

## О некоторых аксиологических акцентах европейской гносеологической традиции в философии Нового времени

© В.К. Самохвалова

Всероссийская академия внешней торговли, Москва, 119285, Россия

*Проанализировано влияние доминантного аксиологического мотива индивидуализма на становление гносеологических концепций в философии Нового времени. Продемонстрирована зависимость конкретного содержания гносеологических построений в философии Ф. Бэкона, Р. Декарта и Г.В. Лейбница от степени выраженности в них индивидуалистической тенденции. В результате проведенного исследования утверждён значимый статус аксиологических предпосылок в современной концепции научного познания, в рамках которой принимается доктрина неизлиминированности субъекта из процесса познания и его результатов.*

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

Философская рефлексия — это «особое понимание мира посредством его познания и переживания» [1, с. 699]. На основе этого определения в настоящей статье исследован вопрос о влиянии этических мотивов на гносеологические решения в истории европейской философии Нового времени.

Теория познания и этика — глубоко взаимосвязанные разделы философии. Причем зависимость второй от первой — вполне очевидный факт: познание этических реалий — это все-таки познание. Менее тривиально утверждать обратное — зависимость гносеологии от этики, и именно природа этой зависимости — предмет исследования в настоящей работе.

Интеллектуальную атмосферу рассматриваемой эпохи наиболее радикальным образом определили Ф. Бэкон (1561–1626), Р. Декарт (1596–1650) и Г.В. Лейбниц (1646–1716). Но одного лишь анализа произведений часто бывает недостаточно для исследования творчества того или иного автора. Необходимо анализировать не только творчество конкретных авторов, но и особенности времени, в которое они жили и творили, иначе можно недооценить их идеи.

Годы жизни Бэкона и Декарта приходятся на первую половину XVII в., Лейбница — на вторую. Что это был за век? Г.Г. Майоров пишет: «В 1600 г. на площади Цветов в Риме фанатизм и невежество совершили свой самый позорный акт против разума и науки — на костре инквизиции был сожжен Джордано Бруно. В 1700 г. Лейбниц

основал Академию наук в Германии. А между этими двумя датами необыкновенно яркая и энергичная, полная мужества и энтузиазма эпоха, которая в отличие от предыдущей — эпохи Возрождения и последующей — века Просвещения — закрепила за собой лишенное всякой поэтичности, непритязательное, но в то же время математически строгое название “Семнадцатый век”. За этим скромным названием — победоносные революции, шедевры искусства, гениальные открытия, триумфальное шествие науки перед лицом поверженного средневековья» [2, 3]. Даже простой перечень людей, живших в эту эпоху, говорит о многом: Кромвель, Корнель, Рубенс, Ван-Дейк, Рембрандт, Галилей, Паскаль, Торричелли, Ферм и многие другие выдающиеся личности, оставившие заметный след в истории человеческой культуры.

Однако XVII в. — это время опустошительных войн, кровавых религиозных столкновений, все еще пылающих кое-где костров инквизиции и проскрипционных списков. К этому же периоду относятся имена Густава Адольфа, Валленштейна и Ришелье. В 1616 г. церковь запретила учение Коперника, в 1633 г. начался процесс против Галилея.

Итак, XVII в. — век борьбы нового со старым решительно на всех фронтах: в экономике, политике, идеологии, религии, философии и науке. Развитие мореплавания, баллистики, точного приборостроения (механические часы, микроскоп, телескоп, барометр, термометр), возросшая заинтересованность в медицинских знаниях — вот факторы, которые обусловили осознание наукой Нового времени реалистичность ее предмета. Отсюда бэконовская тенденция трактовать философию не как ревностную служанку теологии, а как методологию науки.

Но самое важное в свете настоящего исследования то, что XVII в. — это век продолжающегося становления и укрепления индивидуализма в качестве ведущего ценностного мотива эпохи [4, с. 69–78]. Человек начинает понимать себя как личность, духовную целостность, самодовлеющую психическую единицу, противопоставленную всему миру не-я. Ввиду этого человек склонен рассматривать свое я, индивидуальные переживания и ценности как верховную цель и как нечто первично данное; поэтому он устанавливает субъективные идеалы теоретической и практической деятельности и начинает находить в своих собственных переживаниях критерии уклонения или приближения к идеалам. Иными словами, в философии Нового времени начинают господствовать индивидуалистические тенденции. Конечно, склонность к индивидуализму сказывается не только в философских системах того времени, но и в самой жизни. В религии эта склонность проявляется в возникновении протестантизма, в распространении индивидуальных, еретических форм вероисповедания, отвергающих не только традиционные церковные учреждения, но и вообще всякую религиозную общину. В области изобразительного искус-

ства заинтересованность в индивидуальном, необщем, частном выражается в появлении и распространении новых жанров: светского частного и группового корпоративного портретов, демократического бытописания сюжетных сцен, реалистического натюрморта и т. п. В государственной и общественной жизни склонность к индивидуализму сказывается в возрастающей потребности в политической и гражданской свободе. Такое же искание свободы имеет место в экономической области.

Конечно, этот индивидуалистический мотив лежит в основе аксиологического фундамента эпохи Нового времени не в форме сознательно выбранного правила поведения, даже философией этого периода он руководит не как осознанный императив, а скорее как бессознательное стремление человеческой личности к самостоятельной жизни. Но важно то, что это стремление задает некоторое определенное направление развитию идеологических и прочих форм жизни, соответствующее максимальному удовлетворению индивидуалистических тенденций. Оценить степень проявленности данной аксиологической интенции в концепциях научного знания философии Нового времени — значит в определенном смысле подтвердить правомерность тезиса об основополагающей и до известной степени определяющей роли этических установок для философии в целом и для теории познания в частности. В чем конкретно можно усмотреть проявления индивидуалистических мотивов гносеологических концепций рассматриваемой эпохи?

Существуют три важные стороны знания, которые могут быть истолкованы в духе индивидуализма: состав знания (элементы, составляющие знание), происхождение знания (иррациональное, рациональное, сенсуалистическое) и значение знания (трансцендентное или имманентное, адекватное или неадекватное и т. п.). Полностью индивидуалистической концепцией знания была бы такая, согласно которой все три упомянутые стороны знания были бы полностью имманентны познающему субъекту. Это означало бы, что все знание *целиком* складывается из личных состояний познающего субъекта (1); личные состояния познающего субъекта *полностью* происходят из недр познающего духа самого этого субъекта (2); личные состояния познающего субъекта дают сведения познающему субъекту *только* о явлениях в самом познающем субъекте (3)<sup>1</sup>. Рассмотрим с указанных позиций философию Ф. Бэкона.

---

<sup>1</sup> Однако очевидно, что такая полностью индивидуалистическая концепция знания приводила бы к противоречию с самой собой как с концепцией именно *знания*. Говоря традиционно, полностью индивидуалистическая концепция знания невозможна и даже излишня, поскольку, будучи солипсистской, ведет к агностицизму. При понимании этого становится ясно, что философия Канта — необходимый шаг, поддерживающий концепцию принципиальной *возможности* знания.

