

ФІЛОСОФІЯ XVII СТОЛІТТЯ

Сергей Секундант

ЭРЕНФРИД ВАЛЬТЕР ФОН ЧИРНГАУС: «MEDICINA MENTIS» КАК ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ И ВСЕОБЩАЯ НАУКА

Критические тенденции в философии Нового времени были вызваны, с одной стороны, кризисом средневекового мышления, а с другой – успешным развитием математических наук и углубляющейся в их рамках философско-методологической рефлексией. Столкновение двух пластов духовной культуры с необходимостью вело к изменению основных ценностных ориентиров не только в философии, но и в методологии. Новые задачи, поставленные перед философией, с необходимостью требовали изменения способа мышления и философствования, а также новых методов. Одним из новаторов в области методологии философских наук был Эренфрид Вальтер фон Чирнгаус (1651 – 1708).

Современник и близкий друг Спинозы и Лейбница, Чирнгаус долгое время оставался в тени своих великих современников. Историки философии не увидели в его учении о методе никаких оригинальных идей. Характеризуя методологию Чирнгауса, Эрнст Кассирер в начале прошлого века писал: «Учение о методе, которое Эренфрид Вальтер фон Чирнгаус изложил в своем труде “*Medicina mentis*”, не обнаруживает совершенно никаких новых черт. В своих основных идеях, как и во всем своем строении, оно зависит от “*Tractatus de intellectus emendatione*” Спинозы и только в том выходит за его рамки, что он пытается далее развить и детально обосновать теорию опытного знания, создания которой он требует и обещает, но которую сам тем не менее не создал» [Cassirer, 1911: Bd. 2, S. 102]. К такому выводу Кассирера, по-видимому, подтолкнуло само название работы: «*Medicina mentis*» («Врачевание ума») – термин, заимствованный у Спинозы. На самостоятельность мыслителя указывал Лейбниц, который еще в 1683 г. упрекал Чирнгауса в том, что тот идеи других и, в частности, самого Лейбница представляет как свои собственные [Braun, 2006: p. 236]. Но так ли это? Действительно ли мы имеем дело с простым апологетом философии Спинозы, не оказавшим никакого влияния на философию Нового времени?

Чирнгаус познакомился со Спинозой в 1673 г. Именно Спиноза рекомендовал его секретарю Королевской академии Ольденбургу, а тот, в свою очередь, – Лейб-

© С. Секундант, 2015

ницу. Их встреча произошла в 1675 г. Из переписки Чирнгауса с Лейбницем следует, что с «Трактатом об усовершенствовании разума» Спинозы он познакомился только после смерти Спинозы через его учеников, примерно в январе – апреле 1678 г. [Schneft, 1996: S. 126]. Лейбниц воспринимал его преимущественно как спинозиста, Спиноза же и его ученики – как картезианца. Этим отчасти объясняется то, что Спиноза не очень охотно вводил Чирнгауса в круг своих интересов. Тем не менее влияние Спинозы на Чирнгауса не отрицает практически ни один историк философии. Вопрос только в том, в какой мере Чирнгаус был самостоятельной фигурой и к какой традиции его следует относить.

Как утверждает Эрнст фон Астер, Спинозе Чирнгаус обязан тем, что первой и важнейшей проблемой теории познания он признает вопрос о критерии истины, благодаря которому можно понять и отличить истинную идею от ложной, фиктивной и сомнительной [Aster, 1921: p. 422]. Однако подобная проблематика волновала и картезианцев, и Лейбница, и многих других современников. У Чирнгауса, как и у Декарта, Спинозы и Лейбница, проблема истины становится частью более глобальной и важной проблемы метода открытия новых истин. В надежном методе открытия он видит «*humanae certitudines fundamentum, quo verum et falsum certo dignoscere et alterum ab altero discernere licet*» («основание человеческой достоверности, посредством которого можно четко установить истину и ложь и отличить одну от другой») [Tschirnhaus, 1695: p. 34].

Руководящей философской идеей у Чирнгауса становится идея построения реальной философии. Чирнгаус выделяет три уровня философского знания: 1) знание слов, 2) знание мнений и 3) знание вещей. Соответственно, он различает три вида философов: 1) схоласт (*verbalis philosophus* – букв. «словесный философ»), 2) доксограф (*historialis philosophus* – букв. «исторический философ») и 3) философ-реалист (*realis philosophus*). Только философ-реалист, по его мнению, дает знание вещей. Философом-реалистом Чирнгаус называет только того, кто осознает, что «в его власти, опираясь на свои собственные силы, обнаружить все, что неизвестно, но все же доступно человеческому интеллекту» [Tschirnhaus, 1963: p. XII (40)].

Детлев Петцольд считает, что установку на построение реальной философии мыслитель тоже заимствовал у Спинозы [Pätzold, 1999: p. 353]. Повод к такому утверждению ему, по-видимому, дал тот факт, что Чирнгаус придает большое значение генетическим определениям и с ними связывает в первую очередь реализацию проекта реальной философии. С этим можно согласиться. Но следует заметить, что Спиноза не смог сделать тех далеко идущих методологических выводов, которые сделал Чирнгаус. Вопрос о реальности рациональной философии, построенной по образцу геометрии, Спиноза решает иначе, чем Чирнгаус.

Чирнгаус преимущественно ориентирован на поиск такого метода, который мог бы с успехом применяться в физике для открытия новых истин. В письме к Спинозе от 5 января 1675 г. Чирнгаус интересуется: «*Methodum tuam rectè regendae rationis in acquirendâ veritatum incognitarum cognitione, ut et Generalia in Physicis quando impetrabimus? Novi te jam modò magnos in iis fecisse progressûs.*» («Когда мы получим твой метод для правильного руководства разумом при отыскании неизвестных истин, а также общие <правила> для физики? Я знаю, что ты уже достиг большого прогресса в этих <вопросах>») (Epistola № 59).

