

РАНЬОМОДЕРНА ФИЛОСОФІЯ

Сергей Секундант

КОНЦИЛИАТОРИКА И ЭКЛЕКТИКА: ФИЛОСОФИЯ НА ПУТИ К ПОНЯТИЮ ОТКРЫТОЙ СИСТЕМЫ

Проблема системы и метода в истории философии Нового времени занимает одно из центральных мест. Это во многом объясняется стремлением философов того времени отыскать такой метод, который позволил бы преодолеть многообразие точек зрения в философии, порожденное схоластикой, и тем самым достичь в ней не только как можно большей достоверности, но и как можно большего единства знаний. Френсис Бэкон и Рене Декарт были не единственными и далеко не первыми, кто прилагал усилия в этом направлении. Тенденция к единству знания обнаруживается уже в эпоху Возрождения, но только в Новое время она становится доминирующей. Да и достижения философии Нового времени в этой области не сводились к открытию научной индукции и рациональной дедукции. История философской методологии этого времени гораздо богаче и выглядит совсем не так, как это нам представляют традиционные учебники по истории философии. Если историю философии Нового времени рассматривать и оценивать не противостоительным, – т.е. не с точки зрения становления кантовской, гегелевской или марксистской философии (хотя и такой подход вполне возможен), – а естественным образом, с позиции самих творцов философии, которые ставили и пытались решить актуальные для их времени проблемы, то ход философской мысли откроется нам во всей его естественной динамике, без предвзятых штампов историко-философских школ и во всем своем многообразии. Такой подход позволит нам увидеть, насколько сильно «классики философии» зависят от этих, казалось бы, незаметных и «незначительных» с их точки зрения философских течений.

Пожалуй, наиболее важную роль в развитии философии Нового времени сыграли течения, ориентированные на синтез существующих точек зрения, такие как концилиаторика и близкая ей эклектика. Эти течения были революционными для своего времени и внесли весомый вклад в формирование философского понятия системы. Проблему мы рассмотрим преимущественно на примере Рудольфа Гокленя и Йогана Христофа Штурма – двух наиболее ярких представителей этих течений.

Гоклений: концилиаторика как метод философствования

Трудно установить, кто был основателем концилиаторики. Это течение возникает примерно в XIV в. как попытка примирить различные направления в католической теологической мысли. С возникновением протестантского движения задача примире-

© С. Секундант, 2017

ния различных течений не только не потеряла своей актуальности, но и существенным образом расширила свои горизонты, распространившись на область философии. Одним из наиболее типичных и влиятельных представителей философской концилиаторики был, пожалуй, Рудольф Гоклений (Rodolphus Goclenius) (1547-1628). Старший современник и близкий друг Клеменса Тимплера и Бартоломея Кеккермана, Гоклений в 1581 г. получил кафедру в Марбургском университете, где преподавал до конца своей жизни. Помимо трудов по философии и логике, у него есть работы по грамматике, физике, математике, географии, ботанике, медицине, астрологии, хиромантии.

Петер Петерсен относит Гокления к перипатетикам [Petersen, 1921], Макс Вунд – к поздним схоластикам, а некоторые историки философии – к неосхоластикам. Майкл Эдвардс причисляет Гокления вместе с Тимплером и Кеккерманом к представителям «позднесхоластической традиции, симпатизировавшим кальвинизму» [Edwards 2013: 49]. Сам же Гоклений в ранний период своего творчества называл себя «рамистом» и «полурамистом» [Beck 1997: 117]. В Марбургском университете, ставшем с 1527 г. оплотом кальвинизма в Германии, ко времени его прихода господствовал рамизм и филиппо-рамизм. Тем не менее Говард Хотсон в своем исследовании, посвященном рамистам, полурамистам и пострамистам, относит Гокления к эклектикам. [Hotson 2007: 131].