Бэкон предложил некий свод правил — своего рода новое орудие открытий, «Новый Органон», — соблюдение которых должно, как он полагал, приводить к обнаружению новых истин. Попытки создать такого рода правила предпринимались и до Бэкона (логический метод *ars magna, ars universalis* Раймонда Луллия, Джордано Бруно), будут предприниматься и после него (каноны Милля) вплоть до настоящего времени (современные индуктивные логики). Но Ф. Бэкон первым сформулировал подобные правила применительно к наблюдениям и именно *личным* наблюдениям познающего субъекта. (Роджер Бэкон (1214–1292) — францисканский монах, соотечественник и однофамилец Фрэнсиса Бэкона, живший за 300 лет до него, — видел пользу эмпирического подхода к изучению действительности, но не дал никакой формулировки регулятивных принципов экспериментирования.)

Вслед за Аристотелем Ф. Бэкон замечает, что физика изучает законы явлений, а не их деятельные причины, изучает *как*, а не *почему* [5, с. 141]. Бэкон (как и Аристотель) предоставляет изучение конечных причин метафизике, что может служить для доказательства бытия Божия и Провидения, а в физике «изыскание конечных причин бесполезно и не может ничего произвести, подобно посвященной Богу Деве» [6, с. 199]. Наблюдение и вслед за ним индукция применимы не только к внешним предметам, но и к внутренним фактам, к тем, что выше были охарактеризованы как личные состояния познающего субъекта. Бэкон полагает, что его методом можно изучать факты внутренней жизни, т. е. надеется если не разрешить, то, по крайней мере, наметить пути решения той «трудной проблемы сознания» (формулировка принадлежит В.В. Васильеву), что в специфичности своих *qualia* по-прежнему интригует философскую общественность [3, 7].

В целом Бэкон не доверяет метафизике и сомневается в ее качествах. В этом отношении он, несомненно, является предшественником современного позитивизма. «...Фрэнсис Бэкон, выдвигая свой проект “Великого восстановления наук” на основе “союза опыта и рассудка”, мог рассчитывать на широкую поддержку в обществе ученых, которые к этому времени уже убедились на практике в преимуществах такого союза» [2, 8]. Но следует признать, что влияние методологии «Нового Органона» сдерживалось следующими причинами.

Во-первых, Ф. Бэкон не был ни естествоиспытателем, ни математиком, ни даже схоластом, хорошо ориентирующимся в логике. Возможно, поэтому те конкретные рекомендации ученым, которые он предложил в «Новом Органоне», казались его логически более подготовленным современникам не вполне удовлетворительными. Например, Бэкон полностью отрицал роль в науке дедуктивных умозаключений от общего к частному, основывая это отрицание как раз

на некотором умозаключении от общего к частному, что, конечно, делало крайне сомнительным (в логическом отношении) все его построение в целом. Как замечает М.И. Каринский, «...если Бэкон, оспаривая значение силлогизма, хочет вместе с тем отрицать и вообще дедуктивные процессы, естественным выражением которых считался в прежней науке силлогизм, то его учение о методе исследования должно сделаться сплошным противоречием» [9, с. 26–27]. Это обстоятельство, несомненно, давало повод относиться к Фрэнсису Бэкону как к дилетанту в науке и инициировало продолжение поиска идеала научного знания на принципиально других направлениях.

Во-вторых, даже если бы «Новый Органон» был безупречен в только что указанном отношении, то все равно в XVII в. он выглядел бы не столь привлекательным, как это было бы, например, в XXI в. Индуктивные обобщения опытных данных принципиально не носят характера абсолютно достоверных истин. Они всего лишь в высшей степени вероятны. Сейчас, хотя разница между этими двумя видами истин понятна, этому обстоятельству не придается большого значения для развития естествознания. Люди довольствуются идеалом научного знания, обладающего всего лишь высокой степенью вероятности, не требуя, например, чтобы законы физики или химии были чем-то большим, чем очень правдоподобными гипотезами. Интеллектуальные ценности в XVII в. были иными. Традиции Средневековья, с его ориентацией на религиозные абсолюты, все еще заставляли оценивать почти достоверное знание как нечто неизмеримо низшее в сравнении с несомненно достоверным знанием. Это тоже, в свою очередь, стимулировало поиски идеала научного знания не на том пути, который предлагал Ф. Бэкон.

В-третьих, бэконовская концепция лишь в очень малой степени способствовала укреплению зарождавшейся всеобщей тенденции к утверждению ценности индивидуализма. У Бэкона индивидуализм сказывается только в его намерении построить все знание на личном опыте, на произведенных самим познающим субъектом наблюдениях и экспериментах: «Только заботливое возвышение отдельных фактов, собранных по плану путем наблюдения и эксперимента, до всеобщих понятий и законов, представляющих собой обобщенные положения для отдельных групп фактов, ведет, по его мнению, к действительным познаниям, которые потом опять, в целях объяснения и практической пользы, могут применяться к конкретным проблемам» [10, с. 154]. При этом совсем не исключается возможность того, что состав, происхождение и значение знания — все эти три стороны — будут трансцендентными к познающему субъекту, т. е. будут носить внешний по отношению к познающей личности характер. В таком случае возникает справедливый вопрос: в каком смысле то, что чело-

век называет знанием, будет являться именно *его* знанием? Иными словами, в эмпиризме Бэкона теория знания еще очень далека от крайней формы гносеологического индивидуализма, и в этом смысле философия Ф. Бэкона удовлетворяла духу Нового времени лишь в самой зачаточной степени, что, естественно, также стимулировало поиски философских концепций, отличающихся от «Нового Органона» весьма радикальным образом. Такими концепциями можно считать философию Рене Декарта и Готфрида Вильгельма Лейбница.

Рассмотрим теорию познания Р. Декарта с точки зрения основного вопроса настоящего исследования о влиянии аксиологических установок на гносеологические решения и, соответственно, о степени проявленности этического мотива индивидуализма в философии французского мыслителя.

Рене Декарт — великий математик, которому принадлежат важные открытия в области геометрии и анализа, многие образцы прикладных математических исследований почти во всех областях современного ему точного естествознания, он является основателем аналитической геометрии. Не удивительно, что Декарт пытался перенести математические методы в философию [8, 174–198; 10, с. 156–162]. Анализ, абстракция, редукция сложных фактов к системам более простых и, наконец, планомерная дедукция из очевидных аксиом — все это хорошо знакомо любому математику и составляет для Декарта основные методы научного исследования вообще. По сравнению с этими основными методами процесс накопления фактов, столь важный для Ф. Бэкона, по мнению Декарта, является незначительной вспомогательной работой. Вот почему в основе философских построений Декарта — попытка найти очевидные суждения, которые в области философского знания играли бы роль, подобную роли математических аксиом, и из которых в конечном счете должны быть добыты все частные знания.