Хотя Чирнгаус, подобно Лейбницу, стремится к разработке «всеобщей науки» как искусства открытия, он ставит перед собой иные задачи, нежели Лейбниц. По его

мнению, Лейбниц искал такой универсальный метод, который был бы применим ко всем возможным вещам и мог бы решать все вопросы. В письме к Лейбницу от 27 января 1678 г. Чирнгаус указывает на это отличие, подчеркивая, что его мысль направлена преимущественно на то, чтобы получить метод, который позволяет рассматривать и решать проблемы физики таким образом, каким удалось решить все вопросы математикам с помощью алгебры [Leibniz, 1987: S. 315]. Имея в виду подобные высказывания, Эрнст фон Астер утверждает, что Чирнгаус относился скептически к стремлению Лейбница разработать метод, охватывающий и рассматривающий все возможные предметы познания. «Для него, – пишет он о Чирнгаусе, – важнее привести к ясной и чистой форме математический метод в его собственной области, в чистой математике, и распространить его далее на физику, в той области, в которой (используя преимущественно выражение Чирнгауса из его главного труда 1695 года, “Medicina mentis”) имеются предметы, которые “мыслимы” (denkbar), “понятны” (begreiflich), “conceptibiles” и которые могут быть выражены в виде определяемых понятий» [Aster, 1921: p. 422]. Но можно ли таким образом интерпретировать слова Чирнгауса? Или, возможно, он предложил иной проект метода, столь же общий, как и проект Лейбница? Второе предположение кажется более убедительным.

Подобно Спинозе, Чирнгаус ищет надежный путь к счастливой жизни. В духе Спинозы пытается «показать путь, посредством которого наш интеллект совершенствуется наилучшим образом, поскольку это может происходить естественным образом» [Tschirnhaus, 1963: p. XI (39)]. Обоснование необходимости разработки нового метода он также осуществляет в духе Спинозы: все действия людей направлены на достижение «безусловно необходимого блага», которое заключается в спокойствии духа и совести; но поскольку истинная добродетель не достижима без истинной мудрости, а «мудрость достигается посредством точного метода, с помощью которого можно обнаружить все доступные разуму истины» [Tschirnhaus, 1695: p. XIII (41)], то точный метод является самым верным средством для достижения всеобщего счастья.

Подобные рассуждения мы можем найти у Декарта, Лейбница и многих других философов этого времени. Однако в понимании пути, ведущего к счастью, Чирнгаус ближе к Декарту, чем к Спинозе. Вслед за Декартом Чирнгаус требует при исследовании пути к счастью отказаться от исследования чужих мнений и «направить острие ума на свое собственное сознание» («mentis aciem ad propriae conscientiae») [Tschirnhaus, 1695: p. 34]. По его мнению, нам необходимо знать, как мы должны поступать, чтобы самостоятельно открывать всеобщую истину, открывать новое, не впадая в заблуждение.

Кроме того, более последовательно, чем это делал Спиноза, он стремится использовать достижения современной математики. В своем главном труде Спиноза фактически ограничивается только применением аксиоматико-дедуктивного метода изложения материала, заимствованного им из геометрии. В остальном он редко обращается к математике. Чирнгаус, напротив, ориентируется преимущественно на алгебраический анализ. Он, в частности, ссылается на *analysis speciosa* (фигурный анализ) Франсуа Виета. Он черпает из математики не только аргументы, но и принципы для решения поставленных проблем. В этом он ближе к Лейбницу, чем к Спинозе.

Как и Лейбниц, Чирнгаус говорит о необходимости построения всеобщей науки (scientia generalis), с помощью которой любой человек, вооруженный ею, посредством надежного и прочного метода способен обнаружить не только все то скрытое,

что имеется в математике, но и все достоверное, поскольку оно доступно разуму. В соответствии с его замыслом эта наука должна быть наиболее общей из всех возможных наук. В ней должны черпать свои истоки не только все открытия, но и все прочие науки. Поэтому он называет ее также «искусством открытия» (*ars inveniendi*) и «настоящей философией» (*vera philosophia*). Называя «*Medicina mentis*» «настоящей философией», Чирнгаус подчеркивает, что под ней он понимает не философскую систему, а скорее «первую философию» (*prima philosophia*).

Этот термин он предпочитает термину «метафизика» не случайно. Под «метафизикой» обычно понимали учение о сверхфизических сущностях, недоступных опытного познанию. Антиметафизическая направленность трактата Чирнгауса очевидна. Вместо метафизики он предлагает науку, которая служила бы для других наук общей методологией и искусством открытия. Следует отметить, что стремление заменить метафизику логикой или диалектикой было характерно для немецких философов из числа протестантов, которые связывали традиционную метафизику с католицизмом. Влияние Лютера и Меланхтона, отрицательно относившихся к метафизике, было настолько сильным, что вплоть до начала XVII в. метафизика была запрещена в протестантских университетах. Согласно Лютеру, поскольку человеческий разум, выходя за границы опыта, впадает в противоречие, то следует отказаться от исследования метафизических предметов и ограничить сферу применения логики доступными чувственному восприятию вещами, а сверхчувственное сделать предметом веры. В рамках такой постановки задачи работал и Кант, и Лейбниц, и Чирнгаус, а до них Иоахим Юнг, Эрхард Вайгель и многие другие. Этим объясняется специфика «немецкой критической традиции», ориентированной преимущественно на поиск универсальной логики и методологии.

Идею «всеобщей науки» впервые выдвинул И. Юнг. С ней Лейбниц познакомился через своего учителя Э. Вайгеля задолго до знакомства с Чирнгаусом. Именно в 1675 г., когда они познакомились, Лейбниц начинает активно интересоваться этой проблемой. Поэтому вполне возможно, что этот термин Чирнгаус заимствовал у него, тем более что оба мыслителя, как и Юнг, ссылаются на алгебраический анализ Виета. Но если у Лейбница «всеобщая наука», хотя и выполняла функции общей методологии, рассматривалась как система, то Чирнгаус рассматривает ее только как общеметодологическую пропедевтику, причем не только по отношению к философии, но и ко всем наукам. На критический характер этой пропедевтики указывает также тот факт, что из всех названий он отдает предпочтение термину «врачевание ума».

