И далее:

.хотел бы, как братья, погибнуть в бою.

Абу Фирас аль Хамдани (X в.), [1. II. С. 205—207].

[14] См.: *Грязневич П. А.* Указ. соч. С. 119.

[15] См.: Там же. С. 150.

[16] Прежде в поэзии этого или не было, или, по крайней мере, не зафиксировано, что, возможно, связано с фальсификацией доисламского наследия, обработанного и записанного уже в VIII—X вв., — известны вставки в стихи древних явно более позднего, «исламского» происхождения.

[17] Цит. по: *Х. аль-Фахури.* Указ. соч. С. 184.

[18] См.: Там же. С. 208—209, 210—217.

[19] Ой, горе мне! Что станется со мной,
Когда она проснется нехмельной?
Меня убьет, подумал, гневный взгляд,
И наскоро поправил ей наряд.
Но поясок — ведь надо ж быть ослом! —
Я завязал, увы, не тем узлом.

Абу Нувас [1. II. С. 153].

Он меня опорочить стремился своими стихами,
Но такие, как я, расправляются круто с врагами.
Кто в мишень для насмешек меня превратить захотел —
Превратился в мишень для моих поэтических стрел.
Мы сломили его нападеньем нежданным и скорым.
Словно стая волков, возглавляемых волком матерым.
И вскипело сраженье, как в море вскипает волна,
И с кичливым врагом мы в тот день расплатились сполна,
То идя напролом, то маня его бегством обманным,
Чтоб внезапным опять на него налететь ураганом.

Джарир (VII—VIII вв.), [1, II. С. 99].

Вот как выглядит, например, встреча поэта с волком:

Был гостем у меня голодный волк поджарый,
Быть может, молодой, быть может, очень старый.
Как тонкое копье, маячил он во мраке,
А ближе подойдя, подобен стал собаке.
Я поделился с ним едой своею скудной,
Верблюды прилегли, устав с дороги трудной.
Поблескивал песок. Пустыня чуть вздыхала
И в нежном блеске звезд со мною отдыхала.

Аль-Фараздак [1. II. С. 94].

Возможно, поэту действительно в пути встретился волк. Однако по тому, как рисуется встреча, как-то в это не верится.

О РОЛИ ГНОСЕОЛОГИИ В УЧЕНИИ Ф. БЭКОНА И СУДЬБАХ ЭМПИРИЗМА (приглашение к дискуссии)

С. П. Липовой

Два обстоятельства делают исследование гносеологии Ф. Бэкона актуальным.

Во-первых, повышение теоретического уровня историко-философских исследований требует усиления внимания к значению

и содержанию важнейших понятий историко-философской науки. Понятие эмпиризма вместе с понятием рационализма являются как раз такими понятиями в отношении классической буржуазной философии [1]. Практически никакое современное исследование философии Нового времени не обходится без отнесения предмета исследования к одному из двух основных ее течений — эмпиризму или рационализму. В этих условиях, на наш взгляд, требуется специальный логико-фактологический анализ по уточнению как теоретической природы этих понятий, так и тех групп фактов, которые этими понятиями охватываются. Особенно актуальным становится такой анализ в отношении понятия «эмпиризм». Дело в том, что в историко-философской науке по-новому ставится вопрос, как различать понятия «эмпиризм» и «сенсуализм» и как данные понятия соотносятся друг с другом. «В этом контексте, — отмечает В. В. Соколов, — хочется обратить внимание на то, что в европейском философском языке латинский и греческий термины„сенсуализм" и „эмпиризм" употребляются едва ли не как синонимы. Но, *по-видимому* (курсив мой. — *С. Л.*), следует все же различать гносеологические явления, обозначаемые этими терминами» [2] Другой историк философии, Ю. П. Михаленко, поступает как раз наоборот. Хотя он и не высказывает своего мнения о соотношении этих понятий, но в оценке явлений новоевропейской философии явно использует их как синонимы. «В теории познания материалист Бэкон выступает как эмпирик. На материалистической почве эмпиризм, или *сенсуализм* (курсив мой. — *С. Л.*), разрабатывается далее. Гоббсом и в особенности Локком» [3]

Положение о том, что Ф. Бэкон был основоположником новоевропейского эмпиризма, является общепризнанным в советской историко-философской литературе. Поэтому реконструкция его гносеологической позиции поможет уточнить, какие именно гносеологические факты действительно относятся к течению, которое в литературе теперь обозначают термином «эмпиризм». Особенно ценным мы считаем то, что при этом данное гносеологическое явление будет взято в его зародыше, в его исходной форме по отношению ко всему течению новоевропейского эмпиризма.

Во-вторых, хотя в советской историко-философской науке учение Ф. Бэкона исследуется давно и плодотворно [4], именно успехи в изучении его взглядов порождают новые вопросы. Некоторые из них мы предлагаем к обсуждению и надеемся наметить приемлемые средства их разрешения.

Важнейшим в контексте нашей темы является вопрос о том, какие части учения Ф. Бэкона и какие его идеи нужно относить к гносеологии. Поясним, что мы имеем в виду. В крупнейших современных советских исследованиях философии Бэкона мало говорится о нем как о гносеологе. Речь ведется преимущественно о том, что этот мыслитель разработал, по определению В. Ф. Асмуса, «новый философский взгляд на науку, на ее задачи и методы,

на ее место и значение в жизни общества» [5] «Постановка проблемы нового метода науки ставила его (Ф. Бэкона. — *С. Л.*) в ряды родоначальников новой философии», — пишет К. С. Бакрадзе [6] Итак, Ф. Бэкон рассматривается прежде всего как методолог науки.