В качестве таких непосредственно истинных философских аксиом Декарт предлагает взять, во-первых, самодостоверность мышления, выражаемую его знаменитым *cogito, ergo sum* (мыслю, следовательно существую); во-вторых, математический характер познания внешнего мира, проявляющийся в совокупности геометрических и арифметических аксиом вместе с убеждением в их применимости к свойствам предметов и законам природы; и, наконец, в-третьих, идею существования Бога как бесконечно совершенного существа.

Далее будет подробно рассмотрено, какими именно интеллектуальными воздействиями Декарт пытается возбудить те конкретные непосредственные усмотрения, которые способны, по его мнению, принудить читателя к принятию указанных философских постулатов в качестве несомненных истин. Забегая вперед, заметим, что Декарту его собственная программа не вполне удалась. С одной стороны, отнюдь не все объявленные постулаты безупречны с точки зрения их

непосредственной очевидной истинности — фактически только *cogito, ergo sum* не подлежит сомнению, а с другой стороны, эти постулаты даже в совокупности не так сильны, чтобы из них логически законным образом можно было бы извлечь все то богатство философской системы Декарта, которым она располагает на самом деле. Поэтому Декарт в критические моменты прибегает — иногда в завуалированной форме — к дополнительным гипотезам *ad hoc* (для данного случая) вроде своей доктрины врожденных идей, из-за чего детальная картина научного знания по Декарту становится весьма сложной. Однако в данной статье будет достаточно рассмотреть несколько упрощенный ее вариант.

Картезианская концепция научного знания состоит из трех элементов:

1) обоснование или, по крайней мере, правдоподобная мотивировка исходных постулатов;

2) само содержание научного знания по Декарту — физика, космология, учение о человеке и животных и т. д.;

3) картезианская методология, в том числе механизм вывода этого содержания из принятых постулатов, включающий, как было отмечено выше, некоторые гипотезы *ad hoc*.

Рассмотрим первый элемент из указанных трех [10, с. 174]. Отправной пункт картезианской философии — методическое сомнение. Люди иногда заблуждаются, их зачастую подводят чувства и разум, людям присущи сны, подобные бодрствованию, иногда бывают галлюцинации и, наконец, быть может, вообще человечество питает иллюзиями некий коварный демон духа, заставляя считать истинным то, что таковым не является. Все это дает основания относиться недоверчиво к познавательному аппарату. Тем не менее, замечает Декарт, ничто не заставляет людей заблуждаться до бесконечности: в каждом конкретном случае можно свободно высказывать какое-либо суждение или не высказывать никакого, а заблуждение — это всегда суждение. Акт воли (хотения, желания), задерживающий суждение, — это сомнение. Сомнение — всегда свободное желание (волеизъявление), благодаря которому сохраняется независимость от впечатлений, доставляемых внешними предметами. Ложь, следовательно, не настолько сильна, чтобы проникнуть в ум вопреки воле человека, когда он волевым усилием не допускает ее. Если человек не хочет утверждать того, что сомнительно, — а это вполне зависит от него, — то он не ошибается<sup>2</sup>. «Каждый раз, когда я настолько удерживаю свою волю в границах моего знания, что она составляет свои суждения лишь о вещах, представляемых ей разумом ясно и отчетливо, я не в состоянии ошибиться», — пишет Декарт в четвертом из шести своих ме-

<sup>2</sup> Здесь Картезий использует старинный скептический аргумент, который привел св. Августин [12, с. 12].

тафизических размышлений [11, с. 380]. Скептик закрыт непроницаемым щитом от заблуждений, но, к сожалению, этим же щитом он закрыт и от истины.

Рене Декарт не ставит своей целью стать непогрешимым ценою отказа, подобно скептику, от всяких утверждений. Сомнение для Декарта — только средство, только метод, благодаря чему картезианское сомнение называют иногда методическим. Сам Декарт называет его чрезмерным, гиперболическим сомнением, указывая на то, что оно может быть только временным: это лишь оборонительное оружие, гарантирующее защиту от всякого нападения извне; коварный демон, смущающий иллюзиями, бессилен против такого оружия, если человек осторожен. Но для того, чтобы одержать победу над этим демоном, одной обороны недостаточно, необходимо наступление. К первоначальному воздержанию следует добавить действие. А для того, чтобы действовать (т. е. утверждать или отрицать), нужно найти какую-нибудь достоверную, совершенно неопровержимую истину. Если такая истина близка к сомнению человека или — еще лучше — заключается в этом самом сомнении, то средство, которое заставляет сомневаться, одновременно позволяет доверять. По Декарту, в сомнении уже заключен источник уверенности — первое утверждение, начиная с которого можно перейти к другим и, таким образом, постепенно овладеть сферой ранее неизвестной истины.

Фактически если человек сомневается, то это означает, что он производит волевой акт воздержания от суждения — действует. Но тогда о наличии этого действия он знает достоверно, так как сам его производит. Стало быть, человек может утверждать об этом действии с достоверностью. А так как сомневаться — значит мыслить, то человек может быть уверен, что он мыслит, он есть мыслящий, он есть. Такова первая искомая неопровержимая истина. Она имманентна человеку, так как она, собственно, и есть человек, который существует, именно мысля. Здесь познание совпадает с существованием; в силу этого человек одновременно получает обладание мышлением и бытием. А такого рода приобретение бытия в процессе и посредством процесса мышления есть не что иное, как сама достоверность и притом достоверность совершенная. Таким образом, знаменитое *cogito, ergo sum* становится идеальным типом достоверности и первым ее примером.

Зачем Декарту понадобилась в качестве исходного философского постулата именно эта конкретная истина, а не другая? Ведь, как говорит Лейбниц, наряду с «я мыслю» (*cogito*) непосредственную достоверность имеют «я желаю» (*volo*), «я действую» (*agere*) и даже «я гуляю» (*ambulo*) — все эти «внутренние непосредственные опыты, непосредственные непосредственностью чувства» [13, с. 322–323]. Кроме того, добавляет Лейбниц, «для меня не только непосредствен-



но ясно, что я мыслю, но столь же ясно, что я имею различные мысли, что иногда я мыслю об *A*, а иногда о *B* и т. д. Таким образом, картезианский принцип правилен, но он не единственный в своем роде» [13, с. 323]. Все это, конечно, верно, но дело, по-видимому, заключается в том, что именно из *cogito* наиболее прямо, без каких-либо дополнительных соглашений и дефиниций, вытекает декартовское разграничение между душой и телом.