В этом следует видеть еще одно важное отличие его от Спинозы. Хотя трактат Спинозы об усовершенствовании разума также служил своего рода пропедевтикой к его системе и ставил перед собой некоторые критические задачи, идея критического метода была ему все же совершенно чуждой. Спиноза руководствовался идеей совершенного метода, высказанной еще Декартом. В «Основоположениях философии» Декарт совершенным называет такой метод, в котором все идеи выводятся из идеи совершенного существа, т.е. из идеи Бога. Поэтому основную задачу своего трактата Спиноза видел в том, чтобы дать адекватную идею Бога. Для этого, по его мнению, необходимо: «*primo verum ideam a ceteris omnibus perceptionibus distinguere, et mentem a ceteris perceptionibus cohibere. Secundo tradere regulas, ut res incognitae ad talem normam percipiantur; tertio ordinem constituere, ne inutilibus defatigemur*» («*во-первых*, отличить истинную идею от всех прочих восприятий и оберегать от них ум; *во-вторых*, установить правила, чтобы неизвестные вещи рассматривались с точки зрения такой норма-

тивной идеи; *в-третьих*, установить порядок, чтобы мы не тратили силы на бесполезные вещи» [Spinoza, 1844: vol. 2, p. 20]. Только первое требование у него имеет критический смысл, но этот смысл полностью зависит от того, как мы трактуем понятие «истинной идеи» и, следовательно, как мы понимаем истину.

Спиноза руководствуется основным методологическим принципом Аристотеля и схоластиков: если мы сможем понять и определить сущность некоторого предмета, то мы сможем понять и вывести из понятия о его сущности все его свойства. Чирнгаус, напротив, сознательно отказывается начинать философствование с вопроса, какова сущность духа и тела [Tschirnhaus, 1963: p. XXII (45)].

Как признается сам Чирнгаус, он отдает предпочтение термину «первая философия», потому что термин «метафизика» вызывает у большинства ученых неприязнь из-за бесконечных спекуляций. Основную свою задачу Чирнгаус видит в том, чтобы показать, как возможно самостоятельно получить истину [Tschirnhaus, 1963: p. XIX (43)]. Хотя эта задача сформулирована полностью в духе Декарта, от Декарта Чирнгауса отличает более осознанное и последовательное стремление не выходить за границы возможностей нашего разума. У него мы постоянно встречаем замечания о необходимости не выходить за границы наших познавательных возможностей. Многие свои утверждения он сопровождает оговоркой «поскольку это доступно человеческому разуму» [Tschirnhaus, 1963: p. XIII (41)]. Эта оговорка содержится и в формулировке цели искусства открытия: «обнаружить все, что неизвестно, но все же доступно человеческому интеллекту» [Tschirnhaus, 1963: p. XII (40)].

На критический характер его учения указывает и структура трактата: первая часть посвящена учению о методе, вторая – устранению недостатков, а третья – определению объекта, к которому применим метод [Tschirnhaus, 1963: p. XX (44)]. Чирнгаус не только пытается разработать надежный метод открытия новых истин, но и определить границы его применения. С этой целью он требует при исследовании предметов учитывать те познавательные способности, на которых основываются наши знания о них. Согласно Чирнгаусу, все наши знания о предметах основываются либо на разуме (*ratio*), либо на опыте (*experientia*), либо на том и другом.

Подобно Декарту и Спинозе, он требует начинать с прочных и надежных оснований, с «совершенно достоверного и несомненного знания» и опираться только на «естественное познание» [Tschirnhaus, 1963: p. 6]. Ни метод Декарта, ни метод Спинозы его не устраивают прежде всего потому, что с их помощью нельзя объяснить, каким образом а priori может быть доказано разнообразие вещей. В своем последнем письме к Спинозе от 23 июня 1676 г. Чирнгаус просит Спинозу указать, «*quid ex conceptu Extensionis secundum tuas meditationes varietas rerum à priori possit ostendi*» («каким образом из понятия протяжения согласно Вашим воззрениям может быть а priori доказано разнообразие вещей?») (Epistola № 82). Он считает, что Декарту этого не удалось сделать, не прибегая к метафизической гипотезе Бога как переводителя.

«Декарт, – рассуждает Чирнгаус, – говорит, что он может вывести из протяжения это разнообразие вещей, только предполагая, что оно было произведено движением, которое было вызвано в протяжении самим Богом. Следовательно, Декарт, согласно моему мнению, не выводит существование тел из покоящейся материи, – если ты, конечно, ни во что не ставишь его предположение о Боге как двигателе» («...Cartesius statuit, se eam ex Extensione nullo alio modo deducere posse, quàm supponendo motu à Deo excitato hoc effectum fuisse in Extensione : deducit ergo juxta

meam opinionem corporum existentiam non ex quiescente materia, nisi fortè suppositionem motoris Dei pro nihilo habere») [ibid.].

Аналогичное возражение он фактически выдвигает и Спинозе: «Каким образом это многообразие вещей должно с необходимостью a priori следовать из сущности Бога, Вами не показано» [ibid.]. В ответном письме Спиноза на вопрос, «an ex solo Extensionis conceptu rerum varietas à priori possit demonstrari» («можно ли из одного только понятия протяжения a priori вывести разнообразие вещей»), отвечает: «credo me jam satis clarè ostendisse, id impossibile esse» («мне кажется, я уже достаточно ясно показал, что это невозможно») (Epistola № 83). Причину этого Спиноза видит в том, что «материя плохо определена Декартом через протяжение» («materiam à Cartesio malè definiri per Extensionem»).

На этот недостаток концепции материи Декарта указывал также Лейбниц. Но если Лейбниц требовал признать движение неотъемлемым свойством монады, т.е. объяснить «естественным путем», то Спиноза, подобно Декарту, апеллирует к Богу, полагая, что «eam necessariò debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat» («она необходимо должна быть объяснена через такой атрибут, который бы выражал вечную и бесконечную сущность») [ibid.]. Он при этом признается, что до сих пор он так и не смог разобраться в этом вопросе (huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit).

Чтобы не выйти за границы познавательных возможностей нашего ума, первая философия, или логика, согласно Чирнгаусу, должна начинать исследование не с определения сущности вещей и тем более не с определения понятия самого совершенного существа, а с таких принципов познания, «которые не вызывают сомнения даже у самых строгих скептиков и достоверность которых я могу легко в любой момент показать в себе на простом опыте» [Tschirnhaus, 1963: p. XXI (44)]. Вместо декартовского «Я мыслю» Чирнгаус в основу кладет четыре факта сознания, в достоверности которых мы не можем сомневаться:

1. Я осознаю различные вещи. Это первый и общий принцип всего нашего познания.

