своей жизни... А то, что выходит за эти пределы, превышает его долю и принадлежит другим» (6, т. II, стр. 21).

Однако с развитием средств обмена (золото, серебро) люди будто бы по добровольному согласию пришли к решению, что «человек может иметь гораздо большее количество земли, нежели то, с которого он может использовать продукты» (6, т. II, стр. 31). Локк полагает также, что «золото и серебро... можно накапливать без ущерба для кого-либо» (6, т. II, стр. 31). В качестве собственности Локк определяет и саму личность человека (см. 6, т. II, стр. 19). Государство, одной из основных функций которого он считает охрану частной собственности, формально выглядит как гарант равных свобод и равных возможностей для всех людей.

Но этим не ограничивается противоречивость социологических взглядов Локка. В них получила отражение идея политического компромисса буржуазии с дворянством. Этот компромисс наиболее полно выразился в положениях Локка о структуре государственного устройства и о праве народа на восстание. Разумное государственное устройство он усматривает в наличии трех властей: законодательной (парламент), исполнительной (суды, армия) и «федеративной», т. е. ведающей отношениями с другими государствами (король, министры). Отстаивая

идею разделения властей и главной роли в государстве законодательной власти, Локк тем самым отвергал такую форму государственного правления, как абсолютная монархия. И в этом одно из главных его отличий от Гоббса. Вместе с тем он полагает, что разумное разделение законодательной и исполнительной власти «имеет место во всех умеренных монархиях и правильно организованных правительствах» (6, т. II, стр. 92).

Но умеренной, т. е. конституционной, монархией как раз и был тот политический строй, который восторжествовал в Англии после «славной» революции 1689 г. Это был компромисс между буржуазией и обуржуазившимся дворянством. Жертвой этого компромисса были те, кто выдвигал более радикальные политические требования в отношении демократического политического устройства Англии*. Лишь совсем недавно в результате изучения теоретического наследства Локка стало известно, что «Второй трактат о государстве» — «О государственном правлении»** , где как раз изложена рассматриваемая позитивная социологическая доктрина Локка, был написан задолго до политического переворота 1689 г. (см. 53, стр. 35, 36). Но тот факт, что этот трактат является прославлением

* Следует заметить, что локковская идея разделения властей, хотя и была прогрессивной для своего времени в связи с ее антифеодальной направленностью, все же несла на себе печать ограниченности, так как создавала иллюзию, будто бы политический механизм буржуазного государства может служить волеизъявлению и интересам народных масс.

** Первый трактат был посвящен критике монархистских взглядов Р. Филмера и в настоящее время не представляет теоретического интереса.

«славной» революции, написанным не после революции, как полагали до недавнего времени, а задолго до нее, не ослабляет, а, наоборот, подчеркивает органическую связь социологической доктрины Локка и результатов политического переворота 1689 г.

Печать противоречивости, классового компромисса лежит и на положении Локка о праве народа на восстание. «Когда... законодатели,— пишет Локк,— пытаются отнять и уничтожить собственность народа или повергнуть его в рабство деспотической власти, то они ставят себя в состояние войны с народом, который вследствие этого освобождается от обязанности какого-либо дальнейшего повиновения» (6, т. II, стр. 123). В подобных случаях, отмечает Локк, «самым подходящим третейским судьей должен являться народ в целом» (6, т. II, стр. 136). Оценка этих утверждений, их гражданского пафоса и звучания зависит прежде всего от конкретно-исторического подхода. В этих утверждениях Локк теоретически обосновывает необходимость свержения монархии Стюартов. Ему были чужды революционные устремления наиболее радикальных социальных течений английской революции. Но нельзя игнорировать и тот самостоятельный смысл, который имеют эти утверждения именно как теоретические положения о праве народа на восстание.

Сам Локк успокаивал тех, кто был повержен в смятение словом «революция»: «...подобные революции не происходят при всяком незначительном беспорядке в общественных делах» (6, т. II, стр. 125). Это звучало как совет: умейте ладить с народом, не доходите до крайностей, идите на компромиссы. Тут как на ладони вся

идеология либерализма! Но у человеческой истории есть своя логика, есть свое нелиберальное понимание «прецедента». И устами XX в. она как бы говорит: прекрасные это слова — право народа на восстание, на революцию. Я покажу, как это делается по-настоящему, как это делается действительно народом и во имя народа!

Взгляды Локка на церковь, религию также отличаются двойственностью. Локк — непреклонный сторонник невмешательства церкви в дела государства и государства в дела церковные и вероисповедания. Церковная власть, подчеркивает он, «должна быть ограничена рамками церкви и никоим образом не может распространяться на гражданские дела... Их границы с обеих сторон определены и неизменны» (6, т. II, стр. 154). Для самых различных религий и вероучений он требует широкой веротерпимости. Вместе с тем еще в первом письме о веротерпимости он исключает из сферы действия веротерпимости атеистов: «...те, кто своим атеизмом подрывают и разрушают всякую религию, не могут иметь религиозного предлога для того, чтобы претендовать на привилегию веротерпимости» (6, т. II, стр. 174).

В отношении к религии Локк, с одной стороны, делает уступки теологии, допуская возможность религиозного откровения. С другой — в духе религиозной ереси социниан высшим судьей в делах религии признает разум: «...мы никогда не можем принять за истину что-нибудь прямо противоположное нашему ясному и точному знанию» (6, т. I, стр. 669). В таком же духе была им написана «Разумность христианства».

Мотивы социнианской радикально-рационалистической трактовки религии в «Разумности христианства» были настолько очевидны, что религиозный критик Локка Эдвардс легко уловил созвучность между этой (анонимной) работой английского философа и деистическими мотивами «Опыта». К публичным попыткам Локка отмежеваться от взглядов социниан следует относиться критически. Так, в частности, он утверждал, что никогда не читал социнианские работы, а между тем достоверно установлено, что в его библиотеке хранились книги социниан — «польских братьев». Вместе с тем было бы ошибкой полагать, что Локк полностью порвал с англиканской церковью.

«Хотя спор веры и разума,— отмечает И. С. Нарский,— и не закончился у Локка столь решительной победой разума, как в конечном итоге у Толанда, Локк иронически высказывается о многих положениях догматического богословия» (28, стр. 179). Основная линия движения мысли Локка по вопросу религии — деизм. Большое влияние оказал в этой связи на него видный польский теоретик социнианства Анджей Вышоватый.

Многогранность деятельности Локка в сфере социальных проблем особенно плодотворно проявилась в области педагогики. Локк был не только великим теоретиком педагогики, но и проверял свои педагогические принципы, практически занимаясь проблемами воспитания детей своих друзей и близких. Исходная сенсуалистическая и эмпирическая позиция в педагогике стала у Локка основанием для разработки ряда плодотворных идей, которые послужили развитию педагогики и сохраняют свое значение до

наших дней. К выдающимся педагогическим идеям Локка следует отнести прежде всего веру в неограниченные возможности воспитания и убеждение в том, что практика в разумном сочетании с правильно организованным образованием дает безграничный простор для развития личности. «Мы рождаемся на свет,— подчеркивает он,— с такими способностями и силами, в которых заложена возможность освоить почти любую вещь и которые во всяком случае могут повести нас дальше того, что мы можем себе представить; но только упражнение этих сил может сообщить нам умение и искусство в чем-либо и вести нас к совершенству» (7, стр. 231). Правда, Локк заботится прежде всего о воспитании подрастающего поколения состоятельного класса Англии — будущих представителей буржуазии. Но, несмотря на это, его педагогические рекомендации имеют более широкое значение. К бесценным идеям педагогического наследия Локка относятся рекомендации по гармоничному физическому и духовному развитию личности и рекомендации в отношении системы и последовательности изучения отдельных наук.