Эти выводы советских ученых совершенно точно отражают тот факт, что методология науки входит в качестве важнейшей части в учение Бэкона. Но если поставить вопрос, в каком смысле Бэкон был гносеологом, то без дополнительных разъяснений получается, что именно в качестве *методолога* науки он и есть гносеолог. И тогда оказывается, что гносеология у Бэкона неявно сводится к его учению о методе, так что «вопрос о методе познания» и есть «огромной гносеологической важности вопрос» [7] Это положение кажется нам бесспорным, но далеко не исчерпывающим применительно к гносеологическим идеям Бэкона. И если последние не разъясняются особо и в их полноте, то объективно возникает тенденция сводить теорию познания Бэкона прежде всего к новому учению о методе науки. Эта тенденция обнаруживается и в структуре работ, посвященных философии Бэкона. Там проблемы гносеологии в учении Бэкона в особые разделы или подразделы не выделяются. Да и сами термины «теория познания», «гносеология» используются для характеристики учения Бэкона очень редко [8] В структуре этих работ выделяются, как правило, разделы, специально посвященные критике Бэконом схоластики, описанию им «заблуждений» (учение об «идолах»), учение об эксперименте и индукции. Выделение таких разделов не только правомерно, но и верно отражает тематику и содержание основных работ Бэкона, прежде всего «Великого восстановления наук», в том числе и «Нового Органона».

Но точность, глубина, всесторонность и скрупулезная детальность описания этих сторон учения Бэкона, достигнутые совокупными усилиями советских историков философии, выдвигают вопрос: правомерно ли на равных основаниях отнести к методологии науки все те проблемы, которые обычно выделяют как составные элементы критической и позитивной частей учения Бэкона о методе? Например, в литературе в строгом соответствии с текстами Бэкона отмечается, что свое учение о методе он начинает с радикальной критики всего предшествующего и современного ему знания. Но этот факт, опять-таки бесспорный, порождает следующую проблему. Чтобы занять столь радикальную критическую позицию по отношению ко всему без исключения предшествующему и современному знанию, нужно было, конечно, иметь прежде всего огромные мужество и смелость. Однако, чтобы позиция действительно была прочной, а критика серьезной, одного этого недостаточно. Мыслитель должен был ощущать также и всю полноту ответственности за свои радикально-критические, в отношении предшествующего знания, подходы и оценки. В частности, перед Бэконом не мог не стоять вопрос: почему все человечество за сотни лет своей

жизни (до него) только ошибалось, а он один увидел истину всех наук? Во всяком случае, Бэкон ставил такой вопрос. Об этом со всей ясностью говорит «Предисловие» к «Новому Органону». Одна из главных мыслей «Предисловия» — объяснить, почему все предшествующее знание было, как считает Бэкон, не знанием, а заблуждением. Ответ таков: потому, что оно было продуктом «прирожденного и самопроизвольного движения ума» [9]

На наш взгляд, здесь дана не просто критика, *обличение* предшествующего знания, а выдвинута позитивная идея. Конечно, в постулате Бэкона содержится и критика. Но за что критикуется предшествующее знание? Оно критикуется не за недостаток метода; главное, что констатирует Бэкон: оно не содержало в себе знания о том, как осуществляется человеческое познание *вообще*. А значит, предшествующее знание было, как правило, заблуждением и только случайно открытием истины, потому что оно не имело в себе понимания условий своего собственного происхождения. Уяснение этой особенности бэконовской мысли позволяет увидеть, что Бэкон не просто критикует предшествующую науку, и, кстати, критикует ее главным образом не за недостатки метода. В действительности Бэкон выясняет прежде всего коренное условие возникновения знания вообще. И это выяснение показывает, что весь характер предшествующего знания, включая особенности его метода, необходимо вырастает *из недостатка знания о знании*. Таким образом, новизна идеи Бэкона состоит, во-первых, в том, что он не просто критикует знание, *исходя из фактов* его неэффективности, ложности, слабости его метода и пр. Бэкон охватывает все существующее до него человеческое знание разом и *объясняет* всю массу его фактических недостатков и достоинств указанием на одну, с его точки зрения, главную причину — безотчетность осуществления познавательных действий. Во-вторых, и это очень важно, недостатки предшествующего знания объясняются не злым умыслом, не недостатком усердия, проницательности и прочими слабостями *отдельных* людей, причем слабостями, зависящими от их произвола. Нет, главная причина всего — это характер тех познавательных способностей, посредством которых человек единственно только и может иметь знание. Они и приводят к заблуждениям. Открытие механизма действия этих способностей позволяет Бэкону указать на существенные недостатки предшествующего знания (в том числе со стороны его метода), а также сделать вывод о том, каким должен быть новый метод.

Отсюда, на наш взгляд, ясно, что в составе того обширного и сложно дифференцированного учения, которое обычно выделяется в философии Бэкона под общим названием учения о методе, необходимо очертить такой круг идей, которые собственно методологическими называть нецелесообразно. Ибо эти идеи не являются в собственном смысле описанием приемов и правил, которыми необходимо руководствоваться в процессе познания для

успешного продвижения к цели. Наоборот, речь идет о круге идей, объясняющих саму возможность познавания, позволяющих выявить и описать те способности людей, действие которых *может* приводить, но отнюдь *не обязательно приводит* к знанию истины. Больше того, как мы увидим дальше, Бэкон установил, что действие этих способностей, как правило, приводит к иллюзиям, заблуждениям и пр. Таким образом, данный круг идей объединяет знание о всеобщих и необходимых условиях как истинного знания, так и заблуждения. Речь идет, стало быть, о *гносеологических идеях*. Гносеологические идеи Бэкона являются базисными, логически исходными для построения его учения о методе. Поэтому, на наш взгляд, очень важно выявить круг таких идей, установить их характер, определить, в чем их принципиальная новизна, каково их отношение к предшествующей традиции, как и почему они *задавали направление* дальнейшему развитию гносеологии новоевропейского эмпиризма.