2. То, что к одному я отношусь хорошо, а к другому – плохо, – это первый принцип, из которого выводится познание добра и зла или все учение о морали.

3. То, что одно мной может быть понято или мыслиться, а другое никоим образом не может быть понято или что некоторые вещи нельзя соединить друг с другом и я их не могу мыслить, это первый принцип, из которого выводится всякое познание истинного и ложного.

4. Наконец, то, что я различное воспринимаю с помощью внешних чувств, а также посредством образов внутреннего представления и испытываю страдания, является первым принципом, из которого все возникает. Этим мы обязаны простому опыту [Tschirnhaus, 1963: p. XXI (44–45)].

Первый принцип, который мы обнаруживаем уже у Антуана Арно и Лейбница, он рассматривает как самый высший и общий принцип всего нашего познания. Этот факт сознания он фактически разлагает на три более частных факта, которые он также рассматривает как принципы. Ульрих Готфрид Лайнсле считает, что в этих принципах речь идет об активности мышления, которая делает возможной онтологию. «Эти принципы, – пишет Лайнсле, – ясно показывают, что Чирнгаус исходит не из чистого мышления субъекта, но уже в первых принципах неосознанно (unreflektiert) вводит онтологию: Вещи предполагаются; внешний и внутренний мир разли-

чаются; вещам приписывается свойство воздействовать на чувства и способность познания. Структура внешнего мира не кажется проблематической; субъект, картезианский исходный пункт, связан с объектом, который, правда, включен в расплывчатый, психологически трактуемый опыт познания» [Leinsle, 1988: S. 155]. Иначе говоря, Лайнсле пытается доказать, что мы имеем дело с типичным догматиком. Однако, если говорить о проекте или идее «врачевания ума», т.е. о том, что относится к философской идеологии, а не о том, как реализуется этот проект, то трактат Чирнгауса характеризуется ярко выраженной критической направленностью.

Критический характер носит у него уже требование искать истину не в чужих мнениях, а в своем собственном внутреннем опыте. Это картезианское требование, направленное против схоластиков, эклектиков и других «словесных» философов, служит у Чирнгауса важным инструментом для реализации идеи реальной философии. То, что мы через себя познаем гораздо лучше, что такое истина или ложь, чем через других, для него столь же очевидно, как и то, что некоторые вещи оказывают на нас приятное впечатление, а некоторые – неприятное.

Если Спиноза и Лейбниц пытались отыскать такой критерий истины, который был бы независим от субъекта, то Чирнгаус, подобно Декарту, снова обращается к субъекту. Правда, он вслед за Спинозой считает, что истина, подобно свету, является мерилom себя самой и лжи. Но если Спиноза ориентировался на когерентную концепцию истины, то Чирнгаус в поиске критерия истины обращается к способности понимания, которая традиционно обозначалась термином *intellectus*. Истинным он считает то, что может быть понято («*quod potest concipi*»), а «*quod non potest concipi*» он характеризует как «*absurdum seu impossibile*» и ложное [Tschirnhaus, 1687: p. 29]. Подобно Декарту, Чирнгаус полагает, что то, что истинно, является очевидным, мыслимым, понятным и т.д., а то, что ложно, не очевидным, не мыслимым, непонятным. Для него тот факт, что одно мы можем понять, а другое – нет, является более чем критерием истины: это единственный и первейший принцип истины и лжи (*ex unico omnium primo circa verum & falsum principio*) [ibid., p. 29].

Критический смысл его концепции истины заключался в том, чтобы выбросить из учения об истине как рудименты метафизики, которые мы встречаем у Декарта, Мальбранша и Спинозы, так субъективизм эмпирической концепции истины Антуана Арно. Подобно Мальбраншу и Лейбницу, Чирнгаус апеллирует не чувственному опыту, который не может гарантировать нам общезначимого характера нашего знания, а к разуму. Несмотря на всю близость его концепции к декартовской, между ними существует принципиальное различие. Когда Декарт определяет истину как «*perceptio clara et distincte*», он не уточняет понятие «*perceptio*», что дало толчок к спору между Арно и Мальбраншем о природе идей и истины. Под влиянием Мальбранша Чирнгаус требует четко разграничивать между «*percipere*» (воспринимать) и «*concipere*» (понимать). Свой критерий истины он связывает только со способностью понимания, т.е. с разумом.

Под «пониманием» (*concipere*, *Begreifen*) он при этом понимает способность связывать или мыслить вместе два понятия. Трактую понимание как соединение разумом объектов в единое целое и связывая его с синтетической деятельностью разума, Чирнгаус фактически стремится лишить понимание его психологических иррациональных черт и придать ему более рациональный характер. Связь объектов уже не обязательно должна быть дана в непосредственном акте интуиции, она может быть вычислена. Собственно понимание у него состоит в осознании возможности или

невозможности такого соединения. Именно субъективный акт признания возможности или невозможности связи двух и более понятий выступает в качестве критерия истинности или ложности.

Однако в силу того, что не от нашей свободной воли зависит признать возможность или невозможность подобной связи, Чирнгаус приписывает этому акту необходимый и в этом смысле «объективный» характер. Он при этом рассуждает следующим образом: если мы возьмем такие суждения, как «целое меньше, чем отдельная его часть» и «радиусы круга не равны между собой», и исследуем причины того, почему мы такие суждения считаем бесспорно ложными, то обнаружим, что это заключается в том, что не в нашей власти, т.е. совсем невозможно, понять эти предложения. Если же мы возьмем другие предложения, которые мы считаем бесспорно истинными, например, что «все радиусы круга равны» и «целое больше своей части», и снова исследуем причины того, почему мы такие суждения считаем истинными, то мы увидим, что в нашей власти, т.е. возможно, чтобы такие суждения понимались нами.