Локк как педагог проявил проницательность, когда настоятельно подчеркивал огромное значение в интеллектуальном воспитании личности математики. Математику, заявлял он, «должны... изучать все... не столько для того, чтобы сделаться математиками, сколько для того, чтобы стать разумными существами» (7, стр. 235). Человек, согласно Локку, становится тем, кем его воспитали. Различия между отдельными людьми, настаивает он, «обуславливаются не столько природными задатками, сколько приобретенными привычками» (7, стр. 232).

ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ ЛОККА

Во второй половине XVII в. Джон Локк наиболее ярко выразил эмпирико-материалистический подход к решению коренных философских проблем. Эмпирические посылки той формы материализма, которая была представлена английским мыслителем, в значительной мере определили как сильные, так и слабые стороны его философских воззрений. Но совершенно очевиден материалистический характер его философии. Наиболее последовательно это подчеркнули классики марксизма-ленинизма, которые вместе с тем указали и на уязвимые пункты в философии Локка.

Так, Ф. Энгельс подчеркивал, что «первоначальной родиной всего современного материализма, начиная с XVII века, является именно Англия» (1, т. 22, стр. 299), что «Бэкон, Гоббс и Локк были отцами... блестящей школы французских материалистов» (1, т. 22, стр. 301). Ф. Энгельс обращает особое внимание на роль Локка в укреплении глубоких связей между материализмом и естествознанием. Рассматривая успехи естественных наук в XVIII в., Энгельс подчеркивал, что результатом «их сближения с философией был материализм (имевший своей

предпосылкой в такой же мере Ньютона, как и Локка)» (1, т. 1, стр. 608). Вместе с тем Ф. Энгельс замечает, что «перенесенный Бэконом и Локком из естествознания в философию... способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий — метафизический* способ мышления» (1, т. 20, стр. 21).

В. И. Ленин, конспектируя «Святое семейство» К. Маркса и Ф. Энгельса, выделяет то место работы, где идет речь о направлении французского материализма, которое берет начало в философии Локка и непосредственно ведет к социализму (см. 2, т. 29, стр. 29). Примечательна и очень высокая оценка В. И. Лениным положения Эпикура и Локка о способности материи мыслить: «...это гениальные догадки и указания пути науке, а не поповщине» (2, т. 29, стр. 266). Однако В. И. Ленин обращает внимание и на то, что в философии Локка были заключены возможности для выводов не только материалистических, но и идеалистических. Это нашло свое выражение в известном положении: «И Беркли и Дидро вышли из Локка» (2, т. 18, стр. 127).

Совсем по-другому оценивает философское наследие Локка современная нам буржуазная идеалистическая философия. Для ее отношения к Локку характерны различные способы как принижения, так и полного отрицания материализма Локка. Так, католический философ Ф. Коплестон категорически утверждает: «Сам Локк, конечно, не был материалистом» (51, стр. 141). А американский философ Ф. Тилли

* В смысле антидиалектический.— Г З.

полагает, что философия Локка «остается в основном дуалистической» (66, стр. 344).

Но суть дела состоит, конечно, не только в противоположности материалистических и идеалистических оценок философии Локка. Философские диагнозы лежат в основе противоположных концепций историко-философского процесса, дающих описание роли теоретического наследия Локка в последующем развитии идей. В философии Локка, идеи которого составляют значительную веху в истории человеческой мысли, мы сталкиваемся с переплетением различных, подчас противоречивых, тезисов и факторов. И в учении о субстанции, и в теории первичных и вторичных качеств, и в учении об абстракции и истине наряду с главной и определяющей материалистической линией аргументации мы обнаруживаем очевидные уступки идеализму и агностицизму. Поэтому в объяснении философских взглядов мыслителя необходимо пройти между Сциллой и Харибдой: не допустить, чтобы один его тезис или идея заслонили или подменили другие, и в то же время не упустить из виду своеобразия суммарного результата взаимодействующих тезисов и идей.

Трудно, например, понять, как английский философ О'Коннор отважился продолжать писать свою книгу о Локке после тринадцатой страницы, на которой он заявляет: «Я не намерен дать оценку того, что Локк «действительно думал» ... Что я постараюсь дать, так это приемлемую оценку того, что Локк действительно сказал... То, что определенный философ «действительно думает», не важно, это неразрешимо» (62, стр. 13). Когда подлинные взгляды и концепции философа объявляются непознаваемой

«вещью в себе», то открывается простор для произвольного истолкования его идей. И О'Коннор убедительно демонстрирует «достоинства» своего историко-философского метода: «Утверждение Локка, что материальные вещи всегда имеют первичные качества... является не более чем аналитической тривиальностью, представляющей пример того способа, каким употребляются эти английские слова» (62, стр. 68).

О'Коннор, можно сказать, сразу убил двух зайцев: и обесценил материалистическое содержание взглядов Локка на первичные качества, и искусственно сблизил философию Локка с модным ныне в Англии философским течением лингвистического позитивизма. Именно это течение объявляет главным призванием философии изучение обыденного применения слов. Анализ же обыденного применения слов якобы должен показать беспочвенность как материалистических, так и идеалистических утверждений. Эту мнимую позитивистскую нейтральность по отношению к коренному размежеванию философских школ на материализм и идеализм еще в тридцатые годы нашего века в рамках логического позитивизма практиковал А. Айер. Отвергая как «дискредитированное локковское предположение о существовании материального субстрата» (47, стр. 126), Айер одновременно подчеркивает, что не принимает и идеализма Беркли. Однако как на деле выглядит его философская «нейтральность»? В отличие от Локка и Беркли, которые использовали в своей философии термин «идея», «мы заменяем,— пишет Айер,— термин «идея»... нейтральными словами «чувственное содержание»» (47, стр. 53).

Но это «чувственное содержание» так же нейтрально к материализму Локка и идеализму Беркли, как и печально знаменитые «элементы мира» Э. Маха. И во втором, и в первом случае основой философской картины мира оказываются все те же берклианские ощущения, одетые в маскарадный костюм новых словечек. Предлагаемая Айером историко-философская концепция — это попытка представить материализм Локка и идеализм Беркли не в качестве основных антиподов, определивших основные философские битвы в Англии, а как побочный продукт развития еще незрелой философской мысли, обремененной незаконной «метафизикой», т. е. будто бы беспочвенными попытками выработать определенное мировоззрение.