Постулат о существовании Бога как бесконечно совершенного (наисовершеннейшего) существа Декарт обосновывает несколькими способами. Два из них дают достаточно ясное представление об этой стороне философии Декарта. В первом способе Декарт апеллирует к убеждению, что конечный ум не может произвести идею бесконечности для доказательства того, что бесконечное существо должно вложить ее в людские умы. Говоря о происхождении идеи Бога, Декарт пишет: «Получить ее из ничего — вещь явно невозможная: не мог я создать ее сам, ибо допустить, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного, также неприемлемо, как и предположить возникновение какой-либо вещи из ничего. Оставалось, таким образом, предположить, что она заложена в меня существом воистину более совершенным, чем я сам, существом, которому присущи все мыслимые мною совершенства, т. е. Богом» [11, с. 284]. Аргумент не очень убедительный уже потому, что или человек понимает идею бесконечно совершенного существа, и тогда эта идея не совершеннее, чем человеческий ум, или не понимает, но тогда становится неясно, в каком смысле эта идея заключается в человеке. Декарт настаивает на том, что люди не понимают бесконечного Бога, хотя постигают его точно так же, как можно прикоснуться к горе, не будучи способным преодолеть ее. Но вряд ли эта метафора может служить подлинным разъяснением смысла присутствия в людях заведомо непонятной идеи. Фактически рассмотренное доказательство существования Бога грешит чрезмерно сильным предположением того, что идея бесконечно совершенного существа вообще возможна. Как будет показано далее, впоследствии Лейбниц сделал подобное возражение против второго из приводимых в статье декартовских доказательств существования Бога, так называемого онтологического доказательства. Оно впервые было предложено Ансельмом Кентерберийским (1033–1109), а Декарт его только несколько усовершенствовал в дидактическом отношении. Суть его заключается в том, что если человек мыслит Бога несуществующим, то он мыслит его не наисовершеннейшим, так как в этом случае остается возможность мыслить более совершенное существо совпадающим с первым во всем за исключением того, что теперь оно считается существующим. Невозможно без противоречия мыслить самое совершенное существо

отдельно от его бытия. Поэтому если его все-таки мыслят, то оно существует. Поясняя это доказательство, Декарт предвидит возражение: «...Из того, что я мыслю Бога существующим, не следует, что он существует, ибо моя мысль не влагает в вещи никакой необходимости. Как от меня зависит вообразить себе крылатого коня, хотя бы такой конь никогда не существовал в действительности, так точно я, может быть, в состоянии приписать Богу бытие, несмотря на то что нет никакого Бога?» [11, с. 384]. И отвечает на это возражение следующим образом: «...В этом возражении мы имеем дело со скрытым софизмом. Ибо из того, что я не в состоянии помыслить горы без долины, не следует, что на свете существует одна гора или одна долина, но только что гора и долина, независимо от того, существуют ли они или нет, неотделимы друг от друга. Из того же, что я не могу мыслить Бога иначе как существующим, вытекает, что существование неотделимо от него и что, следовательно, он существует действительно, а не потому, что это делается моей мыслью, или что она влагает в вещи какую-нибудь необходимость» [11, с. 384].

Впоследствии Иммануил Кант (1724–1804) отвергнет убедительность онтологического доказательства на том основании, что существование не является предикатом и, следовательно, приведенное доказательство, строго говоря, просто не имеет смысла, так как построено в нарушение грамматической структуры языка. Однако это возражение, в свою очередь, имеет смысл только в рамках разработанной системы логического анализа грамматических категорий естественного языка, а такая работа не была сделана во времена Канта, и вряд ли ее можно считать вполне выполненной в настоящее время. Гораздо более серьезное возражение, по мнению автора, приводит Лейбниц, замечая просто, что посылка «я мыслю наисовершеннейшее существо (без противоречия)» сама требует обоснования, которое у Декарта отсутствует. Лейбниц писал, что в доказательстве Декарта «молча предполагается, что эта идея величайшего или всеовершеннейшего существа возможна и не включает в себе противоречия». Однако Лейбниц, в отличие от Канта, не отрицает ценности и значимости онтологического доказательства, так как он продолжает свою мысль следующим образом: «Имеет значение уже одно то, что благодаря этому замечанию можно доказать, что если предположить, что Бог возможен, то он существует, — что является преимуществом одного только Божества»<sup>3</sup> [13, с. 376]. Остальные способы доказательства существования Бога, приводимые Декартом, являются вари-

<sup>3</sup> Представляется, что анализ подобных рассуждений Декарта и Лейбница в рамках современных модальных исчислений остается поучительным для оценок возможностей и особенностей этих исчислений.

антами первого из приведенных здесь и по этой причине не имеют самостоятельного интереса в рамках настоящей статьи.

«Доказав» существование Бога, Декарт дедуцирует критерий истинности суждений из правдивости Бога — одного из бесконечно многих совершенств всесовершеннейшего существа: «...Убедившись в существовании Бога и признав в то же время, что все вещи зависят от него, а Он не может быть обманщиком, я вывел отсюда то следствие, что все постигаемое мною ясно и отчетливо должно быть истинным» [11, с. 387]. А так как ясно и отчетливо идеи излагаются именно в математике, то отсюда и второй из названных выше основных постулатов философии Декарта — математический характер познания внешнего мира. Причем существование этого внешнего мира также дедуцируется.

Первый элемент концепции научного знания Декарта — обоснование им основных постулатов его системы — был описан так подробно, чтобы показать особенности дедуктивной аргументации Декарта. Можно сказать, что эта аргументация остроумна, глубока, но не всегда прозрачна и убедительна с современной точки зрения и по мнению некоторых из самых проникательных его современников. Известны остро и точно направленные замечания Декарту со стороны, например, Марсенна, Гоббса, Паскаля, Гассенди и других [14]. Часть критических замечаний Лейбница уже была приведена в настоящей статье. И все-таки, несмотря на все логические огрехи, основание системы Декарта выглядело в то время (когда были свежи воспоминания о схоластике) весьма прочным и внушительным, что придавало всему зданию философии Декарта характер цельности и научной последовательности. Рене Декарт имел основания заметить, что «вся философия подобна как бы дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике» [11, с. 421]. Таким образом, картезианская система открывала путь к трем философским дисциплинам последующего времени: рациональной теологии, психологии и философии природы.

Несмотря на влияние, которое, как уже было отмечено, оказала теология предшествующего времени на мышление Декарта, его интерес все-таки главным образом был сосредоточен на светских науках. Из указанных областей он разработал только философию природы и психологию, причем первую — самым обстоятельным образом. Исходя из положения, что лишь математически очевидные свойства тел объективно действительны, Декарт пытался дедуцировать все естественные явления просто из понятий протяжения и механического движения, причем первое он провозглашал атрибутом материи, второе — ее модусом. Вне мыслящих и действующих су-

ществ во Вселенной нет ничего, кроме геометрических или механических отношений, подлежащих исчислению. «Дайте мне материю и движение, и я построю мир!» — восклицал Декарт. Мир для Декарта есть лишь машина, в которой все происходит посредством конфигурации и движения. Бог дал этой вселенской машине первый толчок, и далее она движется так, как ее к этому обязывают математические законы механики. Не пройдет и века, как эти законы будут установлены Ньютоном.