Хотя свой критерий истины Чирнгаус считает очевидным и необходимым, он ясно осознает, что эта очевидность и необходимость являются все же «субъективными» в том смысле, что они не гарантируют общезначимости тех суждений, которые нам кажутся очевидными. В поиске надежного критерия общезначимости интуитивных истин он отказывается апеллировать к сверхъестественной сущности, как это делал Декарт, и пытается отыскать такой «естественный» критерий, который не выходил бы за границы наших возможностей и опыта. В качестве такого критерия общезначимости интуитивных истин он рассматривает тот факт, что мы их можем сообщить другим. Этим интуитивные истины разума отличаются от чувственных интуиций (созерцаний), которые всегда только субъективны. Однако то, что мы можем интуитивную истину сообщить другим и они могут ее понять, – это только факт, который ведет к консенсусу, но не гарантирует еще подлинной общезначимости и объективности такого рода суждений, поскольку такое согласие может носить условный характер. Чтобы объяснить необходимый и, следовательно, безусловный характер такого консенсуса, Чирнгаус обращается к разуму и требует только в нем искать основания их общезначимости.

Мы должны допустить, что «*conciplendi sive intelligendi facultatem in omnibus aequalem esse*» («способность познания или понимания у всех одинаковая») [Tschirnhaus, 1695: p. 45]. Для Чирнгауса это не метафизическая предпосылка, а необходимая предпосылка, которая только и делает возможным тот факт, что другие понимают то, что понимаем мы, и не понимают то, чего мы не понимаем. Метод, который он использует здесь, не геометрический и не гипотетико-дедуктивный, а аналитический. Чирнгаус ясно указывает, что он использует аналитический метод, причем такой, который ориентируется на алгебраический анализ.

Подобный анализ использовали Декарт и Лейбниц. Суть алгебраического анализа Лейбниц видел в том, чтобы эксплицировать все те условия, которые делают возможным непротиворечивое решение задачи. Но Лейбниц эти условия рассматривал как гипотезы, которые не носили необходимого характера. Чирнгаус поступает так, как и Декарт. Он исходит из очевидных фактов и исследует основания их возможности. Но если Декарт такой анализ рассматривает как субъективную дедукцию, основанную на интуиции, и, не колеблясь, выходит в область метафизики, там, где нужно объяснить объективный характер интуитивных истин, то Чирнгаус поступает иначе.

Очевидные факты сознания у него выступают не как базис всей философской системы, а как исходный пункт анализа. Его анализ направлен на поиск в субъекте объективных оснований субъективной очевидности. Требование не выходить за рамки наших познавательных возможностей, а именно за границы опыта и разума, удерживают его от метафизических выводов. Эти предпосылки привели его к выводу о необходимости допущения того, что способность понимания у всех одинаковая.

Этим путем пошел Иоганн Николас Тетенс, а затем и Кант. Но если Тетенс пытается обосновать необходимость допущения такого рода предпосылки, то Кант принимает ее как нечто само собой разумеющееся. Чирнгаус не совершает «трансцендентального поворота» в философии в том смысле, в каком его трактуют неокантианцы. Но его не совершает в этом смысле и Кант. Когда Чирнгаус рассматривает понимание как критерий истины, то он имеет в виду понимание, присущее всякому человеку. Как объясняет позже Тетенс, мы можем говорить только о человеческом понимании, поскольку разум других существ нам недоступен. И если мы не хотим выходить за границы разума, то мы для объяснения возможности общезначимых суждений должны допустить, что способность понимания или мышления у всех одинаковая. И именно в ней, а не в чувственном опыте, Чирнгаус и Тетенс требуют искать основания общезначимости наших знаний. Чирнгаус, таким образом, совершает «антропологический поворот», и ни Тетенс, ни Кант не выходят за его рамки. Но это особого рода антропология, ибо как Чирнгауса, так и Тетенса вопреки мнению неокантианцев нельзя назвать эмпириками.

Несмотря на то что Чирнгаус требует начинать с очевидных фактов непосредственного опыта, он не эмпирик, а рационалист. Об этом свидетельствует не только признание им присущего нашему интеллекту акта понимания критерием истины, но и трактовка идей. Чирнгаус отвергает восходящую к Аристотелю концепцию сознания как чистой доски и, подобно Лейбницу, подчеркивает его активный характер. Для Чирнгауса понятия – это не впечатления, возникшие в результате воздействия на сознание внешних предметов, а продукт активной деятельности мышления. Поэтому, подобно Декарту, Спинозе и Лейбницу, он считает возможным говорить об истинных и ложных идеях. Не только суждения, но и понятия, согласно Чирнгаусу, содержат в себе утверждение или отрицание: «Caeterum hinc manifestum est, omnem conceptum, seu, ut alii vocant, ideam non esse aliquid muti, instar picturae in tabulâ, sed eum necessariò aut affirmantem, aut negationem semper includere. *Affirmare* siquidem & *negare* nihil aliud sunt, quàm voces externae, quibus indicamus, nos aliquid internè seu in mente vel posse, vel non posse concipere» («Кроме того, отсюда видно, что всякое понятие, или, как говорят другие, идея, не есть нечто безмолвное, вроде образов на доске, но что оно всегда с необходимостью включает в себя утверждение или отрицание. Ибо *утверждение* и *отрицание* – это не что иное, как внешние слова, с помощью которых мы указываем, что мы внутри, или в уме, нечто можем или не можем понять») [Tschirnhaus, 1695: p. 36].

Чирнгаус предпочитает термин «понятие» (conceptus) термину «идея» (idea), на наш взгляд, по двум причинам: во-первых, чтобы подчеркнуть, что оно является продуктом активной деятельности мышления, и, во-вторых, связано с пониманием. Важно и то, что Чирнгаус, вместо того чтобы говорить о «врожденных идеях» (ideae innatae), подчеркивает необходимый характер мышления. Необходимость, присущая нашему мышлению, хотя и не является единственной, которая нам доступна, но

именно она, а не необходимость, присущая чувственным восприятиям, определяет у Чирнгауса границы познания и, следовательно, того, что возможно и невозможно. Для него, как и для Лейбница, разум, т.е. способность, лежащая в основании деятельности нашего мышления, а не чувственность, определяет границы существующего. Для установления того, существует ли нечто, уже нет необходимости выходить за границы мышления, а достаточно доказать, что оно возможно. Непротиворечиво мыслимое, понимаемое, возможное и сущее для него, как и для Лейбница, суть одно и то же: «Nulla quoque alia est differentia inter ens & non ens, quàm inter possibile & impossibile, seu inter id, quod potest, ac inter id, quod nequit concipi» («Различие между сущим и не сущим такое же, как между возможным и невозможным, или между тем, что можно понять, и тем, что нельзя понять») [Tschirnhaus, 1695: p. 36–37].