Оригинальные мыслители, в том числе и идеалисты, в отличие от эпигонов никогда не берут и по логике вещей не могут просто заимствовать сумму идей философа-предшественника. Когда они заимствуют те или иные идеи и, развивая, включают их в новую философскую систему, то наполняют их и новым содержанием. Глубокие мыслители, как правило, дают весьма точную оценку тому, что они берут и что отбрасывают, как развивают позаимствованные идеи. В этом отношении весьма показательна позиция Д. Толанда, Д. Гартли и Д. Пристли — английских материалистов XVIII в.

Высоко оценивая принцип материалистического сенсуализма Д. Локка, Д. Толанд решительно порывает с его антидиалектическим положением о косности материи, об отсутствии движения материи.

Д. Гартли и особенно Д. Пристли отбрасывают колебания Локка в вопросе о допустимости

нематериальной субстанции. Д. Гартли все психические процессы объясняет вибрационными воздействиями внешней материальной среды на мозг, а также различиями в строении нервов различных органов чувств. При этом не остается места для субстанции, отличной от материи.

Критикуя Локка за то, что он не поставил точки над «и» в критике философских систем имматериалистов, Д. Пристли в своей борьбе с этими системами опирался на Локка и Д. Гартли. О Локке Д. Пристли писал: «Я думаю, что тот, кто защищал положение, что духи существуют в *пространстве* и могут *менять место*, что материи может быть придано свойство *мысли*, что души людей в *известной части*, вероятно, материальны, а также что души животных могут быть *бессмертными*,— что этот человек был недалек от материализма в собственном смысле. И если бы он был последователен, он должен был бы открыто заявить об этом, не считаясь с вульгарными предрассудками» (34, стр. 71—72).

Но уже Беркли, несмотря на то что он как классик идеализма открыто противопоставляет свой субъективный идеализм материализму Локка, изменяет чувство объективности. Беркли позаимствовал у Локка его слабые стороны: крайности номинализма, уступки субъективизму в теории первичных и вторичных качеств и т. д. В новой философии именно Локк впервые развил и обосновал с позиций материализма положение сенсуализма об ощущениях как источнике знаний. Но это положение можно развивать и с позиций идеализма. Эта гносеологическая возможность состояла в отбрасывании объективной

реальности как источника ощущений. Этого не сделал Локк, это сделал Беркли.

Историческим фактом является то, что Беркли боялся не только материалиста Локка, но и естественнонаучного гения Ньютона и других ученых. «...Он боялся их,— отмечает английский философ Д. О. Уиздом,— потому что они могли доказать атеизм и существование материи; ибо ньютоновская работа была математическим и физическим двойником локковской и они совместно придерживались понятия материи» (68, стр. 158).

Философские и социально-политические идеи Локка не только исторически предшествуют современной философской и политической мысли, но и, подвергнувшись определенным модификациям, участвуют в современной борьбе идей.

Характерно, что в области социологической предпринимались и предпринимаются попытки приукрасить политические учреждения современного капитализма как реализацию локковских идеалов об обществе и государстве. Так, Рассел в «Истории западной философии» утверждал, что современное американское государство (США) представляет собой реализацию локковского учения о разделении властей в государстве на законодательную, исполнительную и федеративную. Показательно, однако, что даже локковский принцип разделения властей, призванный гарантировать правовой порядок, не соблюдается ни в США, ни в других капиталистических странах,— исполнительная власть, будучи тесно связанной с монополиями, сплошь и рядом игнорирует законодательные установления и органы, узурпируя в своих руках все виды власти. Таким образом, даже буржуазные

политические доктрины Локка вопиют против политического произвола империализма.

И нужно быть или близоруким, или преднамеренно обходить вопрос о связи социологических взглядов Локка и современных социально-политических коллизий и теорий, чтобы подобно английскому философу Д. Дану утверждать, что он не может себе даже представить какого-нибудь спора по современным политическим проблемам, к которому имели бы отношение взгляды Локка (см. 54, стр. X). Но эта связь — реальный факт.

Локк не только как социолог, но и как философ в классической форме отразил противоречивую природу поднимавшейся к власти английской буржуазии. Он идеолог этой буржуазии в ее борьбе с феодализмом, мракобесием и обскурантизмом. Он же поборник свободного от теологических и догматических запретов научного исследования. Но он же адвокат английской буржуазии в ее уступках старому миру, в ее стремлении утвердить строй частной собственности как вечный и будто бы незыблемый. Но так как уозсть буржуазного видения мира в эпоху Локка не могла проявиться в полной мере, в его философии так настойчиво и убедительно звучат мотивы жизнеутверждающего материалистического сенсуализма и прогрессивной по тем временам формы гуманизма. И именно они образуют те связующие нити, которые ведут от Локка через французский материализм XVIII в. к идеям научного социализма и коммунизма. Это прозорливо предвидел К. Маркс еще в XIX столетии, отмечая не только глубокое влияние философии Локка на формирование гуманистического направления во французском

материализме XVIII в., но и связь локковских идей о природном равенстве людей, о праве людей на наслаждение, о большом значении воспитания человека с соответствующими идеями Гельвеция, Гольбаха, Дидро, которые ведут к идеям социализма и коммунизма. «Не требуется большой остроты ума, — писал Маркс в «Святом семействе», — чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирождённой склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д. — и коммунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нём познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека... Если характер человека создаётся обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими» (1, т. 2, стр. 145—146).

Главное в творческом наследии Локка — глубокий и многогранный материализм, не компромиссы и колебания, а верное решение ряда основных философских проблем и постановка вопросов для будущих поколений теоретиков. И диалектические материалисты — законные наследники как достижений, так и пытливых поисков одного из крупнейших мыслителей прошлого.

ИЗ ЧЕРНОВЫХ НАБРОСКОВ,
ЖУРНАЛОВ И ПИСЕМ

Извлечения из черновых набросков и журналов в переводе Г. А. Занченко на русском языке публикуются впервые. Извлечения из писем публикуются по изданию: *Д. Локк. Избранные философские произведения* в двух томах, М., 1960, том II.

ИЗ НАБРОСКА А.

§ 1.1°. Я полагаю, что все познание основывается и в конечном счете извлекает себя из чувства или чего-то аналогичного ему, что может быть названо ощущением, которое производится нашими [органами] чувств, ознакомляющими с единичными объектами, которые дают нам простые идеи или образы вещей, и таким образом мы приходим к получению идей теплоты и света, твердости и мягкости, которые не являются вещью, но возобновляются в наших умах теми образами, которые такие объекты вызывают в нас, когда они воздействуют на наши чувства посредством движения или иным путем, который не место здесь рассматривать, и таким образом мы действуем, когда мы постигаем теплоту или свет, желтое или голубое, сладкое или горькое и т. д. И поэтому я думаю, что такие вещи, которые мы называем чувственными качествами, являются самыми простыми идеями, которые мы имеем, и первыми объектами нашего понимания.

2°. Благодаря часто повторяющемуся ознакомлению с определенными объектами чувства обнаруживают, что определенное число этих простых идей появляется постоянно вместе, поэтому рассудок рассматривает их как относящиеся к одной вещи и поэтому слова, сопровождающие наши представления, будучи таким образом объединенными в одном субъекте, называются одним име-

нем, о котором впоследствии по невнимательности мы склонны говорить или которое склонны рассматривать как одну простую идею, в то время как в действительности имеется соединение многих простых идей вместе и получаются все идеи таких субстанций, как человек, лошадь, солнце (4, стр. 3).