Механицизм у Декарта носит поистине всеобъемлющий характер. Согласно Декарту, животные суть машины. Однако эта точка зрения встречается с серьезными трудностями. Один из наиболее основных признаков животных как живых организмов — это их способность воспроизводить себя. Но как машины, образцом которых Декарт считал часы с кукушкой, могли бы делать то же самое? Можно представить одну машину, делающую другую, но, согласно декартовой аксиоме о том, что причина всегда совершеннее следствий, эта родительская машина должна была бы производить все более и более несовершенных отпрысков в противоположность тому, что наблюдается в природе у животных. Тем не менее Декарт надеялся, что его механистическая установка в биологии животных может быть расширена так, чтобы охватить самовоспроизводимость. Он упорно боролся с этой проблемой в свои последние годы: «В дальнейшем я буду, вероятно, в состоянии растолковать вам, как из раздражительности, собранной здесь (в органах размножения — *авт.*), может быть образована другая машина, подобная родительской» [15, 16]. Однако Декарт так и не сумел сделать машинное самовоспроизведение постижимым, эту задачу решил в XX в. фон Нейман (1903–1957).

Человек для Декарта был чем-то бóльшим, чем машина: он был мыслящей душой, объединенной с телесной машиной, фундаментально отличающейся от души. Машины телесны и протяженны, в то время как души нематериальны и непротяженны. Машины отличаются от душ также тем, что являются делимыми, в то время как души всецело неделимы, не имеют частей. Можно было бы возразить, что души делятся на свои способности или даже на свои мысли, но Декарт, по-видимому, имеет в виду нечто большее: душу в качестве *я*, характеризующуюся несомненной целостностью. Основная проблема для картезианской психологии — объяснить природу ума или *я*, в частности, решающий пункт — это доказать их нематериальность. Классический аргумент, данный Декартом, основывается, как было сказано выше, на его *cogito, ergo sum*: «Я в состоянии сомневаться, имею ли я тело, даже существуют ли тела вообще; но все же я не вправе сомневаться, есть ли, существую ли я сам, поскольку я сомневаюсь или мыслю... Следовательно, я, кто сомневается и мыслит, не есть тело» [17, с. 269].

Но Декарт также утверждает, что человеческий ум эффективно вмешивается в человеческую телесную машину. А так как одновременно он полагает, что ум не протяжен и не влияет на механические законы, то указанное эффективное вмешательство ума в протяженную телесную машину, в каком бы смысле оно ни понималось, обязано быть загадочным, так называемым привидением в машине. Эта трудность, с которой столкнулся Декарт, впоследствии получила название «психофизическая проблема» и в новых модификациях, соответственно новым пониманиям психического и физического, дошла до настоящего времени [16].

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

Готфрида Вильгельма Лейбница считают универсальным гением в науке. Отметим некоторые из его научных достижений. Лейбниц одним из первых осознал и поставил задачу интеграции наук; сформулировал ряд важнейших синтетических принципов методологии; выдвинул идею машинного моделирования человеческих функций; изобрел вслед за В. Шиккардом (1592–1635) и Б. Паскалем (1623–1662) счетную механическую машину, более универсальную, чем у них; предвосхитил математическую логику в ее основных чертах — формализации и алгоритмизации мышления; попытался подвести под биологию теоретический фундамент; сформулировал концепцию витализма; выдвинул принцип несводимости биологии к механике; ему

принадлежит идея латентных состояний психической жизни; предвосхитил своим учением о бессознательном многие важные положения последующей психологии от Г.Т. Фехнера (1801–1887) до З. Фрейда (1856–1939); предложил формулу для кинетической энергии; сформулировал закон сохранения энергии при упругих и неупругих взаимодействиях механических тел; предвосхитил принцип наименьшего действия П. Мопертюи (1698–1759) в механике; вывел закон преломления света исходя из принципа наименьшего действия; широко ввел в употребление трансцендентные и мнимые числа; вместе с И. Бернулли (1667–1748) открыл важные приложения мнимых корней алгебраических уравнений в анализе; обобщил понятие логарифма и т. д. Кроме того, Лейбниц изобрел дифференциальное (и интегральное) исчисление; применил технику этого исчисления к проблеме планетных движений; впервые ясно осознал и поставил проблему логического обоснования математики<sup>4</sup>.

«Философия Лейбница, которая, по-видимому, лучше всего способна раскрыть тайну его научных открытий, представляет собой многогранную синтетическую систему, сложившуюся в результате творческой эволюции мыслителя, в результате критического усвоения философских идей предшественников и современников» [2, с. 79]. Так, разработанная Дж. Локком (1632–1704) эмпирическая теория познания<sup>5</sup> воодушевила автора системы предустановленной гармонии на создание ответного эпистемологического произведения «Новые опыты о человеческом разумении» (1703–1704). Основная предпосылка эмпирической гносеологии старшего современника Лейбница состояла в том, что внешние предметы должны действовать на человеческий ум и запечатлевать в нем какие-то образы, которые могли бы рассматриваться в качестве символов существования вещей независимо от мыслящего субъекта. Эту предпосылку Лейбниц считал наиболее уязвимой частью теории Локка. Как в душу может передаваться нечто от чуждого ей внешнего предмета — это ре-

<sup>4</sup> Дифференциальное исчисление независимо от Лейбница открыл также И. Ньютон (1643–1727). Известно, что Дж. Беркли (1685–1763) подверг жесткой, но справедливой критике логическую основу открытия Ньютона. На эту критику удовлетворительным образом удалось ответить только во второй половине XX в. Однако Лейбниц был озабочен логическим статусом своих инфинитезимальных величин. Он предложил даже некий способ обоснования их как полезных фикций, но не был понят вплоть до 1961 г., когда А. Робинсон (1918–1974) опубликовал математическую работу, в которой показал, что способ обоснования дифференциального исчисления, предложенный почти 300 лет назад Лейбницем, был по существу верным. Возник так называемый нестандартный анализ [18, с. 199–201]. опередить развитие математики на 300 лет — это не удалось сделать нигде, никогда и никому другому!

<sup>5</sup> «Опыт о человеческом разумении», основное гносеологическое произведение Джона Локка, было задумано им еще в 1671 г., но опубликовано лишь спустя 20 лет, в 1690 г.