К гносеологии Ф. Бэкона, на наш взгляд, необходимо относить прежде всего его учение об «идолах» (или «призраках») ума, затем учение о двух ступенях познания — чувствах и разуме и, наконец, учение о душе человека. Мы только перечислили темы размышлений Бэкона, имеющие непосредственное отношение к выяснению всеобщих и необходимых условий познания, но не претендуем на то, чтобы указать логическое соотношение данных учений.

Учение об «идолах» мы ставим на первое место потому, что в нем Бэкон выдвинул самые оригинальные гносеологические идеи. В чем их суть, оригинальность и почему их надо считать именно гносеологическими?

В советской историко-философской литературе учение Бэкона об «идолах» изучено очень тщательно [10] Особенно детально описано это учение в монографии Ю. П. Михаленко [11] Общим у всех исследователей в отношении «идолов» является то мнение, что «идолы» — препятствия познанию, специфические заблуждения человеческого ума. Бэкон разработал свое учение, чтобы зафиксировать эти «заблуждения», а затем очистить от них ум. Очищение ума от «идолов» — необходимое предварительное условие для того, чтобы можно было начать применять новый метод. «Предварительная задача знания — искоренить все заблуждения: как чувств, так и ума, как благоприобретенные, так и прирожденные» [12]. «Бэкон ставил задачу изучения „призраков" человеческого ума, чтобы *освободить его от них* (курсив мой. — *С. Л.*) и расчистить путь к познанию истины» [13] Оригинальность бэконовского учения об «идолах» исследователи единодушно видят в двух моментах. Во-первых, говорят о широте охвата «заблуждений» и детальности их описания, чего не было ни у кого из предшественников Бэкона. А во-вторых, констатируют, что Бэкон раскрыл специфику этих «заблуждений». Она состоит в том, что «заблуждения» проистекают из глубинной природы человеческих чувств и ума. «Эти слабости ведут не к каким-то случайным

просчетам и ложным шагам, а к неизбежно возникающим заблуждениям, преодолеть которые можно только тогда, когда мы хорошо разберемся в механизме самой человеческой природы», — отмечает И. С. Нарский [14] А. Л. Субботин пишет, что проблема «идолов» у Бэкона — это проблема «ложных обманчивых образов, возникающих в человеческом уме в силу его внутренней к тому предрасположенности» [15]

Такая характеристика «заблуждений» подтверждается как прямыми заявлениями Бэкона, так и его делением всех «идолов» на два больших рода: врожденные и приобретенные. Сама характеристика врожденности предполагает их глубокую укорененность в способностях человека. Напомним, что Бэкон выделял всего четыре вида «идолов»: рода, пещеры, рынка и театра. От последнего «типа идолов — пишет Бэкон, — можно избавиться и отказаться. Идолы же остальных видов всецело господствуют над умом и *не могут быть полностью удалены из него* (курсив мой. — *С. Л.*)» [16] Сюда необходимо добавить и характеристику Бэконом чувств, от которых происходят, по его словам, «в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума» [17] Эта характеристика состоит в том, что «свидетельство и осведомление чувств *всегда покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира* (курсив мой. — *С. Л.*); и весьма ошибочно утверждение, что чувство есть мера вещей» [18]

На наш взгляд, совершенно очевидно, что исследователь философии Бэкона встречает здесь, в данном «пункте» учения об «идолах», два исключающих друг друга положения:

1) существуют врожденные «идолы», искоренить которые невозможно [19]; в афоризмах 38, 41 и 42 первой части «Нового Органона» ясно выражена мысль, что действие «идолов» неустранимо;

2) «идолы» подавляются и изгоняются [20]

Как же согласуются исключающие друг друга положения? В литературе эта проблема не формулируется. Но исследователи чувствуют здесь затруднение и разрешают его следующим образом. Приводится, как правило, большое количество заявлений Бэкона, в которых он отвергает скептицизм и утверждает, что, несмотря ни на какие препятствия, познание истины возможно. Но возникает вопрос, почему и как оно возможно, если есть неустранимые препятствия ему? Ответ чаще всего сводится к мысли, что искоренение «идолов» достигается самим указанием на них. Очевидно, имеется в виду следующее: когда человек знает опасное место, он его обходит. Но в случае познания и его «идолов», как мы видели, Бэкон никаких иллюзий не питает: врожденные «идолы», полагает он, искоренить «вовсе невозможно» [21]

Как разрешить эту трудность? Думаем, есть только один путь. Нам представляется бесспорным, что для Бэкона недостаточность чувств и «идолы» ума суть неотъемлемые свойства познавательных способностей человека. И ставить задачу удалить

«идолы» совсем — все равно, что поставить задачу ликвидировать и чувства, и ум. Отсюда видно, что учением о недостаточности чувств и об «идолах» ума Бэкон выдвинул следующую гносеологическую идею, которую справедливо считать перспективной для последующего развития философии. Процесс познания осуществляется в особых (как сказали бы мы теперь, субъективных) формах. Они всегда дают предмет не сам по себе, а по отношению к человеку («по аналогии человека, а не по аналогии мира»). Оригинальность учения Бэкона об «идолах» правомерно видеть главным образом в том, что он констатировал неустранимость субъективных форм («видений»), в которых и через которые человек безотчетно отражает внешний мир, как природный, так и общественный.

Отсюда следует, что высказывания Бэкона об удалении «идолов» нельзя понимать буквально. Но особенно их нельзя толковать так, что *сначала* разум очищается и только после выполнения этого условия, уже на базе «чистого» разума, начинается познание истины при помощи нового метода. «Истина все же скорее возникает из заблуждения, чем из неясности» — писал Бэкон [22] Кажется, нельзя яснее выразить ту предпосылку, которая лежит в основе всякого познания. Бэкон считал: если с «идолами» и можно как-то справиться, то *исключительно при помощи нового метода.* Поэтому вряд ли можно принять толкование, согласно которому, по Бэкону, «предварительная задача знания — искоренить все заблуждения» [23] или что «устранение препятствий к познанию со стороны этих „призраков" необходимо для успешного применения индукции» [24]. Дело как раз в том и состоит, что *до и без* нового метода искоренить «идолы» абсолютно невозможно.