§ 2.2°. Второе основание всего нашего познания, хотя и не является чувством, все-таки чем-то похоже на него и может достаточно точно быть названо ощущением и является не вещью, а опытом о действиях наших собственных умов, в которых по отношению к часто повторяемым действиям мы образуем определенные идеи, такие, как размышление, верование, или думать, верить, соглашаться, сомневаться, желать, любить, бояться, надеяться, ненавидеть и т. д. Эти два (говорю я), а именно объекты наших чувств и действия наших собственных умов, являются двумя единственными принципами или источниками, из которых мы получаем любые простые идеи, какими бы они ни были, и все познание, которым мы обладаем за этими пределами, является не чем иным, как сравнением, объединением, соединением, расширением и, иными словами, комбинированием одной идеи с другой (4, стр. 6—7).

а. § 43. Возражения, которые я до сих пор встречал против того, что сказано выше, сводятся только к следующим:

1°. Что все наши понятия и познание не произошли ни из идей, полученных нашими внешними чувствами, ни из чувства, которое мы имеем о действиях наших собственных умов, но что мы имеем определенные, врожденные идеи или принципы, в истине которых мы уверены, хотя наши чувства никогда не могли бы прийти к какому-либо наблюдению в отношении них, и, таким образом, мы никогда не можем ни обучиться их истинности посредством наших чувств, ни, следовательно, согласиться с их доказательностью; например, мы очень

хорошо знаем свойство всех чисел быть четными или нечетными, но мы никоим образом не можем быть убеждены нашими чувствами, что это свойство относится ко всем числам, потому что ни наши чувства, ни мысли не ознакомили нас со всеми числами (4, стр. 67).

б. На это я отвечаю, что я никогда не говорил, будто бы истина всех предложений должна нам быть доказанной посредством наших чувств, так как это не оставило бы никакого места для разума, который, я полагаю, путем правильного рассмотрения идей, полученных им от чувства или ощущения, может прийти к познанию многих положений, которые нашими чувствами никогда не могли бы быть открыты. А то, что я установил, состояло в следующем: что мы не имеем в умах никаких простых идей, помимо тех, которые мы восприняли как действия (как объект нашей собственной способности размышления), или получили благодаря нашим чувствам, и не имеем никаких сложных идей, кроме тех, которые выведены из этих простых идей посредством силы ума конструировать, увеличивать, комбинировать, абстрагировать и так далее, но не создавать какие-либо новые [идеи] (4, стр. 67—68).

а. § 45. Памятка. То, что наше познание существующих вещей является только знанием единичности, и то, что, если мы знаем истину любого общего положения — это только предполагает существование чего-то, из чего следует предположение общей истины; хотя мы знаем универсальную истину, что три угла треугольника равняются двум прямым углам, все-таки это предполагает, что существует треугольник, который не может быть познан иным путем, кроме как посредством наших чувств, ознакомляющих нас только с единичными вещами.

Когда я говорю о простых идеях как о существующих в вещах, то меня следует понимать так, что я имею в виду такое строение этой вещи, которое вызывает ту же идею в наших умах.

Таким образом, когда говорится об идее, как о существующей в нашем разуме, то она является самым восприятием или мыслью, которой мы обладаем; когда же говорится как о существующей вне нас, то тогда, кроме того, она является причиной этого восприятия, и ее я называю также качеством и благодаря этому предполагается, что [она] является похожей [на восприятие] а под этим я подразумеваю любую существующую вне нас вещь, которая действует на любое из наших чувств и производит в нас любые простые идеи, и поэтому силы или способности вещей, которые также относятся к простым идеям, рассматриваются в природе самой вещи и образуют часть той сложной идеи, которую мы имеем о них; поэтому я называю их также качествами и различаю качества актуальные и потенциальные, например все актуальные качества меда, сахара, соли — это качества, которые каким-либо образом воздействуют на наши чувства, будучи в близком соприкосновении с ними, и таким образом являются причиной простых идей в нас, таких, как их вкус, цвет, запах, и их осязаемых качеств; потенциальными качествами [в вещи] являются все изменения в ней, которые могут ее актуальные качества получить от какой-либо другой вещи, или все изменения, которые она может произвести в других вещах, например раствор в воде, сплав в огне, коррозия в железе и т. д.

1. Посредством ощущения и рефлексии мы получаем простые идеи.

2. Посредством наших чувств мы приходим к наблюдению, что эти различные простые идеи часто объединены в вещах, находящихся вне нас, и, таким образом, мы осуществляем отбор и получаем основу для создания сложных идей.

Этим сложным идеям мы даем названия такие, какие, как мы полагаем, другие люди дают подобным сложным идеям (4, стр. 73—74).

ИЗ ЖУРНАЛОВ

Пятница, 27 марта 1676 г.

Мне кажется, что воображаемое пространство является не больше какой-либо вещью, чем воображаемый мир, ибо если человек или его душа останутся, а весь мир будет уничтожен, то у человека останется сила воображать или мир, или его протяженность, составляющую пространство, занимаемое им, но это не доказывает, что это воображаемое пространство является какой-либо действительной или положительной вещью. Ибо пространство, или протяженность, отделенные в нашей мысли от материи, или тела, кажется, имеют не больше действительного существования, чем имеют числа (*sine re numerata*)* без какой-либо вещи, которая подсчитывается. И так же можно сказать о количестве морского песка, что он реально существует и есть некоторая вещь, в то время когда мир уничтожен, как и то, что пространство, или протяженность, моря существует и есть какая-либо вещь после такого уничтожения [мира] (4, стр. 77).

Понедельник, 8 февраля 1677 г.

...Наши умы не созданы такими же обширными, как истина, и не соответствуют полному объему вещей... Состояние наших умов далеко от такого совершенства, о каком мы составили себе идею. Тем не менее не следует обескураживаться в наших попытках поиска истины и принуждать нас думать, что мы не можем познать какую-либо вещь, потому что мы не можем полностью понять все вещи. Мы обнаружим, что мы находимся в мире с такими способностями, которые соответствуют достижению познания и познания достаточного, если мы будем ограничивать его такими намерениями и направлять его к таким целям, на которые строение на-

* Перечисляемые без вещей (латин.).— *Прим. пер.*

шей природы и обстоятельства нашего бытия указывают нам... Тогда здесь имеется широкое поле для познания, соответствующего применению и преимуществу человека в этом мире, т. е. достижение новых изобретений... с целью получения новых и лучших изделий, посредством чего фонды нашего богатства (т. е. вещи, полезные для удобств нашей жизни) могут быть увеличены и лучше сохранены. И таким открытиям, как эти, ум человека вполне соответствует (4, стр. 84—85).

ПИСЬМА Д. ЛОККА К ЭД. СТИЛЛИНГФЛИТУ, ЕПИСКОПУ ВУСТЕРСКОМУ (ОТРЫВКИ)

[ОБ ИДЕЕ СУБСТАНЦИИ]

Так как способность человека видеть дается не какой-то необходимостью видеть, а соответствующим строением тела и органов чувств, то разве может быть что-либо названо необходимым для человеческого разума, кроме такого строения тела и души или обоих вместе, которое может сообщить ему способность мышления? (стр. 323).