шительно непонятно Лейбницу. По его мнению, это загадка, которую Локк не разрешил, а просто обошел, так как он всего лишь провозгласил воздействие вещей на душу, никак этого не пояснив и не обосновав. Конечно, можно согласиться с Локком во всем, что касается самого механизма взаимоотношений идей в человеке. Например, вполне допустимо, что отдельные конкретные идеи предшествуют в душе идеям абстрактным и именно первые идеи нам угодно сопоставлять с воздействиями внешнего мира. Но это никоим образом не поясняет с метафизической, т. е. по-настоящему философской, точки зрения возникновения идей: метафизически немислимо, чтобы в душу проникало нечто, первоначально в ней не находящееся. «...Ничто не входит естественным путем в наш дух извне, и лишь по дурной привычке мы думаем, будто душа наша принимает в себя нечто вроде образов, извещающих ее о предмете, как если бы она имела двери и окна» [19, с. 151]. Поэтому Лейбниц совершенно исключает прямое воздействие каких-либо других сущностей на душу. Исключает он и воздействие души на них. Следовательно, все, что называется опытом, образованием идей на основании внешних эмпирических впечатлений, — все это можно рассматривать как *саморазвитие души*, при котором заложенные в душу представления, первоначально смутные и даже из-за этого совсем незаметные, постепенно становятся все более ясными, проявляются для самосознания. «...Душа наша уже знает все это потенциально (*virtuellement*), ей нужно лишь обратить внимание, чтобы познать эти истины... Можно сказать даже, что она обладает уже и самими этими истинами, если смотреть на них как на отношения между идеями» [19, с. 152].

Согласно Лейбницу, душа — единственное во Вселенной, что человек в состоянии непосредственно и в собственном смысле познать. Все, что люди говорят о других вещах, основывается на их внутреннем переживании: поэтому о сущности каких бы то ни было вещей можно судить только по аналогии с собственной душой. В этом смысле любой элемент Вселенной более или менее похож на душу человека. Даже само существование этого элемента аналогично существованию души, как люди его понимают в свете самосознания. Отсюда вытекает общая метафизическая предпосылка: *мир состоит из сущностей ей, лучше даже сказать — существ в подобных душе, — монад*. Каждая из этих монад сама по себе должна мыслиться абсолютно самостоятельной. Ни в какую из них не может проникнуть что-либо извне. Монады, по образному выражению Лейбница, «не имеют совсем окон». Внутренние свойства монад вполне аналогичны тем, которые человек наблюдает в собственной душе, а именно: способность представления и стремление — два основных свойства душевного бытия. Порядок расположения монад также не может быть

иным, чем тот, который человек открывает в собственной душевной деятельности и который состоит в постепенном переходе представлений от наименее ясных к наиболее ясным. Поэтому Лейбниц считает, что необходимо признать два принципа, регулирующих устройство мира: первый говорит о том, что все вещи в мире аналогичны друг другу; второй — что все различия непрерывно переходят друг в друга. Признавать эти принципы — значит признавать мировую гармонию. Согласно этим двум основным законам — непрерывности и аналогии, мир понимается как последовательный ряд бесконечно многих сил представления и стремления. Монады образуют систему бесконечно малых ступеней, поднимаясь по которым можно от монад с очень смутной, почти незаметной духовной жизнью дойти до монад, являющихся душами людей. Так как монады абсолютно непроницаемы друг для друга и аналогичны друг другу, то совокупность представлений, которые могут возникнуть вообще во Вселенной (всех монад), заложена в каждой отдельной монаде с самого начала. Поэтому каждая монада есть микрокосм в подлинном смысле этого слова: мир во всем своем богатстве и разнообразии содержится в ней в виде ее потенциальных представлений. Монады отличаются друг от друга только по степени ясности их представлений. У монад, стоящих на самой низкой ступени, все представления вполне смутны; у монад, стоящих на средней ступени, одни из представлений смутны, другие ясны; и наконец, у монад, стоящих на самой высшей ступени их ряда, весь мир представляется вполне ясно, вследствие чего эти монады уже не просто аналогичны друг другу, а совершенно тождественны. На верхней ступени может быть только одна монада — *монада монад*, или *Бог*.

Так как Бог — монада монад — представляет все с предельной ясностью, то духовная жизнь Бога изоморфна миру: весь мир устроен так, как устроен был бы душевный мир любой монады, будь она вездесуща, а именно так, как устроил бы в этом случае свою жизнь сам Лейбниц с его личными склонностями. Повсюду царил бы абсолютный порядок в том смысле, что ничто не происходило бы случайно и напрасно. Всякое впечатление или стремление имело бы свою целесообразную причину, и совокупность всех таких душевных движений имела бы столь же совершенный вид, как механизм лучших часов. Поэтому имеет место *предустановленная гармония*, и этот мир как интеллектуальный механизм самый совершенный — наилучший, по мнению Лейбница. Проявления этих качеств мира не всегда очевидны, потому что люди не находятся на высшей ступени в указанной иерархии монад и, следовательно, не представляют себе все с должной ясностью и отчетливостью.

Замечательной чертой этой доктрины является сформулированная теоретическая возможность познания внешнего мира без какого-



либо взаимодействия с ним. Монада-микрокосм знает все о внешнем мире-макрокосме уже потому, что макрокосм аналогичен (в идеале изоморфен) микрокосму, а последний она знает непосредственно как свою собственную душевную жизнь. «Лейбницева монада не только “не имеет окон”, но и не нуждается в них, так как вся внешняя реальность “представлена” в ней как внутренняя» [2, с. 137].

Монадология — метафизическая концепция. Она представляет собой учение о трансцендентном мире. Об этом мире, правда, можно делать выводы на основании переживаний внутренней жизни, но эти выводы предполагают гармонию с ее двумя факторами — принципом аналогии и принципом непрерывности. Поэтому у Лейбница все опытное познание считается состоящим из смутных представлений, и люди, согласно Лейбницу, поднимаются к ясным идеям лишь в том случае, когда мыслят о Боге либо находятся в области общих абстрактных математических или философских понятий. Таким образом, познание разделяется на две большие области, управляемые разными методологическими законами. Первая область — эмпирическое познание. Вторая — теоретическое познание. Это разбиение и упомянутые методологические законы образуют концепцию научного знания Лейбница в собственном смысле, т. е. концепцию того, что сегодня называется философией и методологией науки. У Лейбница эта концепция удивительно легко соотносится с современными понятиями. Ее описание сводится к следующему.

Современная философия науки основана на строгой дихотомии аналитических и синтетических высказываний. Истинность или ложность аналитического высказывания может быть установлена лишь на основании знания его смысла. Если кто-либо считает истинное аналитическое высказывание ложным, то он просто не понимает его смысла. Истинность или ложность синтетического высказывания не может быть установлена на основании одного лишь знания смысла. Для определения истинности синтетического высказывания требуется еще обратиться к дополнительному источнику знания в виде эмпирического наблюдения (линия Д. Юма) или посредством разума (линия И. Канта). Можно истинное синтетическое высказывание считать ложным и при этом полностью и правильно понимать его смысл, но заблуждаться именно насчет его истинности (как раз из-за отсутствия указанного дополнительного источника знания).