В отношении познания природы роль учения об «идолах» правомерно считать чисто пропедевтической, т. е. подготовительной. Это учение:

1) разъясняет, что́ есть познание (точнее, связь человека с миром) как неконтролируемый и безотчетный процесс. Оно представляет собой скопление «идолов» («видений»);

2) требует не принимать самопроизвольное и безотчетное отражение мира за истинное знание; рекомендуется на этом этапе скептическое воздержание от суждений о вещах. «И если уж говорить правду, то учение об идолах невозможно превратить в науку и единственным средством против их пагубного воздействия на ум является некая благоразумная мудрость» [25];

3) формирует ясное понимание того, что познание должно быть направлено прежде всего на природу (ибо именно там существуют предметы, независимые от человека) и что познавательные способности человека должны быть оснащены специальными орудиями. Эти орудия — эксперимент (для чувств) и новая индукция (для ума).

Преимущество предложенной оценки учения Бэкона об «идолах» мы видим в следующем. Во-первых, она разрешает противо-

речие, состоящее в том, что Бэкон и требовал удалять «идолы» из ума и в то же время неоднократно заявлял об их неискоренимости. Во-вторых, облегчается установление связи гносеологии Бэкона с предшествующей философской традицией скептицизма и с распространенным в его время скептическим умонастроением. По нашему мнению, Бэкон поистине гениально использует само недоверие к познавательным способностям человека для обоснования возможности познания истины. В-третьих, предлагаемая нами оценка позволяет увидеть историко-философское значение античного и возрожденческого скептицизма. За сотни лет развития он настолько обосновал положение о субъективности форм знания, что данное положение стало исходным пунктом в развитии материалистической линии западной философии и гносеологии.

Установление того факта, что исходными условиями познания являются искаженные образы мира, выдвигает вопрос: а каким способом человеческие «видения» («идолы») мира могут быть превращены в истинное знание вещей самих по себе? Здесь мы подошли к центральной части гносеологии Бэкона, к его учению о чувствах как «осведомлении» о мире и к учению об исправлении этих «осведомлений». Данную часть гносеологического учения Бэкона можно резюмировать в следующих пунктах.

1. Знание о существовании сотворенных вещей (т. е. предметов природы) поступает к человеку через чувства и только через них.

В чем историко-философская суть этого положения?

В теоретическом отношении данное положение есть точка связи, преемственности позиции Ф. Бэкона с исторически предшествующей философской позицией сенсуализма. Что касается ближайшей исторической связи, то Бэкон признает здесь авторитет своего учителя, итальянского философа эпохи Ренессанса Б. Телезио (1509—1588).

2. Но именно потому, что «осведомление» о вещах человек получает через *свои* чувства, вещи выступают перед ним не такими, каковы они сами по себе. Значит, чувственным данным самим по себе доверять нельзя. Как уже указывалось, «*свидетельство и осведомление чувств всегда покоятся на аналогии человека* (курсив мой. — *С. Л.*), а не на аналогии мира» [26]

Опять-таки возникает вопрос: в чем историко-философский смысл положения о невозможности доверять чувственным данным самим по себе? Оно представляет собой, что вполне ясно, точку теоретического роста сенсуалистической позиции, пункт, в котором сенсуализм как объяснение возможности познания выходит за свои собственные пределы. Действительно, сенсуалист Б. Телезио — авторитет для Ф. Бэкона — полностью доверял свидетельствам чувств [27] Бэкон же признает, что только чувства свидетельствуют о вещах, но в то же время он считает, что чувствам доверять нельзя. Причем Бэкон не случайно обронил фразу, а сформулировал, и неоднократно, положение, которое выглядит как гносеологический закон: осведомление о вещах поступает

через чувства, но чувства *всегда искажают* вещи. По ходу дела отметим два факта, которые должны заинтересовать всякого историка философии, стремящегося установить закономерности ее развития. Во-первых, очевидно, что развитие позиции сенсуализма происходит за счет усвоения альтернативной ему точки зрения — недоверия к чувственным данным (скептицизм). Во-вторых, ведущим здесь все-таки остается сенсуализм. Это он усваивает критику альтернативной позиции (т. е. скептицизма) и модифицирует себя с ее учетом.

3. В результате появляется проблема: с помощью чего можно устранить искажения, возникающие в восприятии вещей из-за чувств? Ответ, который дал на этот вопрос Ф. Бэкон, известен сейчас каждому, кто занимается историей философии. Но значение этого ответа в историко-философской науке, на наш взгляд, оценивается не совсем точно. Бэкон отвечает так: *хорошо продуманные и правильно поставленные опыты* — вот что может для чувства «его несостоятельности дать замену, его уклонениям — исправление» [28] Но почему такие опыты могут дать «исправление» чувствам? Ответ прост: потому, что в таких опытах предмет сталкивается с предметом, а не предмет с человеком. В результате человек «видит» взаимодействие природы с собою самой, а не только и не просто с человеком. Образно говоря, он «слышит» природу саму по себе, как бы ее монолог. «Ведь именно та философия является настоящей, которая самым тщательнейшим и верным образом передает слова самого мира и сама как бы написана под его диктовку» [29]

Таким образом, источником истинного знания о природе у Ф. Бэкона в буквальном смысле может быть только правильно организованный опыт, т. е. эксперимент. Устранение данного феномена из контакта человека с миром делает невозможным познание мира самого по себе. Это возвратило бы знание к тому плачевному состоянию, в котором оно пребывало до Бэкона — к состоянию споров, разногласий и вообще невежества в отношении природы. Устранение *понятия* данного феномена из учения о познании (гносеологии) возвращает это учение или на позицию сенсуализма, или на позицию скептицизма. Именно потому, что гносеология Бэкона выдвигает понятие эксперимента как объяснение возможности исправить уклонение чувств, она представляет собой начало нового этапа в развитии учения о познании. И потому ей совершенно правомерно присваивается новое имя — эмпиризм, которое достаточно адекватно выражает существо бэконовской позиции.