Чирнгаус придерживается характерной для рационалистов концепции реальности. Как Лейбниц и впоследствии Христиан Вольф, он включает в понятие реальности не только то, что доступно чувственному восприятию, но и то, что возможно, а именно то, что можно непротиворечиво мыслить. Для Чирнгауса, как и для Лейбница, второго рода реальность является самодостаточной и не зависит от реальности чувственно воспринимаемых вещей. То, что сегодня существует только в мышлении в виде некоторого непротиворечиво мыслимого проекта, завтра может стать реальностью.

Как и Лейбниц, Чирнгаус, будучи известным математиком и физиком, понимает опыт шире, чем Локк и другие умозрительные философы-эмпирики. Для него границы опыта не установлены раз и навсегда природой человека и не совпадают с ней. Опираясь на разум, человек посредством активного вмешательства в природные процессы преобразует их и тем самым расширяет границы опыта за счет создания артефактов. Для Чирнгауса и Лейбница опыт выступает уже не как совокупность чувственных восприятий, а как практическая деятельность, направленная на преобразование действительности. Этот процесс трактуется ими как усовершенствование опыта. И определяющая роль в этом процессе усовершенствования опыта принадлежит разуму. Он делает наш опыт разумнее.

Рационализм в большей мере, чем эмпиризм, отвечает механистическому мировоззрению. Мир машин – это мир созданных благодаря разуму артефактов, подвластных воле человека. Эти артефакты становятся не просто частью, а наиболее важной и определяющей частью опыта, на усовершенствование и расширение которой направлены все силы человеческого разума. В этом состоял смысл включения в понятие реальности «возможного», т.е. того, что можно непротиворечиво мыслить. Новое понятие реальности не только не требовало уже распространять законы мышления на мир чувственно воспринимаемых вещей, но и прямо запрещало делать это. Чирнгаус подчеркивает, что закон противоречия обозначает не столько закон вещей, сколько закон нашего понимания. Он определяет, что мы можем понять, а что нет. Этот закон применим и к самому пониманию, ибо «Impossibile est, eandem rem posse simul concipi & non concipi, quod manifestam certe contradictionem involvit» («Невозможно, чтобы одну и ту же вещь можно было одновременно понимать и не понимать, поскольку это с необходимостью влечет за собой противоречие») [Tschirnhaus, 1695: p. 37]. И лишь постольку, поскольку область мыслимого определяет область существующего, этот закон определяет, что может существовать.

К вопросу о реальности Чирнгаус подходит дифференцировано. Рассматривая как реальное все, что мы можем непротиворечиво мыслить, Чирнгаус выделяет три

класса мыслимых объектов: воображаемые сущности (*entia imaginabilia*), рациональные, или математические (*mathematica seu rationalia*), и физические, или реальные (*physica seu realia*). Воображаемые сущности он в свою очередь делит на три вида. К первому виду воображаемых сущностей относятся такие, которые мы воспринимаем с помощью чувств. Для того чтобы мы их могли воспринимать, должно присутствовать нечто внешнее. Второго рода воображаемые сущности мы можем представлять себе даже в их отсутствии. Это образы отсутствующих вещей. Третьего рода воображаемые сущности мы не можем себе представить, даже если мы их живо воспринимаем.

Чирнгаус выделяет три функции *imaginatio*:

1) Когда впечатления извне (*admodum remote*) воздействуют на рассудок через наши чувства. Это называется ощущать (*sentire*). Объекты, которые мы ощущаем, навязываются нам извне, без содействия нашей воли и часто вопреки ей. Ко второму рода объектам Чирнгаус относит те продукты нашего разума, которые не нуждаются во внешнем прообразе.

2) Когда внешние объекты воздействуют на рассудок ближе (*propinquius*), Это имеет место в том случае, когда мы представляем отсутствующие вещи. Это называется воображением (*imaginari*) в узком и собственном смысле.

3) Когда внешние впечатления воздействуют на рассудок близко и непосредственно (*proxime seu immediate*). Это имеет место тогда, когда испытываем страдание или другое чувство. Такое действие Чирнгаус называет «восприятием» или «аффектом» (*percipere seu affici*).

В зависимости от того, на какой объект направлен разум, Чирнгаус выделяет три операции разума (*intellectus*) и, соответственно, три значения *concipere*:

1) Когда он мыслит реальную сущность, воздействующую извне (*ens physicam admodum remote*). Это происходит благодаря деятельности активного воображения (*imaginatio activa*).

2) Когда он мыслит ту же самую вещь абстрактно. Это происходит благодаря рассудку (*ratio*).

3) Когда разум мыслит предметы в самом себе. Это происходит благодаря «чистому разуму» (*purus intellectus*) [Weissenborn, 1866: S. 32]. Только последнего рода действие разума может выступать в качестве критерия истины. Оно лежит в основании второго рода объектов.

Рациональные, или математические, сущности (*entia rationalia seu mathematica*) – это чистые творения духа. Для их создания разум не нуждается во внешнем прообразе. Согласно Чирнгаусу, математические объекты возникают в результате конструктивной деятельности чистого разума. Такого рода объекты наделяются разнообразным содержанием и допускают много способов создания, но все они ведут всегда к одному и тому же результату.

Реальные, или физические, сущности (*entia realia seu physica*) отличаются от других продуктов мышления тем, что мы мыслим их возникшими не разным способом, как математические объекты, а из одного постоянного основания («*cogitationes, quae quidem à me optimè, non tamen instar praecedentium rationalium varià, sed unicâ tantum ac constant ratione concipiuntur*») [Tschirnhaus, 1695: p. 76]. Эти понятия Чирнгаус называет «реальными», поскольку они зависят не от нашего произвола, а только от собственной природы представленных ими сущностей («*sed absolutè à propria eorum entium naturâ dependere*»). Они не столько образованы нами, сколько с

нашей помощью и при нашем содействии («...ut non à me formandae, sed potius quasi mecum formatae dici posse vedeantur») [Tschirnhaus, 1695: p. 76].