Здесь вы, ваша милость, как будто обвиняете меня в двух ошибках. Первая состоит в том, что я считаю «общую идею субстанции образованной не путем отвлечения и расширения простых идей, но путем объединения многих простых идей». Другая — что я будто бы сказал, что существование субстанции не имеет иного основания, кроме прихоти людей.

Что касается первой, то я хотел бы напомнить вашей милости, что я несколько раз говорю, особенно в процитированных выше местах, где я *ex professo** рассуждал об абстракции и общих идеях, что все они созданы путем отвлечения; и поэтому нельзя представить себе, чтобы субстанция была создана каким-либо другим

* Обстоятельно, со знанием дела (латин.).— *Прим. пер.*

путем; однако в силу описки или небрежности выражения могло показаться, что я имею в виду нечто другое, а не общую идею субстанции.

То, что я не имел своей темой общую идею субстанции в тех отрывках, которые цитированы вашей милостью, ясно из названия этой главы — «О наших сложных идеях субстанций». А первый параграф главы, который ваша милость цитирует в связи с этим, сводится к следующему:

«Получая, как я говорил, в большом числе простые идеи от чувств, так как они находятся во внешних вещах, или от рефлексии над своими собственными действиями, ум замечает также, что некоторое число этих простых идей находится постоянно вместе. Так как мы предполагаем, что они относятся к одной вещи, и так как слова годны для обозначения общих понятий и употребляются для вящей быстроты, то мы называем объединенные таким образом в одном субъекте идеи одним именем, а впоследствии по невнимательности склонны говорить и думать о том, что на деле есть лишь сочетание многих идей, как об одной простой идее. Ибо, как я уже сказал, не представляя себе, как эти простые идеи могут существовать самостоятельно, мы привыкаем предполагать некоторый субстрат, в котором они существуют и от которого проистекают, а потому мы этот субстрат называем «субстанцией»*.

В этих высказываниях я не замечаю ни одного, которое означало бы отрицание создания общей идеи субстанции путем отвлечения; не вижу и говорящих о том, что «она создается путем объединения многих простых идей вместе». Но, рассуждая в этом месте об идеях различных субстанций, таких, как человек, лошадь, золото и т. д., я говорю, что они образованы из определенных комбинаций простых идей. Каждая из этих ком-

* «Опыт о человеческом разуме», кн. II, гл. 23, § 1.

бинаций рассматривается как одна простая идея, хотя их много; и мы в силу привычки предполагать субстрат, в котором комбинация существует, называем их одним названием — субстанцией, хотя они состоят из многих модусов. Таким образом, в этом параграфе я только дал отчет об идее различных субстанций, таких, как дуб, слон, железо и т. д.; несмотря на то, что они созданы из различных соединений модусов, все же они рассматриваются как одна идея, носящая одно имя и составляющая различные виды субстанций.

Но то, что мое понятие о субстанции вообще совершенно отлично от этих взглядов и не предусматривает таких комбинаций в ней простых идей, совершенно ясно из непосредственно следующих за этим слов: «...идея о чистой субстанции вообще есть только предположение о неизвестном носителе тех качеств, которые способны вызывать в нас простые идеи»*. Я ясно провожу это различие, особенно когда я говорю: «Какова бы ни была поэтому скрытая и отвлеченная природа субстанции вообще, все наши идеи отдельных, различных видов субстанций — только различные сочетания простых идей, совместно существующих в такой, хотя и неизвестной, причине их единства, по которой целое существует само собою»**.

...Таким образом, я считаю, что существование субстанции не поколеблено тем, что я сказал. И если идея субстанции должна существовать, то, поскольку существование вещей не зависит от наших идей, постольку существование субстанции вовсе не должно быть поколеблено моими рассуждениями о том, что мы имеем о ней неясную и несовершенную идею и что эта идея возникает из нашей привычки предполагать некий субстрат; или даже если бы я сказал, что мы вовсе не имеем никакой идеи субстанции. Ибо можно и должно признать

* «Опыт о человеческом разум» кн. II, гл. 23, § 2.

** Там же, кн. II, гл. 23, § 6.

существование множества вещей, о которых мы не имеем идей (стр. 325—327).

[ОБ ИДЕЕ ДУХОВНОЙ СУБСТАНЦИИ]

Однако вернемся к самим словам. В них ваша милость утверждает, что, согласно моим принципам, «нельзя доказать, что в нас существует духовная субстанция». На это позвольте мне почтительно заметить: я полагаю, что это можно доказать на основе моих принципов, и мне думается, я это сделал. Доказательство в моей книге сводится к следующему: во-первых, в нас самих мы испытываем процесс мышления. Идея этого действия или модуса мышления несовместима с идеей самосуществования, и поэтому она необходимо связана с опоркой или субъектом присущности. Идея этой опорки есть то, что мы называем субстанцией. И, таким образом, в процессе мышления, совершающемся в нас, мы имеем доказательство наличия в нас мыслящей субстанции, которая в моем понимании является духовной. Против этого ваша милость возразит, что, исходя из моего утверждения о том, что господь, если пожелает, может сообщить материи способность мышления, нельзя доказать наличие в нас духовной субстанции, ибо на основе этого предположения можно сделать вывод, что в нас, возможно, мыслит материальная субстанция. Я согласен с этим, однако добавлю: так как общая идея субстанции везде одинакова, то если ей сообщить модификацию мышления, или способность мышления, она превращается в духовную субстанцию. При этом мы не принимаем во внимание других присущих ей модификаций, будь то модификация плотности или нет. С другой стороны, субстанция, которой присуща модификация плотности, есть материя, все равно, обладает ли она модификацией мышления или нет. И поэтому, если ваша милость под духовной субстанцией понимает нематериальную субстанцию, я согласен с вами, что я не доказал и на основе

моих принципов нельзя доказать (т. е. убедительно доказать, как, мне кажется, вы имеете в виду, милорд), что в нас заключена нематериальная субстанция, которая мыслит. Хотя я и полагаю, что высказанное мною предположение о системе мыслящей материи* (которое там используется для доказательства нематериальности бога) доказывает высшую степень вероятности того, что мыслящая субстанция в нас нематериальна. Однако ваша милость не считает, что здесь достаточно одной вероятности (стр. 338—339).

Мне не пришло бы в голову сказать, что дух никогда не обозначает чисто нематериальную субстанцию. В этом смысле, мне думается, сказано в Священном писании: «бог есть дух». И в этом смысле я употребил это слово. В этом же смысле я доказал на основе моих принципов, что существует духовная субстанция; и я уверен в том, что существует духовная нематериальная субстанция. И это, как я осмелюсь думать, милорд, прямой ответ на ваш вопрос, упомянутый в начале рассуждения: «Как приходим мы к достоверному знанию о том, что существуют духовные субстанции, если предположить справедливым тот принцип, что простые идеи, полученные через ощущение и рефлексию, — это единственное содержание и основа всех наших рассуждений?» Однако это не противоречит тому, что, если бог, этот бесконечный, всемогущий и совершенно нематериальный дух, пожелал бы дать нам систему, состоящую из очень тонкой материи, чувства и движения, ее можно было бы с полным основанием назвать духом, хотя материальность не была бы исключена из ее сложной идеи (стр. 341).