Для более полного уяснения сущности нового сенсуализма, т. е. эмпиризма, необходимо детальнее рассмотреть значение и роль эксперимента в философии Ф. Бэкона. Роль эта достаточно явно обнаруживается как *двоякая*. С одной стороны, эксперимент выступает как примета новых веяний в жизни общества конца XVI—начала XVII в. Это такое явление жизни, которое реально демонстрирует свое превосходство в познании тайн природы по

сравнению со схоластикой. Эксперимент, так сказать, непосредственно «вступает» в философские сочинения Ф. Бэкона и других философов из самой жизни. Значит, превосходство эксперимента утверждается благодаря тем результатам, которые он дает. И потому чаще всего в ткани философских рассуждений превосходство эксперимента выступает как само собой разумеющееся. По поводу эксперимента затем развиваются взгляды о том, каким он должен быть и почему, какие эксперименты нужно проводить в одних науках и какие в других, как их подготавливать, как обрабатывать их результаты и т. д. Вот это и есть учение о методах научного познания природы, учение, которое в явной форме имеется у Бэкона, и в историко-философской литературе его довольно часто называют методологией Ф. Бэкона.

Но, с другой стороны, в рамках исполняемой им «методологической» роли эксперимент у Бэкона получает и другое значение. А именно, он обосновывается также еще и теоретически, т. е. утверждается как средство познания не на основе того простого факта, что он уже существует и дает хорошие плоды. Бэкон дает эксперименту теоретическое обоснование, т. е. выводит необходимость существования такого познавательного действия, как эксперимент, из некоторого более общего представления о знании. Суть дела мы видим в том, что необходимость эксперимента выводится здесь чисто логически из принятого Бэконом общего взгляда на знание. Так что если бы даже реально никто никогда не поставил ни одного эксперимента, после теоретического доказательства это действие нужно было бы начать осуществлять, если мы хотим достичь знания. А общий взгляд на знание Бэкон развивает как представление об исходных условиях и о целях знания. Исходные условия (в самом общем виде) — это «идолы», т. е. мир в формах свойств человека (мир по аналогии человека). Цель знания — увеличить силу и могущество человека, дав ему в руки знание о вещах самих по себе. «Но за различием в устремлениях следует и различие в действиях, — писал Бэкон. — Там (в схоластической логике. — *С. Л.*) рассуждениями побеждают и подчиняют себе противника, *здесь — делом природу* (курсив мой. — *С. Л.*)» [30]

Таким образом, эксперимент как познавательное действие необходим независимо от того, существует он или нет, если мы хотим познавать природу в целях ее подчинения. Мы хотим воздействовать на природу, поэтому и познавать ее должны в действии. Таково гносеологическое обоснование эксперимента. Оно еще раз подтверждает, что методология Бэкона выводится из его гносеологии.

Однако все, что сказано о двоякой роли эксперимента у Бэкона до сих пор, в какой-то мере может быть отнесено к любому философу и ученому XVII в. Конечно, величие и гениальность Бэкона проявляются и здесь и состоят они в том, что он одним из первых предложил учение об эксперименте, причем дал его в логически стройной и эмоционально страстной форме. Осо-

бенно настойчиво проводилась мысль о необходимости эксперимента в связи с задачей подчинения природы человеку. Это и значит, что Бэкон выступил идеологом развивающегося опытного естествознания.

Что же касается принципиальной новизны, то, по нашему мнению, уже в утверждении той функции эксперимента, которая делает его средством устранения «несостоятельности» и «уклонения» чувств, т. е. средством «снятия» субъективной формы с исходных условий знания, Ф. Бэкон выступает как истинный новатор в гносеологии, как *изобретатель новой «гносеологемы»*.

В историко-философской литературе роль эксперимента у Бэкона понимается, на наш взгляд, несколько упрощенно. Например, в том духе, что чувства слабы, не все видят и замечают, и эксперимент как бы срывает с природы покров, ненаблюдаемое делает наблюдаемым [31] Так, в монографии Ю. П. Михаленко дан подробный анализ проблемы чувственного познания у Бэкона [32] Здесь собраны все значительные высказывания мыслителя о том, что «возможные заблуждения чувств не создают принципиальных трудностей для познания» [33] Совершенно верно подчеркивается, что эти «заблуждения» устраняются, по мысли Бэкона, экспериментом и его рациональным анализом (истинной индукцией). Вместе с тем, на наш взгляд, автор переоценивает те слова Бэкона, что недостаточность чувств устраняется экспериментами, которые способны «объекты, недоступные нашим органам чувств, сводить к чувственно воспринимаемым объектам» [34] Ведь, согласно самому Бэкону, недостаток чувств состоит не только в том, что некоторые вещи им недоступны, но и в том, что их «осведомление» «всегда покоится на аналогии человека». Следовательно, то, что эксперимент сделает явным, все-таки опять будет неизбежно искажено, т. е. воспринято по аналогии с человеком. Гносеологическую роль эксперимента нельзя видеть только в том, что он *скрытое делает явным*, хотя этому Бэкон действительно придавал огромнейшее значение. Существенная задача эксперимента усматривается Бэконом в том, что целенаправленно организованный опыт (эксперимент) должен устранить вместе с несостоятельностью также и «уклонение» чувств, т. е. привносимые ими, скажем современным языком, антропоморфные искажения в восприятии вещей. Ведь говорил же Бэкон, что «и тогда, когда чувства охватывают предмет, их восприятия недостаточно надежны» [35] (Вопрос о том, насколько эксперимент может устранить антропоморфное «уклонение» чувств и какие проблемы в связи с этим возникают, мы рассмотрим в ходе дальнейшего изложения.)