Действительно, в 1595-1597 г. Гоклений обращается к итальянскому аристотелизму, но при этом не отказывается от прежних взглядов. У него мы находим частые ссылки не только на Пьера де ля Раме и Меланхтона, но также на перипатетиков: Джакомо Забареллу, Франческо Пикколomini, Якоба Шегка, Юлия Цезаря Скалигера и других. Благодаря своим незаурядным педагогическим способностям и своей эрудиции он достиг небывалой популярности. «Современники Гокления, – сообщает Якоб Фройденталь, – считали его самым выдающимся философом и ученым. В прозе и стихах, на латинском и греческом они прославляли его как “Марбургского Платона”, “христианского Аристотеля”, как “учителя Германии” и “светоча Европы”» [Freudenthal 1879: 310].

Тем не менее, тот же Фройденталь ставит под сомнение справедливость таких эпитетов, полагая, что «его сохранившиеся для нас произведения настолько многочисленны, что он сам в поздние годы уже не знал их всех – не оправдывают эту чрезмерную похвалу». «Они, – пишет Фройденталь, – показывают нам чрезвычайно плодотворного, очень эрудированного и многостороннего, но совершенно несамостоятельного ученого, который скорее выдает комплементарные изложения чужих мыслей, чем свои основательные учения. Его быстрый способ письма часто выродждается в болтливость и поверхностность. Этот способ письма из-за жесткой зависимости от диалектического искусства полемики схоластики, от ее словесного хлама и бесполезных изощренных тонкостей помешал здравому духу Нового времени проложить путь в аудитории немецких университетов» [Freudenthal 1879: 310]. Вслед за Фройденталем, аналогичную характеристику ему дают и некоторые другие историки философии [См. напр.: Petersen 1921: 286].

Для нас Гоклений интересен в первую очередь как один из первых представителей «философской концилиаторики». Это течение было широко распространено среди теологов и философов и имело свои социальные и идеологические корни. По этой причине труды Гокления нельзя, как это делает Фройденталь, рассматривать как выражение личных черт характера философа, принижая тем самым его заслуги.

«Самым настойчивым образом, – пишет далее Фрейденталь о Гоклени, – он подчеркивал право свободного выражения мнения по самым щекотливым философским вопросам, и неоднократно возвышал свой голос против страсти к клеймлению, против бездушия и мелочности господствующих тогда школ [...]. Он искренне стремился к примирению всех противных сторон в философии и теологии, и из этого слишком сильного стремления возник его большой, но, впрочем, совершенно неудачный труд “Философский примиритель” (“Conciliator philosophicus”)» [Freudenthal 1879: 309]. В защиту Гоклени выступил М. Вундт, указывая на то, что «его идея сравнить друг с другом различные философские учения и примирить их в виде тезиса, антитезиса и согласования (conciliatio) не только полностью отвечала широкому духу схоластической философии, но и снова появляется у лучших немецких мыслителей будущего, Лейбница, Канта и Гегеля» [Wundt, 1992: 57].

Основную идею своего труда Гоклени разъясняет уже в предисловии: «Подобно тому как две противоположные стороны не могут достичь согласия без третьей, благодаря которой наступает как бы συννωυή (объединение), мир и согласие, так часто необходимо и согласование (opus est conciliatione) для обсуждения и понимания изречений философов и теологов, особенно тех, которые противостоят друг другу» [Goclenius 1609: Praefatio, a2]¹.

Относительно того, как осуществлять согласование, Гоклени дает полезные наставления (commonefactiones utilissimae) и правила (canones). Одни из них касаются материи и качества высказываний, другие качества и оснований высказываний. Хотя для концилиаторики характерно стремление к примирению различных точек зрения через их сближение, в отличие от синкретизма она ясно осознает, что нельзя согласовать все высказывания. К правилам, касающимся материи высказывания, относятся, в частности, указания относительно того, какие вещи можно согласовать, а какие нельзя. «Те <вещи>, которые создают внутреннее разногласие (intestina laborant discordia), не могут быть согласованы» (Praefatio, a 2-3 [3]). Из него вытекает второе: «Следовательно, те, которые ἀσύστατα (несоединимы), которые конфликтуют и противоречат самим себе, т. е. суть ἀντιφατικά (противоречащие), явно или неявно, нельзя согласовать» (ibid.). В качестве примера Гоклени приводит высказывание, в котором следствие противоречит посылкам. Так, высказывание «Бог состоит из дерева или мрамора», по его мнению, противоречиво, т. к. сделанный из дерева Бог не является Богом. В этом суждении предикат противоречит субъекту. Гоклени при этом подчеркивает, что эти правила мы можем применять только в том случае, если уточнено понятие противоречия. Оно необходимо для того, чтобы избежать синкретизма, т. е. объединения несовместимых высказываний.