Главной особенностью концепции научного знания Лейбница является его убеждение в том, что все истинные высказывания — случайные и необходимые, истины факта и истины разума, эмпирические и теоретические — без исключения суть аналитические высказывания. Такое убеждение трудно разделять в настоящее время, но в рамках философии Лейбница оно представляется весьма естественным следствием его учения об индивидуальных понятиях и пред-

установленной гармонии: «Полное или совершенное понятие единичной субстанции включает в себя все предикаты — прошлые, настоящие и будущие. Ведь, во всяком случае, уже теперь истинно, что будущий предикат будет существовать: следовательно, он содержится в понятии предмета. И поэтому в совершенном индивидуальном понятии Петра или Иуды, если рассматривать его как возможное... находятся и Богом созерцаются все события, которые с ними случаются, как необходимые, так и случайные» [2, с. 139]. Следовательно, для монады монад, которая имеет совершенно отчетливое представление обо всех вещах, все истины — аналитические. Для людей, монад низших ступеней, истины будут казаться не аналитическими ровно настолько, насколько имеются более смутные представления по сравнению с монадой монад. Для людей аналитическая истинность какого-либо эмпирического высказывания — дело их будущего бесконечного развития в сторону предельной ясности представления тех вещей, которые затрагиваются в данном эмпирическом высказывании. Поэтому с практической точки зрения необходимо поступать так, как если бы все истины делились на аналитические и синтетические (хотя последнего термина Лейбниц не употребляет, он его имеет в виду).

Таким образом, именно с практической точки зрения методология Лейбница в отношении дихотомии аналитическое — синтетическое действительно вполне современна. Столь же современен Лейбниц и во многих других важных методологических аспектах своего учения. Он, например, вполне владеет понятием семантики возможных миров, различая необходимость и случайность (возможность) как истинность во всех мыслимых мирах и истинность хотя бы в одном мыслимом мире. Он придерживается современного критерия истинности естественно-научных теорий как их внутренней и внешней непротиворечивости при минимальном количестве исходных постулатов. Кроме того, он формулирует и пользуется принципом тождества неразличимых (неразличимы — значит тождественны), который в настоящее время используется во всех логических исчислениях как один из постулатов, управляющих употреблением символа равенства. Таким образом, в XXI в. Лейбниц не обнаружил бы ничего неожиданного в сфере современной философии науки. И в этом отношении Лейбниц также опередил время более чем на 300 лет.

Такова в самых общих чертах концепция научного знания Лейбница. С точки зрения состава знания она имманентна познающему субъекту в силу убеждения философа (являющегося естественным следствием его учения о предустановленной гармонии) в том, что все истинные высказывания — случайные и необходимые, эмпирические и теоретические (из них главным образом состоит знание) — суть аналитические высказывания, т. е. не требующие при доказательстве их истинности обращения ни к каким дополнительным источникам,

кроме понимания смысла самих этих высказываний. С точки зрения происхождения знания концепция Лейбница также имманентна субъекту познания вследствие учения о монадах как микрокосме, знающем все о внешнем мире (макрокосме) без взаимодействия с ним, по аналогии, в силу одной только представленности всей внешней реальности макрокосма как внутренней в микрокосме. С точки зрения значения знания концепция Лейбница трансцендентна познающему субъекту. Словом, концепция научного знания ганноверского мыслителя — еще один шаг на пути развития индивидуалистической тенденции в философии Нового времени. Полностью этот процесс завершился доктриной научного знания И. Канта, в которой все три элемента знания — состав, происхождение, значение — имманентны познающему субъекту [20, с. 138–249]. После Канта, как представляется, можно говорить о зарождении тенденции преодоления индивидуализма, например, в философских трудах Фихте, Гегеля, Фейербаха и т. д.

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

Конкретизируем это заключение с учетом того, что будем считать полностью индивидуалистической концепцией знания ту, в которой три основные стороны знания (состав, происхождение, значение) целиком имманентны познающему субъекту. У Ф. Бэкона индивидуализм сказывается только в его намерении построить все знание на личном опыте познающего, при этом состав, происхождение и значение знания вполне могут быть трансцендентными по отношению к субъекту познания. По сравнению с бэконовской, картезианская концепция научного знания — это шаг вперед на пути к индивидуализму. Из трех элементов знания один — состав — является имманентным, так как элементы, составляющие знание, в конечном счете дедуцируются из начальных постулатов (играющих роль математических аксиом), внутренне присущих, по Декарту, познающему субъекту. Но вместе с тем у Декарта сохраняется убежденность в

трансцендентном характере происхождения знания (по крайней мере некоторых идей) и его значения (истины о внешнем мире). И наконец, концепция научного знания у Лейбница имманентна познающему субъекту с точки зрения, во-первых, происхождения знания и, во-вторых, его состава. Первое — вследствие учения философа о монадах, второе — в силу убеждения Лейбница в том, что все истинные высказывания — аналитические. С точки зрения значения знания концепция Лейбница трансцендентна познающему субъекту. Из этого следует, что на пути индивидуализации научных концепций в философии Нового времени лейбницеанское построение является наиболее близким (из рассматриваемых здесь) к концепции крайнего гносеологического индивидуализма, окончательным вариантом которого, по мнению автора статьи, следует считать систему И. Канта.

Проведенный анализ показал актуальность заявленной темы, определяемую, в частности, нерешенностью ряда проблем, которые непосредственно связаны с выяснением соотношения аксиологических, нравственных установок с теорией и практикой познавательной деятельности. К ним относятся прежде всего выяснение изменения статуса аксиологии в современной концепции научного познания, в рамках которой принимается доктрина неэлиминированности субъекта из процесса познания и из его результатов. Неэлиминированность не означает субъективизации науки (в смысле субъективизма), а, напротив, предполагает рациональное осмысление и учет *всех* установок познающего субъекта.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Миронов В.В. Метафизическая сущность и двойственная природа философии. *Вестник МГТУ. Сер. Философские науки*, 2008, т. 11, № 4, с. 657–676.
- [2] Майоров Г.Г. *Теоретическая философия Готфрида Лейбница*. Москва, Изд-во МГУ, 1973, 264 с.
- [3] Чалмэрс Д. *Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории*. Москва, URSS, 2015, 512 с.
- [4] Соколов В.В. *Философия как история философии*. Москва, Академический проект, 2015, 843 с.
- [5] Аристотель. *Метафизика. В 4 т. Т. 1*. Москва, Мысль, 1971, 550 с.
- [6] Бэкон Ф. *О достоинстве и приумножении наук. В 2 т. Т. 1*. Москва, Мысль, 1971, 590 с.
- [7] Васильев В.В. *Трудная проблема сознания*. Москва, Академический проект, 2009, 272 с.
- [8] Фулье А. *История философии*. Санкт-Петербург, 1901, с. 174–198.
- [9] Каринский М.И. Классификация выводов. В кн.: *Избранные труды русских логиков XIX века*. Москва, АН СССР, 1956, 404 с.
- [10] Вундт В. *Введение в философию*. Москва, 1998, 355 с.
- [11] Декарт Р. *Избранные произведения*. Москва, Политиздат, 1950, 712 с.