Гносеологическую позицию Бэкона (в предложенном ее понимании) правомерно считать той основой, разработка которой и углубление в которую составили историю новоевропейского («классического») эмпиризма до Д. Юма включительно. И мы не можем согласиться с тем, что эта история была теоретическим регрессом, как ее обычно оценивают в связи с превращением эмпиризма из материалистического в идеалистический. Ее можно

считать историей в целом прогрессивных, огромных по напряжению и образцовых по интеллектуальному бесстрашию поисков рациональных объяснений всех действий человеческого ума с точки зрения эмпиризма, т. е. точки зрения, выдвинутой Бэконом.

В подтверждение сказанного отметим те моменты гносеологической позиции Бэкона, которые представляют собой своеобразные «узкие» места его концепции и разработка которых была далее осуществлена в учениях великих эмпириков XVII в. Прежде всего возникал вопрос о том, какая способность и на каком основании может позволить организовать целенаправленный опыт. В историко-философской литературе в адрес Бэкона — как раз в связи с такой способностью — было высказано немало похвал. «У Бэкона как основателя эмпиризма Нового времени теория познания не носит еще того одностороннего характера, какой она приобрела у его последователей. В его материалистической теории познания не только признается значение чувственного опыта, но и утверждается познавательная роль разума, или логического мышления», — писал, например, П. Д. Шашкевич [36] Такая оценка позиции Ф. Бэкона вызывает сомнение уже потому, что она не соответствует диалектико-материалистическим представлениям о развитии. Развитие есть движение от *простого* к сложному, оно есть обогащение, появление новых сторон и т. д. В развитии познания этот закон проявляется как закон восхождения от абстрактного, т. е. одностороннего, бедного, неточного и неглубокого, к конкретному, т. е. к более разностороннему, богатому и т. п., знанию. А в приведенной оценке фактически содержится мысль о том, что *развитие* эмпиризма было «деградацией» по сравнению с его первоначальной (бэконовской) позицией, рассматриваемой как самая глубокая и верная.

Сомнение в справедливости приведенной оценки в данном случае вытекает из методологических соображений. Но оно может быть подтверждено и фактами, характеризующими позицию самого Ф. Бэкона. Например, он не оставил без рассмотрения вопрос о *природе* «разума, или логического мышления». Но ведь в литературе при изложении гносеологических представлений Бэкона этот момент обычно опускается. И тогда его позиция выглядит такой, будто для Бэкона вообще не существовало вопроса о том, в чем *сущность* «логического мышления». Или, что еще хуже, дело представляется так, будто для него сущность мышления была ясна сама собой и сводилась, например, к словам: «рациональная обработка чувственных данных». В действительности, как показывает анализ текстов Бэкона, вопрос о сущности разума стоял перед ним со всей остротой — притом в качестве труднейшего теоретического вопроса. Однако отсюда вовсе не следует, что Бэкон предложил «неоднороннюю» концепцию, которой даже предлагается отдать преимущество по сравнению с более поздними учениями. Существование двух ступеней познания, выделение которых обычно ставится Бэкону в огромнейшую заслугу, было для него вопросом

и загадкой, которые он хотел разрешить. Но как он это делал? Способность чувств «осведомлять» он объяснял наличием у человека чувственной души. Она, по Бэкону, представляет собой тончайшую материю и при помощи органов чувств проводит в другую, разумную душу свидетельства о существовании внешних вещей. Чувственная душа одинакова у человека и у животных. Но «существует очень много весьма важных проявлений превосходства человеческой души над душой животных, что очевидно даже для философов-сенсуалистов», писал Бэкон. Поэтому относительно человеческой души в целом Бэкон делает вывод, что она «отличается от души животных не по степени, а по виду» [37], т. е. отличие между ними не количественное, а качественное.

Отмеченный им факт качественного отличия человеческой души от души животных Бэкон объясняет наличием у человека кроме чувственной еще и разумной души. И душа эта является не материальной, а «боговдохновенной». Правда, вопрос о субстанции «боговдохновенной» души Бэкон передает на рассмотрение религии, но именно потому, что этот вопрос может получить «ошибочное решение под влиянием тех заблуждений, которые могут породить у философов данные чувственных восприятий» [38] «Боговдохновенная» душа, по Бэкону, способна к двум типам *предвидения*: искусственному и естественному. «В первом случае предсказание является результатом рассуждений, основанных на тех или иных фактических признаках, во втором случае оно исходит из самого внутреннего предчувствия души, не нуждаясь в помощи никаких признаков» [39]

Так как «целенаправленно организованный опыт» в любом случае есть предвидение, то его «измышление» (Бэкон) может быть выполнено только «боговдохновенной» душой. И тот вид предвидения, который Бэкон называет «результатом рассуждений, основанных на фактических признаках», никак нельзя переоценить. Мыслитель не случайно называет его «результатом рассуждений». Однако было бы неверно принять данный текст Бэкона за теоретическое объяснение сущности этой способности рассуждения. Скорее, наоборот, раз сама способность отнесена к «боговдохновенной» душе, а ответ на вопрос о ее природе отдается на откуп религии, то и природа способности рассуждения *не получает у Бэкона никакого естественного объяснения.* Зато в концепции «боговдохновенной» души ясно представлена мысль о том, что «логическое мышление» по своей природе качественно отличается от ощущений. Но столь же ясно, что Бэкон желает, но не может дать этой способности естественное объяснение.