* «Опыт о человеческом разуме», кн. IV, гл. 10, § 16.

[О РАССУЖДЕНИИ ПОСРЕДСТВОМ ИДЕЙ]

...Ваша милость думает, что следует отвергнуть, как ложную, ту мысль, что основа достоверности заключается в восприятии соответствия или несоответствия идей, потому что вы опасаетесь, что эта мысль может иметь вредные последствия для истины веры. Напротив, возможно, что другие, вместе со мной, полагают, что эта мысль может послужить защитой против заблуждения, и в силу этой благой пользы надо ее принять и ей следовать (стр. 381).

[О ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ]

Вера стоит сама по себе и на своих собственных основаниях. Она не может быть снята с этих оснований и помещена на основание познания. Их основания так далеки от того, чтобы быть одним и тем же, или от того, чтобы иметь что-нибудь общее, что, когда вера доведена до достоверности, она разрушается. Тогда это уже более не вера, а знание...

Ошибаюсь я или нет, считая основой достоверности восприятие соответствия или несоответствия идей; истинно или ложно мое определение познания, расширяет ли оно или суживает его границы более, чем следует,—вера все же покоится на собственном основании, которое совершенно неизменно (стр. 385—386).

[ПРОТИВ ОБВИНЕНИЯ В СКЕПТИЦИЗМЕ]

Обвинение в скептицизме, содержащееся в вашем предшествующем письме, состоит в нижеследующем.

Первый довод вашей милости заключается в следующих положениях, а именно:

1. Что я утверждаю в книге IV, гл. 1, что познание есть восприятие соответствия или несоответствия идей.

2. Что я предпринимаю попытку доказать, что су-

ществует значительно больше существ, о которых мы не имеем никаких идей, чем таких, о которых мы имеем идеи, из чего ваша милость делает вывод, «что нам отказано в познании преобладающей части Вселенной»; с каковым выводом я также согласен. Но, насколько я понимаю в своем смирении, это не положение, которое следует доказать; доказать же следует то, что мой способ идей или мой способ достижения достоверности посредством идей,—ибо к этому ваша милость сводит его, т. е. к тому, что я полагаю достоверность в восприятии соответствия или несоответствия идей,—ведет к скептицизму (стр. 404—405).

...Ограниченное познание — это все-таки познание, а не скептицизм. Но допустим, что я действительно утверждал, что наше познание сравнительно очень ограничено; каким образом, взываю я к вашей милости, это доказывает, что положение «познание заключается в восприятии соответствия или несоответствия наших идей» ведет к скептицизму? Ибо именно это следовало доказать.

...Наконец, ваша милость утверждает, что, поскольку я говорю, что идея в душе не доказывает существования той вещи, идеей которой она является, то, следовательно, мы не можем познать при помощи наших чувств действительного существования какой-либо вещи, ибо мы познаем не иначе, как посредством воспринимаемого соответствия идей. Но если бы вы сообразовали рассмотреть ответ, который я там же даю скептикам, дело которых вы, кажется, здесь ведете с немалым рвением, то, осмелюсь полагать, вы обнаружили бы, что ошибочно принимаете одну вещь за другую, а именно идею, которая в результате предшествующего ощущения уже находится в душе, за фактически воспринимаемую в данное время идею, т. е. за действительное ощущение; и я полагаю, что после тех цитат, которые вы привели здесь из моей книги, мне нет необходимости доказывать, что это две разные вещи. Те две идеи, соответствие которых

в данный момент воспринимается и которые, таким образом, производят познание, суть идея действительного ощущения (что является действием, о котором я имею ясную и отчетливую идею) и идея действительного существования чего-то вне меня, что вызывает это ощущение.

...Мне хотелось бы, чтобы кто-нибудь прочел ваш пятый довод, а затем рассудил, кто из нас больше способствует скептицизму: я, который попытался и, как я полагаю, доказал достоверность, [достижимую] посредством наших чувств, или вы, ваша милость, который (по крайней мере по вашему мнению) разрушили эти доказательства, не представив нам вместо них никаких других (стр. 407—408).

[О СПОСОБНОСТИ МАТЕРИИ К МЫШЛЕНИЮ]

...Настаивают, далее, на том, что мы не в состоянии постигнуть, как материя может мыслить. Я допускаю это. Но заключать отсюда, что поэтому бог не мог дать материи способность мышления, значит утверждать, что всемогущество бога ограничено узкими пределами, потому что таков человеческий разум, и низводить бесконечную силу бога до размеров наших способностей (стр. 451).

Вы не можете постигнуть, каким образом материя может притягивать материю на каком-либо расстоянии, и тем более — на расстоянии 1 000 000 миль; ergo, бог не может дать ей такую силу. Вы не можете постигнуть, каким образом материя может ощущать, двигаться, воздействовать на нематериальное существо или приводиться им в движение; ergo, бог не может дать ей такие силы. Но это в действительности значит отрицать силу притяжения и обращение планет вокруг Солнца; превращать животных в простые машины без чувства и спонтанного движения и не признавать в человеке ни чувства, ни произвольного движения (стр. 453).

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1—55. М., 1958—1965.

* * *

3. Locke J. Works. Vol. I—X. L., 1801.
4. Locke J. An Early draft of Locke's essay together with excerpts from his Journals. Ed. by R. I. Aaron and J. Gibb. Oxford, 1936.
5. Locke J. Essays on the Law of Nature. Ed. by W. von Leyden. Oxford, 1954.

* * *

6. Локк Дж. Избранные философские произведения, в двух томах. М., 1960.

7. Локк Дж. Педагогические сочинения. М., 1939.

* * *

8. Аристотель. Никомахова этика. СПб., 1908.
9. «Антология мировой философии, в четырех томах». М., 1969—1972.
10. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963.
11. Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания. СПб., 1905.
12. Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом. М., 1937.
13. Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1966.
14. Быховский Б. Э. Джорж Беркли. М., 1970.
15. Виндельбанд В. История новой философии, т. 1. СПб., 1902.
16. Виноградов Н. Д. Философия Давида Юма, часть I.—«Ученые записки императорского Московского университета. Серия историко-филологическая. Выпуск тридцать пятый». М., 1905.