Хотя Чирнгаус и апеллирует к «природе вещей», тем не менее реальность физических понятий устанавливается на основании тех критериев, которые мы можем обнаружить путем самонаблюдения в своем собственном сознании, не прибегая ни к каким метафизическим гипотезам. Единственное, к чему он апеллирует, кроме сознания, так это к тем практическим возможностям, которыми обладает человек. Этим объясняется то большое значение, которое Чирнгаус придает генетическим определениям.

У Чирнгауса, как, впрочем, у Томаса Гоббса, Спинозы и тех философов, которые ориентировались на геометрический метод, определение выступает в качестве важнейшей части научного метода. Выделяя, как и его предшественники, генетические определения, он наделяет свое учение о генетических определениях критическим смыслом. «Чтобы мной созданные понятия не вышли за границы моего духа, – пишет Чирнгаус, – необходимо их охватить так адекватно и полно, чтобы быть уверенным, что ничто не превышает моих возможностей» [Tschirnhaus, 1963: p. 67]. Для этого, по его мнению, необходимо: 1) все возможные первичные понятия (*primi concertus*), из которых образуются все прочие понятия, привести в порядок и дать их определение; 2) из этих дефиниций вывести аксиомы; 3) связать эти дефиниции друг с другом и полученные таким образом истины назвать теоремами.

Истинность такого рода системы знания зависит в первую очередь от правильности определений тех понятий, которые положены в ее основание. От них зависит не только то, что доступно нашему пониманию, но и глубина нашего понимания. Преимущество генетических определений Чирнгаус видит в том, что они позволяют овладеть объектом не только в понятии, но и реально. «Действительно понять некоторую вещь, – пишет он, – означает не что иное, как создать умственный образ некоторой вещи. Поэтому то, что мы понимаем в некоторой вещи, есть не что иное, как первый способ образования этой вещи, или, лучше, порождение» («*Rem enim quandam verè concipere nihil aliud est, quam actio seu formatio mentalis aliqujus rei; atque ideò quod de re aliqui concipitur nil aliud est, quam illius rei primus formationis modus, vel, si mavis, Generatio*») [Tschirnhaus, 1695: p. 67]. Как и Спиноза, Чирнгаус считает, что «всякое действительно законное или хорошее определение включает порождение» (*omnis sanè legitima seu bona definitio includet generationem*) [Tschirnhaus, 1695, p. 68]. И хотя в переписке со Спинозой Чирнгаус обсуждает проблему генетических определений, все же в вопросе о сфере их применения он скорее ближе к Гоббсу, чем к Спинозе.

Гоббс придавал чрезвычайно большое значение генетическому методу, полагая, что «там, где нет порождения или свойства, там нельзя думать о философии» («*ubi ...generatio nulla aut nulla proprietates, ibi nulla philosophia intelligitur*») [Röd, 1999: S. 173]. Рассматривая познание как конструктивный процесс, он определяемое трактовал как созданное из своих оснований. Область применения генетических определений он ограничивал только тем, что может быть создано человеком, а именно областью математики и социальной философии. Что же касается природы, то генетические определения применимы лишь к феноменам, да и то только к тем, которые можно выразить математическим языком. Гоббс при этом предупреждал, что генетические определения нельзя распространять на вещи сами по себе.

Спиноза, напротив, утверждает, что генетические определения применимы даже к идее Бога. В письме к Чирнгаусу, написанному в начале 1675 г., он отказался от

определения Бога как существа в высшей степени совершенного, поскольку из этого определения нельзя извлечь всех свойств Бога. Именно по этой причине он определил Бога как *Causa sui* (*Epistola* № 60). Правда, Спиноза, обращаясь к примеру определения круга, подобно Т. Гоббсу, подчеркивает, что в результате определения круг фактически не возникает, а только мысленно конструируется, и что только в рамках этой конструкции может быть решено, является ли она произвольной или соответствует вещи, о которой идет речь. Вольфганг Бартушат считает, что Спиноза фактически придерживается когерентной концепции истины. Геометрические фигуры он рассматривает как абстрактные вещи и, следовательно, как мысленные образования. Их определение – это «действие, которое ведет к счастью и не очень важно, понимают ли их как физические действительные вещи» [Bartuschat, 2003: S. XXXI].

У Чирнгауса генетические определения играют более важную роль, чем у Спинозы. С ними он связывает возможность построения «реальной философии». Для Чирнгауса, который поставил перед собой задачу не выходить за границы непосредственного опыта субъекта, принципиально важно было обосновать реальность и объективную значимость наших знаний о действительности. Стремясь избежать субъективизма, он выдвигает требование начинать научное познание с генетических определений первичных понятий. Проблема реальности и, в частности, проблема познания *entia realia* становится одной из главных проблем его методологической концепции. С этой целью Чирнгаусу пришлось существенным образом расширить понятие реальности и тесно связанное с ним понятие опыта.

Хотя именно у Спинозы, по мнению Петцольда, Чирнгаус заимствует известное еще со времен схоластики «различие между очень простыми вещами, такими как геометрические фигуры в качестве мысленных образований (*entia rationis*) и действительными вещами (*entia realia*)» [Pätzold, 1999: S. 349], проблему реальности Спиноза решает все же иным способом. Для Спинозы положение, что истина является нормой себя самой и лжи, фактически означало, что в процессе анализа любого высказывания можно обнаружить, является ли оно само по себе согласованным или противоречивым. Если оно оказывалось противоречивым, то его можно было считать ложным, а если противоречия не возникало, то истинным.