Вот почему, как мы полагаем, о теории познания Ф. Бэкона в целом никак нельзя сказать, вместе с П. Д. Шашкевичем, что она «еще не носит одностороннего характера» [40] Наоборот, как мы видели, в ряде решающих вопросов она как раз односторонняя, весьма бедная теоретическим объяснением. Возможность увидеть этот недостаток теории познания Бэкона была закрыта

из-за того, что его учение о душе не рассматривалось в полном объеме. Боялись затронуть те его части, которые, как считалось, могут нанести «урон» Бэкону как материалисту. Такой подход в свое время и по другому поводу подверг решительной и обоснованной критике К. С. Бакрадзе [41] Наш анализ, надеемся, тоже показывает, что отказ рассматривать учение Бэкона о душе в полном объеме совершенно неправомерен. Он, во-первых, служит причиной того, что роль, значимость, глубина концепции английского мыслителя переоценивается. А во-вторых, в этом случае трудно установить истинную связь его учения с концепциями его последователей.

Ученик и последователь Ф. Бэкона Томас Гоббс предпринял фундаментальную перестройку позиции эмпиризма и всей философии вообще. В результате этой перестройки способность мышления получила едва ли не *первое в истории философии* естественное объяснение, т. е. объяснение, исключающее всякое вмешательство бога, а также и гипотезу нетелесной субстанции, якобы «осуществляющей» действия мышления. Замысел объяснения и попытка его реализации составляют огромный вклад Т. Гоббса в развитие теории познания и немалое преимущество по сравнению с концепцией Бэкона.

Объяснение природы мышления на общей платформе эмпиризма, начало которому положил Т. Гоббс, оставалось одной из главных теоретических проблем всей истории эмпиризма до Д. Юма включительно.

Вкратце наметим путь анализа и другой проблемы, которая возникла в эмпиристской традиции благодаря Бэкону и разработка которой существеннейшим образом определила историю эмпиризма. Эту проблему мы уже фактически сформулировали, когда разъясняли особую гносеологическую функцию эксперимента. Бэкон считает, что эксперимент должен устранить «уклонение» чувств. Но тут возникает новая трудность. Ведь результаты эксперимента поступают к нам через чувства, и согласно логике эмпиризма, в свою очередь должны искажаться — в соответствии с общим законом: «чувства всегда осведомляют по аналогии человека». Сам Бэкон выдвигал разные варианты устранения этой трудности. Среди них главный сводится к тезису «знание — сила». Бэкон, который призывал делом подчинить природу, имел в виду, что верно и обратное: силен в практике, в деле, значит, обладаешь знанием, ergo, чувства тебя все-таки в конечном счете не обманывают.

Этот хотя и простой, но очень близкий и понятный нам вариант объяснения представляется одной из самых ценных находок Бэкона. Но история эмпиризма как раз в отношении «находки» Бэкона задала новую загадку. Дело в том, что все эмпирики после Бэкона практически уже не вспоминают этот критерий истинности чувств, т. е. идею исправления их «уклонений» при помощи эксперимента. Больше того, идеи Бэкона об эксперименте вообще, как пишет М. А. Киссель, «не получили ни

развития, ни имманентной критики ни у Гоббса, ни у Локка, ни у Юма» [42] Эмпирики, и почти сразу после Бэкона, по существу элиминировали из гносеологических изысканий, из своих теоретических построений вопрос о роли эксперимента в познании.

Но тогда перед историческим исследованием появляется очень важная задача объяснить, почему это произошло. До сих пор в историко-философской науке данный вопрос не только не решался, но даже в ясной форме и не ставился. А между тем если речь идет о более или менее доказанном факте, то он требует объяснения.

Некоторый намек на разгадку того, почему эмпирики после Бэкона элиминируют эксперимент из гносеологических построений, дает сама теоретическая потребность эмпиризма — дать естественное объяснение природы мышления. Ведь экспериментальное действие с природой требует предварительного «осуществления» способности мышления. Ибо, как верно подчеркнул Бэкон, действенными здесь могут быть только такие опыты, «которые разумно и в соответствии с правилами придуманы и приспособлены для постижения предмета исследования» [43] Но такая способность в отношении к природе может сама осуществиться только на основе «свидетельств» о ней, поступающих через чувства. Получается круг. Чтобы знать истину о природе, надо поставить эксперимент. А чтобы поставить эксперимент, надо уже знать какую-то истину о природе, да еще и иметь приведенной в действие способность «измышления», суть которой весьма не ясна.

Для Бэкона этот круг не возникает потому, что он не решает проблему естественного объяснения способности мышления. Он просто принимает его как факт. А эмпирики после Бэкона берутся за объяснение факта. И почти полное устранение проблемы эксперимента из этого объяснения может быть понято только так, что в связи мышления и действия эмпирики после Бэкона сочли — как бы это парадоксально ни звучало — первичным *не опытное дело* (эксперимент), а *мышление*, пусть и поставленное в единство с опытом.

Мышление, как известно, эмпирики стремились объяснить на основе опыта. Но так как из сферы данного единства эксперимент (в его специфике) был по существу элиминирован, то в нем не могло остаться ничего, кроме чувственного опыта индивида. Однако изначально, как мы видели, позиция эмпиризма со времени Бэкона состоит в том, что только чувства признаются каналами сведений о мире, *и они же искажают эти сведения.* Устранение эксперимента и попытка объяснить мышление на основе данных опыта требовали — по логике эмпиризма — или возвратиться к полному доверию по отношению к чувствам, или найти среди них такие, которым почему-либо можно доверять. Классический эмпиризм был прогрессивным развитием теории познания и оставался именно эмпиризмом потому, что он пошел по второму пути. Чтобы сохранить принцип недоверия чувствам

в сочетании со столь же изначальным принципом, что чувства суть канал сведений о мире, эмпирики создали специальную «теорию первичных и вторичных качеств».