17. Гассенди П. Сочинения, в двух томах. М., 1966.
18. Герцен А. И. Избранные философские произведения, т. 1. М., 1948.
19. Гоббс Т. Избранные произведения, в двух томах. М., 1965.
20. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
21. Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями. Диоптрика, Метеоры, Геометрия. М., 1953.
22. Кант И. Сочинения, в шести томах, т. 4, ч. 1. М., 1965.
23. Кондильяк Э. Б. де. Трактат об ощущениях. М., 1935.
24. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. М.—Л., 1936.
25. Мамардашвили М. К. Некоторые вопросы исследования истории философии как истории познания.— «Вопросы философии», 1959, № 12.
26. Нарский И. С. Философия Джона Локка. М., 1960.
27. Нарский И. С. К вопросу об отражении свойств внешних объектов в ощущениях.— «Проблемы логики и теории познания». М., 1968.
28. Нарский И. С. К вопросу об особенностях материализма Локка.— «Философские науки», 1958, № 3.
29. Нарский И. С. Локк — «Философская энциклопедия», т. 3. М., 1964.
30. Нарский И. С. Философия Давида Юма. М., 1967.
31. Ньютон И. Оптика. М., 1954.
32. Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971.
33. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1969.
34. Пристли Д. Избранные сочинения. М., 1934.
35. Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. М., 1964.
36. Спиноза Б. Избранные произведения, в двух томах, т. 1. М., 1957.
37. Субботин А. Л. По следам «Нового Органона». — «Вопросы философии», 1970, № 9.
38. Субботин А. Л. Принципы гносеологии Локка.— «Вопросы философии», 1955, № 2.
39. Уёмов А. И. Онтологические предпосылки логики.— «Вопросы философии», 1969, № 1.

40. *Фалькенберг Р. Ф.* История новой философии от Николая Кузанского до нашего времени. М., 1910.
41. *Фишер К.* Реальная философия и ее век. СПб., 1870.
42. *Юм Д.* Сочинения, в двух томах. М., 1965—1966.

* * *

43. *Aaron R. I.* John Locke. Oxford, 1955.
44. *Anderson J. F.* Thomas Aquinas. An introduction to the metaphysics of St. Thomas Aquinas. Texts selected and translated. Chicago, 1953.
45. *Armstrong R. L.* Metaphysics and British empiricism. Lincoln, 1970.
46. *Ashcraft R.* Faith and Knowledge in Locke's Philosophy.—«John Locke: Problems and Perspectives». Ed. by J. W. Yolton. Cambridge, 1969.
47. *Ayer A. J.* Language, Truth and Logic. L., 1958.
48. *Berkeley G.* Works. Ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop, vol. 4. L., 1951.
49. *Bourne H. R. F.* The life of John Locke. L., 1876.
50. *Boyle R.* Works. L., 1772.
51. *Copleston F.* A History of Philosophy, vol. 5. L., 1959.
52. *Cranston M.* John Locke. N. Y., 1957.
53. *De Beer E. S.* Locke and English Liberalism.—«John Locke: Problems and Perspectives». Ed. by J. W. Yolton. Cambridge, 1969.
54. *Dunn J.* The political Thought of John Locke. Cambridge, 1969.
55. *Gibson J.* Locke's Theory of Knowledge and its historical relations. Cambridge, 1917.
56. *Harré R.* Matter and Method. L., 1964.
57. *Harrison J., Laslett P.* The Library of John Locke. Oxford, 1965.
58. *Kargon R. H.* Atomism in England from Harriot to Newton. Oxford, 1966.
59. *Koyré A.* Newtonian Studies. L., 1965.
60. *Lamprecht S. P.* Locke's attack upon innate ideas.—«The Philosophical Review», 1927, vol. XXXVI, N. 2.
61. *Macpherson C. B.* The Social Bearing of Locke's Political Theory. — «Locke and Berkeley». Ed. by C. B. Martin and D. M. Armstrong. N. Y., 1968.
62. *O'Connor D. J.* John Locke. Melbourne, 1952.

63. *Ogonowski L.* Spor o Locke'a w historiografii Współczesnej. — «Odrodzenie i Reformacja w Polsce». Warszawa, 1970, XV.

64. *Seliger M.* The Liberal Politics of John Locke. L., 1968.

65. *Smith N. K.* John Locke. Manchester, 1933.

66. *Thilly F. A.* History of Philosophy. N. Y., 1957,

67. *Warnock G. J.* Berkeley. Melbourne, 1953.

68. *Wisdom J. O.* The unconscions origin of Berkeley's philosophy. L., 1953.

69. *Yolton J.* John Locke and the way of ideas. Oxford, 1956.

70. *Yolton J.* Locke and the compass of human understanding. Cambridge, 1970.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аарон Р. 15, 21, 38, 76,
 77, 89, 91, 101, 103,
 104, 112, 117, 140, 157
 Айер А. 47, 177, 178
 Аристотель (Стагирит)
 22, 158, 159
 Армстронг Р. 32, 153
 Асмус В. Ф. 134, 144
- Баллокар Д. 30
 Беркли Д. 17, 79, 82,
 84, 107, 111, 112, 115,
 125—128, 147, 177—
 180
 Бернье Ф. 25
 Бойль Р. 11, 12, 25, 85,
 88, 89, 91, 106, 108—
 110
 Боргош Ю. 31
 Быховский Б. Э. 112
 Бэкон Ф. 18, 19, 24, 27
- Вильгельм Оранский 14
 Виндельбанд В. 52, 53,
 83
 Виноградов Н. Д. 124
 Вышоватый А. 172
- Галилей Г. 7, 18, 19,
 85—87, 111
 Гартли Д. 178, 179
 Гассенди П. 11, 14, 24,
 25, 27, 59, 91, 161
 Гельвеций К. А. 182
 Герцен А. И. 122
- Гибсон Д. 144
 Гоббс Т. 10, 18, 24, 25,
 27, 42, 86, 87, 89—
 91, 111, 123, 124, 160,
 163—165, 169
 Гольбах П. А. 182
 Гудмен Н. 98
 Гюйгенс Х. 19
- Дан Д. 181
 Декарт Р. 11, 14, 17—
 19, 24—26, 30, 32, 33,
 35, 38, 57, 59, 67, 85—
 87, 89—91, 111, 131,
 132, 135, 143, 149,
 151—155
 Демокрит 19, 86, 90
 Дидро Д. 182
- Иолтон Д. 45, 61,
 102—105, 110, 148
- Кант И. 83—85, 107,
 108, 122, 140, 141
 Каргон Р. 151
 Карл I 7, 9
 Карпентер Р. 30
 Керолл В. 42, 43
 Коллинз А. 16, 21
 Кондильяк Э. 54, 55
 Коплестон Ф. 175
 Котс 92
 Кренстон М. 15
 Кромвель О. 8, 9

- Кузнецов Б. Г. 60
Кэворт Р. 26
- Лампрехт С. 22, 154
Лейбниц Г. В. 17, 18,
25, 30, 35, 57—59, 74,
75, 79, 92
Ленин В. И. 99, 175
Ли Г. 147
Лоувэ Р. 11
- Магнус А. 89
Макферсон К. 167
Мальбранш Н. 26, 62
Мамардашвили М. К. 59
Маркс К. 10, 26, 27,
129, 175, 181, 182
Мах Э. 178
Мерсени М. 151
Молине Ж. 63, 64
Мор Г. 26, 30—33, 35
- Нарский И. С. 36, 98,
118, 128, 172
Небис Т. 30
Норрис Д. 26, 62
Ньютон И. 11, 14, 19,
25, 79, 85, 90—93, 96,
98, 106, 146, 180
- Огоновский Л. 160
Ойзерман Т. И. 59, 156
О'Коннор Д. 176, 177
- Павлов И. Л. 97
Платон 19, 26
Попхэм А. 8
Пристли Д. 178, 179
- Рассел Б. 180
Рикардо Д. 129
- Селигер М. 166
Серджент Д. 131, 147—
149, 153
Сиднхэм Т. 11
Смит А. 129
Смит Н. 144
Соколов В. В. 42, 153,
164
Спиноза Б. 18, 40—42,
85, 151—155, 164, 166
Стиллинфлит Ворчестер-
ский (Вустерский) Э.
16, 41, 46, 92, 130,
131, 146, 147, 150
Субботин А. Л. 23, 128
- Тилли Ф. 175
Террел Д. 158
Толланд Д. 16, 178
- Уемов А. И. 75
Уилкинс Д. 11
Уисдом Д. 180
Уорнок Д. 48
- Фалькенберг Р. 52, 53
Филмер Р. 15, 160, 169
Фишер К. 64
Фома Аквинский 23, 31,
32, 35, 89, 159
- Шефтсбери А. Э. К. 11,
13
- Эдвардс 172
Энгельс Ф. 15, 58, 81,
126, 174, 175
Эпикур 90, 175
- Юм Д. 61, 107, 108,
122, 136
Яков II 14