Такое соответствие между непротиворечивостью суждения и его истинностью у Спинозы гарантировалось тем, что мышление и протяжение в его системе рассматривались как два совершенно параллельных атрибута единой божественной субстанции. Этот параллелизм у него распространялся и на область модификаций этих атрибутов. Согласно Спинозе, «всякая наша конечная мысль, поскольку она понимается только в плоскости *ratio* как *idea ideae* и не омрачается посредством телесной идеи (*idea corporis*) воображения (*imaginatio*), когерентна внутри порядка мышления» [Pätzold, 1999: S. 359–360] и в силу параллелизма реальна. Проблему генетического определения понятия Бога Спиноза также решает метафизическим способом, определив понятие Бога не как совершеннейшего существа, а как *causa sui*.

Чирнгаус так широко не использует генетические определения. Он более последовательно стремится избежать метафизических допущений и область применения генетических определений он ограничивает первичными понятиями. Обвинение Эрнста Кассирера в том, что вся теория Чирнгауса базируется на «метафизической аксиоме однообразия разума» [Cassirer, 1911: S. 110], с гораздо большим основанием можно было бы адресовать Лейбницу и Канту. Чирнгаус – типичный картезианец. Требование картезианцев опираться на непосредственный опыт познающего субъек-

та для него также является основным. Он далее развивает декартовскую концепцию опыта. Наибольшее влияние на него оказали Арно и Мальбранш.

Значение трактата Чирнгауса становится особенно ясным, если оценивать его с точки зрения формирования идеи критического метода. Его попытка преодолеть ограниченность традиционного эмпиризма и рационализма, учет всех критических требований представителей обоих направлений в гносеологии Нового времени, а также выдвигание на первый план требования не выходить за границы наших познавательных возможностей (сделанное еще до выхода «Опытов» Локка), – все это следует рассматривать как весомый вклад Чирнгауса в развитие критической традиции в немецкой философии Нового времени. Те обвинения в догматизме, которые Кант вслед за Тетенсом выдвигает в адрес рационализма, к Чирнгаусу, как признают многие исследователи творчества последнего, не применимы. Они применимы только к Спинозе и Вольфу. Более того, именно с Чирнгауса начинается тот «антропологический поворот», который в конечном счете привел к трансцендентальному идеализму Канта, ибо Чирнгаус одним из первых выдвигает требование искать основания необходимости и достоверности наших суждений не в чем-то внешнем и независимом от субъекта, в субъективных операциях нашего разума. До этого эмпирики искали эти основания в чувственном опыте, а Лейбниц и Спиноза – в объективных отношениях идей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Aster (1921): Aster, E. *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)*. Berlin & Leipzig: Gruyter, 1921, (vi) 638 S.
- Bartuschat (2003): Bartuschat, W. «Vorwort». In: *Spinoza, B. Sämtliche Werke*, Bd. 5a. *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*. Hamburg: Meiner, 2003, S. 1–XLIII.
- Brown (2006): Brown, S. *Historical dictionary of Leibniz's philosophy*. Oxford: Scarecrow Press, 2006, 330 p.
- Cassirer (1911): Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*, in 2 Bänden. Berlin: Bruno Cassirer, 1911.
- Leibniz (1987): Leibniz, G.W. *Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel*; Bd. 2: 1676–1679. Berlin: Akademie Verlag, 1987.
- Leinsle (1988): Leinsle, U.G. *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*. Augsburg: MaroVerlag, 1988, (xi) 537 S.
- Pätzold (1999): Pätzold, D.H.K. «Ist Tschirnhaus' *Medicina mentis* ein Ableger von Spinozas *Methodologie*?» In: *Between Meditation and Imagination*. Essays in the History of science and philosophy presented to John D. North, edited by L. Nauta and A. Vanderjagt. Leiden, Boston, Köln: Martinus Nijhoff, Brill, 1999, P. 339–364.
- Röd (1999): Röd, W. *Geschichte der Philosophie*. Bd.7: *Die Philosophie der Neuzeit I. Von Francis Bacon bis Spinoza*. München: Beck, 1999, 270 S.
- Schnepft (1996): Schnepft, R. *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1996, 296 S.
- Spinoza (1844): Spinoza, B. «De intellectus emendatione». In: *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*: Vol. 2. Lipsiae: Bernh. Tauchnitz, 1844, P. 1–42.
- Spinoza: Spinoza, B. *Epistolae*. In: URL = <<https://spinozaetnou.org/wiki/Epistolae>>.
- Tschirnhaus (1687): Tschirnhaus, E.W. von. *Medicina mentis; sive, Tentamen genuinae logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates*. Amstelaedami: A.M. & J. Rieuwets Jr., 1687, 224 p.
- Tschirnhaus (1695): Tschirnhaus, E.W. von. *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*. Editio nova. Lipsiae: J.A. Barth, 1695, 409 p.

Tschirnhaus (1963): Tschirnhaus, E.W. von. *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*. Editio nova. Herausgegeben und kommentiert von J. Haussleiter. Leipzig: J.A. Barth, 1963, (xxiii) 409 S.

Weissenborn (1866): Weissenborn, H. *Lebensbeschreibung des Ehrenfried Walter von Tschirnhaus*. Eisenach: Joh. Friedr. Baercke, 1866, 205 S.

Стаття одержана редакцією / Received 10.07.2015

Sergiy Secundant

Erenfried Walter von Tschirnhaus: «Medicina mentis» as First Philosophy and General Science

The treatise of E.W. von Tschirnhaus «Medicina mentis»... is discussed in this article in the context of formation of Kant's transcendental criticism. The study of theoretical sources of Tschirnhaus's epistemology shows that, despite the strong influence of Spinoza and Leibniz, Tschirnhaus is closer to the Cartesian tradition. Trying to eliminate the metaphysical backgrounds from philosophy, he brings together empirical and rationalist traditions as close as possible. Such «critical convergence» results in the «subjective turn» that (partly through Ch. Wolff, but mainly through I.N. Tetens) leads to Kant's transcendental idealism.

Sergiy Secundant, doctor of sciences in philosophy, associated professor of Department of Philosophy and Grounds of Humanities at I. Mechnikov Odessa National University.

Сергій Секундант, д. філос. н., доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. Мечнікова.

Сергей Секундант, доктор философских наук, доцент кафедры философии и основ общегуманитарного знания Одесского национального университета им. И. Мечникова.

e-mail: secund@inbox.ru