Концепция «доверия и одновременно недоверия» по отношению к чувствам также существеннейшим образом определяла историю новоевропейского эмпиризма. Но это уже «новая глава» в его истории, которая требует специального анализа. Нам же хотелось поделиться с исследователями вопросами, накопившимися в анализе учения Бэкона и его последователей, и пригласить к дискуссии, которая всегда предпочтительнее, чем отбрасывание или замалчивание трудностей и сомнений.

«Под „классической буржуазной философией" мы понимаем известную общую ориентацию и „идейную стилистику" мышления, характерную для XVII—XIX столетий. (до Гегеля, Фейербаха и Конта включительно)» (Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 29).

[2] Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 397.

[3] *Михаленко Ю. П.* Ф. Бэкон и его учение. М., 1975. С. 178.

[4] См.: *Абрамов М. А.* Ф. Бэкон в советской историко-философской литературе // Филос. науки. 1979. № 1.

[5] *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. М., 1969. Т. 1. С. 360.

[6] *Бакрадзе К. С.* Избранные философские труды. Тбилиси, 1977. Т. IV. С. 52.

[7] *Соколов В. В.* Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984. С. 214.

[8] См.: *Асмус В. Ф.* Френсис Бэкон // Асмус В. Ф. Указ. соч. Т. 1; *Михаленко Ю. П.* Указ. соч.; *Субботин А. Л.* Френсис Бэкон. М., 1974.

[9] *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 8.

[10] См. литературу последних лет: *Асмус В. Ф.* Указ. соч.; *Бакрадзе К. С.* Указ. соч.; *Михаленко Ю. П.* Указ. соч.; *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. М., 1974; *Соколов В. В.* Указ. соч.; *Субботин А. Л.* Указ. соч.

[11] См.: *Михаленко Ю. П.* Указ. соч.

[12] *Асмус В. Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 384.

[13] *Михаленко Ю. П.* Указ. соч. С. 131. См. также: *Нарский И. С.* Указ. С. 26; *Соколов В. В.* Указ. соч. С. 215; *Субботин А. Л.* Указ. соч. С. 72.

[14] *Нарский И. С.* Указ. соч. С. 26—27.

[15] *Субботин А. Л.* Указ. соч. С. 72. См. также: *Асмус В. Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 386; *Михаленко Ю. П.* Указ. соч. С. 133; *Соколов В. В.* Указ. соч. С. 215.

[16] *Бэкон Ф.* Соч. М., 1977. Т. 1. С. 307.

[17] Там же. Т. 2. С. 22.

[18] Там же. Т. 1. С. 73.

[19] Там же. С. 73—74, 307, 310; Т. 2. С. 18.

[20] Там же. Т. 2. С. 18, 24—25, 33.

[21] Там же. Т. 1. С. 74.

[22] Там же. Т. 2. С. 113.

[23] *Асмус В. Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 384.

[24] *Михаленко Ю. П.* Указ. соч. С. 132.

[25] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 307.

[26] Там же. С. 73.

[27] См.: *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 242.

[28] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 73.

[29] Там же. С. 189.

[30] Там же. С. 70.

[31] «Наблюдаемость представлялась абсолютной предпосылкой познаваемости лишь эмпирикам XVII—XIX веков» (*Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1984. С. 61).

[32] См.: *Михаленко Ю. П.* Указ. соч. С. 178—179.

[33] Там же. С. 179.

[34] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 284.

[35] Там же. С. 73.
[36] *Шашкевич П. Д.* Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976. С. 43—44.
[37] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 267.
[38] Там же. С. 268.
[39] Там же. С. 269—270.
[40] *Шашкевич П. Д.* Указ. соч. С. 43.
[41] См.: *Бакрадзе К. С.* Указ. соч. Т. IV. С. 66—67.
[42] *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы. М., 1974. С. 96.
[43] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 73.

КАКИЕ ИДЕАЛЫ ПРОСВЕЩЕНИЯ ИМЕЮТ ЦЕННОСТЬ СЕГОДНЯ?

А. Л. Субботин

«Какие идеалы Просвещения имеют ценность сегодня?» — такова одна из тем на XVIII Всемирном философском конгрессе в Брайтоне в 1988 г. Самый короткий ответ на этот вопрос мог бы быть однословным: многие. Обстоятельный, возможно, потребовал бы целой книги. Действительно, разве не должны мы ценить принципиальную идейную борьбу мыслителей века Просвещения против религиозной нетерпимости, борьбу за секуляризацию человеческого сознания и социальных институтов; ценить сегодня, в нашем мире конца XX в., который являет примеры религиозного фанатизма, напоминающие разве что самое мрачное средневековье? Разве в наш век интенсивного научно-технического развития не должны мы ценить то высокое доверие к человеческому разуму, к науке и технике, которым отмечена философия века Просвещения, помня, что именно в этом веке сложились основные понятия современного научного мировоззрения? И разве не должны мы при этом помнить мудрый урок великих просветителей, которые, обращаясь к человеческому разуму и поощряя всякого рода рационализм, вместе с тем указывали на важность гуманного и нравственного воспитания молодежи, несомненно представляя себе, что может в мире натворить и во что может человека превратить аморальный разум? Разве в наше время, когда еще попираются гражданские права, существуют деспотические режимы и бесчинствует расизм, не актуально учение просветителей о равенстве всех людей перед законом и перед человечеством? И разве сегодня, когда в сознании людей кошмар фантастического Страшного суда померк перед кошмаром возможности реальной ракетно-ядерной войны, мы не нуждаемся в тех идеалах гуманности, в той вере в совершенствование человека и в прогресс человечества, которые подарил нам век Просвещения? Но этот век оставил нам еще одно наследие, имеющее самое непосредственное отношение к главной проблеме нашей жизни, вопросу всех ее вопросов — мирному сосуществованию государств на планете