- [12] Августин. Против академиков. В кн.: *Творения Блаженного Августина. В 8 т. Т. 2.* Киев, 1901–1912, с. 12.
- [13] Лейбниц. Г.В. *Новые опыты о человеческом разуме.* Москва, Ленинград, ГСЭИ, 1936, 434 с.
- [14] Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора. В кн.: *Сочинения. В 2 т. Т. 2.* Москва, Мысль, 1994, 633 с.
- [15] Webb J.C. *Mechanism, mentalism and metamathematics.* Dordrecht, Boston, Londo, D. Reidel-Publishing Company, 1988, p. 323.
- [16] Chalmers D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory.* Oxford University Press, 1996, p. 432.
- [17] Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. В кн.: *Сочинения. В 2 т. Т. 1.* Москва, Мысль, 1989, 654 с.
- [18] Барвайс Дж. Теория моделей. В кн.: *Справочная книга по математической логике. В 4 ч. Ч. 1.* Москва, Наука, 1982, 392 с.
- [19] Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике. В кн.: *Сочинения. В 4 т. Т. 1.* Москва, Мысль, 1982, 636 с.
- [20] Андреева И.С., Григорьян Б.Т., ред. *Философия Канта и современный идеализм.* Москва, Наука, 1987, 272 с.

Статья поступила в редакцию 10.04.2017

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Самохвалова В.К. О некоторых аксиологических акцентах европейской гносеологической традиции в философии Нового времени. *Гуманитарный вестник*, 2017, вып. 6. <http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2017-6-445>

**Самохвалова Варвара Климентьевна** — канд. филос. наук, доцент кафедры «Гуманитарные науки» Всероссийской академии внешней торговли.  
e-mail: bar-bar@mail.ru

## On certain axiological accents of the European epistemological tradition in modern philosophy

© V.K. Samokhvalova

Russian Foreign Trade Academy, Moscow, 119285, Russia

*We analyse the influence that the dominant axiological motivation of individualism had on the formation of epistemological concepts in modern philosophy. We show how specific content of epistemological structures in the philosophy of F. Bacon, R. Descartes and G.W. Leibniz depends on how strongly they express individualistic tendencies. The study asserts the importance of axiological background in the modern concept of scientific knowledge, which postulates that the subject should not be eliminated from the process of acquiring knowledge and its results.*

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

### REFERENCES

- [1] MSTU. *Scientific Journal of Murmansk State Technical University; Philosophical Sciences*, 2008, vol. 11, no. 4, pp. 657–676.
- [2] Mayorov G.G. *Teoreticheskaya filosofiya Gotfrida Leybnitsa* [Theoretical philosophy of Gottfried Leibniz]. Moscow, Lomonosov Moscow State University Publ., 1973, 264 p.
- [3] Chalmers D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, 1996, 432 p. [In Russ.: Chalmers D. Soznayushchiy um: v poiskakh fundamentalnoy teorii. Moscow, Editorial URSS Publ., 2015, 512 p.].
- [4] Sokolov V.V. *Filosofiya kak istoriya filosofii* [Philosophy as the history of philosophy]. Moscow, Akademicheskii Proekt, 2015, 843 p.
- [5] Aristotle. *Metaphysica. V 4 tom. Tom 1* [Metaphysics. In 4 vols. Vol. 1]. Moscow, Mysl Publ., 1971, 550 p.
- [6] Bacon F. *O dostoinstve i priumnozhenii nauk. V 2 tom. Tom 1* [The dignity and advancement of science. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow, Mysl Publ., 1971, 590 p.
- [7] Vasilev V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [The hard problem of consciousness]. Moscow, Akademicheskii Proekt, 2009, 272 p.
- [8] Fouillée A. *Histoire de la philosophie* [History of philosophy]. Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1893, 588 p. [In Russ.: Fouillée A. Istoriya filosofii. St. Petersburg, 1901, pp. 174–198].
- [9] Karinskiy M.I. Klassifikatsiya vyvodov [Classification of conclusions]. In: *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [Selected works by Russian logicians of the 19th century]. Moscow, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1956, 404 p.
- [10] Wundt W. *Einleitung in die Philosophie* [Introduction to Philosophy], Leipzig, Engelmann, 1909. [In Russ.: Wundt W. Vvedenie v filosofiyu. Moscow, 1998, 355 p.].
- [11] Descartes R. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow, Politizdat Publ., 1950, 712 p.

- [12] Augustine. *Protiv akademikov* [Against the Academicians]. In: *Tvoreniya Blazhennogo Avgustina. V 8 tom. Tom 2* [Works of Blessed Augustine. In 8 vols. Vol. 2]. Kiev, 1901–1912, p. 12.
- [13] Leibniz G.W. *Novye opyty o chelovecheskom razume* [New Essays on Human Understanding]. Moscow, Leningrad, State Dictionary and Encyclopedia Publishing House, 1936, 434 p.
- [14] Descartes R. *Vozrazheniya nekotorykh uchenykh muzhey protiv izlozhennykh vyshе Razmyshleniy s otvetami avtora* [Objections of certain men of science to the Discourse outlined above, with the author's replies]. In: *Sochineniya. V 2 tom. Tom 2* [Works. In 2 vols. Vol. 2]. Moscow, Mysl Publ., 1994, 633 p.
- [15] Webb J.C. *Mechanism, mentalism and metamathematics*. Dordrecht, Boston, London, D. Reidel-Publishing Company, 1988, 323 p.
- [16] Chalmers D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, 1996, 432 p.
- [17] Descartes R. *Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat svoj razum i otyskivat istinu v naukakh* [Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences]. In: *Sochineniya. V 2 tom. Tom 1* [Works. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow, Mysl Publ., 1989, 654 p.
- [18] Barwise J. *Model theory*. In: *Handbook of Mathematical Logic*. Elsevier, 1982, 1164 p. [In Russ.: Barwise J. *Teoriya modeley. Spravochnaya kniga po matematicheskoy logike*. In 4 vols. Vol. 1. Moscow, Nauka Publ., 1982, 392 p.].
- [19] Leibniz G.W. *Rassuzhdenie o metafizike* [Discourse on Metaphysics]. In: *Sochineniya. V 4 tom. Tom 1* [Works. In 4 vols. Vol. 1]. Moscow, Mysl Publ., 1982, 636 p.
- [20] Andreeva I.S., Grigoryan B.T., eds. *Filosofiya Kanta i sovremennyy idealizm* [Kant's philosophy and contemporary idealism]. Moscow, Nauka Publ., 1987, 272 p.

**Samokhvalova V.K.**, Cand. Sc. (Philos.), Assoc. Professor, Department of Humanities, Russian Foreign Trade Academy. e-mail: bar-bar@mail.ru