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Глава I.</i> ЖИЗНЬ ЛОККА И ЕГО СОЧИНЕНИЯ	7
<i>Глава II.</i> КРИТИКА ТЕОРИИ ВРОЖДЕННЫХ ИДЕЙ	19
<i>Глава III.</i> ОСОБЕННОСТИ МАТЕРИАЛИЗМА ЛОККА	38
<i>Глава IV.</i> СЕНСУАЛИЗМ ЛОККА: ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЗНАНИЙ ИЗ ОЩУЩЕНИЙ И РЕФЛЕКСИИ	49
<i>Глава V.</i> ТЕОРИЯ ПЕРВИЧНЫХ И ВТОРИЧНЫХ КАЧЕСТВ	82
<i>Глава VI.</i> ТЕОРИЯ ОБРАЗОВАНИЯ АБСТРАКЦИИ	114
<i>Глава VII.</i> УЧЕНИЕ ОБ ИСТИНЕ И ВИДАХ ЗНАНИЯ	130
<i>Глава VIII.</i> УЧЕНИЕ ЛОККА ОБ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ	156
<i>Глава IX.</i> ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ ЛОККА	174
Приложение. ИЗ ЧЕРНОВЫХ НАБРОСКОВ, ЖУРНАЛОВ И ПИСЕМ	183
Литература	198
Указатель имен	202

Заиченко Г. А.

З-17 **Джон Локк. М., «Мысль», 1973.**
206 с. (Мыслители прошлого).

В книге дается анализ философских воззрений английского философа-материалиста XVII в. Джона Локка. Особое внимание автор уделяет теоретико-познавательным взглядам мыслителя, оказавшим наиболее глубокое влияние на последующее развитие материализма. В работе вскрываются непоследовательность, противоречивость отдельных положений Локка о происхождении человеческих знаний, о первичных и вторичных качествах, об образовании абстракций и т. д.

В книге дается также оценка социологических воззрений Локка.

З $\frac{0151-147}{004(01)-73}$ 21-73

1Ф

*Заиченко,
Георгий Антонович*

ДЖОН ЛОКК

Редактор А. В. М а м о н т о в
Младший редактор И. Т а н а н а
Оформление художника В. А. Н о с к о в а
Художественный редактор С. М. П о л е с и ц к а я
Технический редактор Л. В. Б а р ы ш е в а
Корректор Л. Ф. К и р и л и н а

Сдано в набор 26 октября 1972 г. Подписано в печать 7 июня 1973 г.
Формат бумаги 70×90¹/₃₂, № 2. Усл. печатных листов 7,6. Учетно-из-
дательских листов 7,59. Тираж 40000 экз. А, 03797. Заказ № 11692.
Цена 22 коп.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.

**В 1973—1974 гг.
В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «МЫСЛЬ»
ВЫЙДУТ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ
ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ:**

Дешан М. Л. Истина, или Истинная система. 1973, 33 л. (Философское наследие), 2 р. 35 к.

Дешан Мари-Леже (1716—1774) — один из тех талантливых, но малоизвестных философов XVIII в., смелые идеи которых зачастую не могли прорваться сквозь заслоны церковной цензуры. Наиболее глубокое произведение Дешана «Истина, или Истинная система» долгое время оставалось неопубликованным.

Система философии Дешана, созданная под влиянием философии Спинозы, содержит ряд диалектических идей, сходных с теми, которые были впоследствии развиты Гегелем. Многие исследователи философии Дешана называют его прямым предшественником Гегеля. В книге Дешана изложены его социально-политические и этические взгляды в виде утопической концепции общественного устройства.

В 1963 г. книга Дешана была частично опубликована в Швейцарии. В Советском Союзе еще в 1931 г. началась публикация полного перевода работы Дешана, выполненного Е. Зайцевой. Но это издание не было завершено.

Мандевиль Б. Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — благо для общества. 1974, 23 л. (Философское наследие), 1 р. 70 к.

Бернард Мандевиль (1670—1733) вошел в историю западноевропейской философии и литературы как яркий и оригинальный мыслитель, остроумный писатель, тонкий психолог и моралист. В своем произведении «Басня о пчелах», опубликованном в 1714 г. в Лондоне, Мандевиль сатирически изобразил под видом пчелиного улья порядки и нравы современного ему буржуазного общества. Он доказывал, что в этом обществе пороки неизбежны.

По словам К. Маркса, Мандевиль был «бесконечно смелее и честнее проникнутых филистерским духом апологетов буржуазного общества». Эта высокая и заслуженная оценка свидетельствует о том, что Бернард Мандевиль и его «Басня о пчелах» по праву принадлежат прогрессивному философскому и культурному наследию человечества.

Настоящее издание является первым переводом на русский язык произведения Мандевиля.

Нарский И. С. Юм. 1974, 8 л. (Мыслители прошлого), 25 коп.

Теоретическая деятельность Давида Юма была чрезвычайно многогранна. Он получил широкую известность как философ и психолог, историк и экономист, автор работ по религиоведению и эстетических эссе. Все эти аспекты деятельности Юма анализируются в книге И. С. Нарского.

Подвергая принципиальной критике юмовскую агностическую теорию познания, идеи которой оказали значительное влияние на современную буржуазную философию (в особенности неопозитивизм), автор в то же время отмечает и ряд положительных моментов в наследии Юма: его критику религии, научный подход к решению некоторых экономических проблем (получивший высокую оценку К. Маркса) и т. д.

В качестве приложения к книге дается никогда прежде не публиковавшееся на русском языке предисловие Юма к его «Истории Англии», в котором он резко выступил против церковников.

Субботин А. Л. Фрэнсис Бэкон. 1974, 8 л. (Мыслители прошлого), 25 коп.

Это книга о жизни и взглядах знаменитого английского мыслителя начала XVII в., родоначальника материализма нового времени. В ней показывается роль созданной Бэконом программы «Великого Восстановления Наук» — новаторского для того времени философского осмысления сущности науки, ее целей и значения в жизни человечества. Автор анализирует главные философские трактаты Бэкона.

В приложении впервые дается в переводе с латинского работа Бэкона «Введение в естественную и экспериментальную историю».