Истинное ἀντιφασίς (противоречие), согласно Гоклени, имеет место тогда, когда о вещи говорится одним и тем же способом (eodem modo), сообразно одному и тому же (secundum idem), по отношению к одному и тому же (ad idem), в одно и то же время (eodem tempore). О вещи говорится одним и тем же способом (eodem

¹ Термин «conciliatio», как видно, у Гоклени выступает как латинский эквивалент греческого термина συννωυή (собрание, соединение, объединение). Но, чтобы избежать смешения концилиаторики с синкретизмом, который также объединяет разные точки зрения, но по-своему, невзирая на противоречия, мы выбрали то значение этого термина, которое в наибольшей степени подчеркивает его специфику («соглашение», «сближение», «примирение», «согласование»). – Для удобства читателей, дальнейшие ссылки на [Goclenius 1609] приводятся в круглых скобках, с указанием подразделений или страниц текста.

modo), если субъект и предикат высказывания берутся в одном и том же значении. Говорить о вещи сообразно одному и тому же (*secundum idem*) означает, что в высказывании предикат приписывается субъекту сообразно соответствующей части субъекта, той же самой природе и тому же самому свойству. О вещи говорится по отношению к одному и тому же (*ad idem*), если предикат приписывается субъекту так, что в процессе высказывания не возникает отношения к двум разным вещам, внешним по отношению к субъекту, т. е. предикат не сказывается о субъекте иносказательно или образно (*comparativè vel scheticè*). Выражение «в одно и то же время» (*eodem tempore*) означает, что предикат высказывается о субъекте, который мыслится существующим в одном и то же время (*Praefatio*, а 2-3). Если не соблюдается хотя бы одно из этих четырех требований, то между высказываниями нет противоречия и их согласование возможно. В противоречивых высказываниях противоречие может быть устранено только тем, что одно из высказываний признается ложным. Так, из двух противоречащих высказываний «Тело Христа видимо» и «Тело Христа невидимо» последнее, по мнению Гокления, ложно (*Praefatio*, а 3).

Чисто внешне труд Гокления напоминает схоластические компендиумы. Действительно, там сначала ставится вопрос, потом излагаются альтернативные точки зрения, как правило, в виде тезиса и антитезиса, а затем – точка зрения, примиряющая их (*conciliatio*). Ее часто сопровождает объяснение (*explicatio*).

Вопросы, рассматриваемые Гоклением, были типичны для школьной философии: Можно ли назвать философию мудростью? Сколько частей в философии? Какое определение философии истинное? Является ли законным деление философии на практическую и теоретическую? Предшествует философия логике или логика философии? Является ли философом тот, кто не знает всех искусств? Какова цель философии? Каковы истинные критерии философии и т.д.?

У Гокления, как правило, речь идет о противоположностях, а не об антиномиях, понимаемых в духе Канта². Решение (*solutio*) проблемы он фактически сводил к «согласованию» (*conciliatio*) альтернативных точек зрения. Уже Гокления мы обнаруживаем тот схематизм в решении проблем, который мы встречаем позже у Канта, Фихте и Гегеля. У Гокления согласование, как правило, состояло в том, чтобы показать, в каком отношении или смысле каждое из противоположных высказываний является истинным. Примерно так Кант позже разрешает свои динамические антиномии. Отличие состоит в том, что Гоклений не подводит под свое решение никакой метафизической или теоретической базы, рассматривая согласование преимущественно как семантическую проблему. Гоклений исходит из того, что споры часто возникают из-за неоднозначности наших понятий и путем их уточнения можно достигнуть согласия. По этой причине он считал принципиально важным создание лексикона философских терминов, в которых было бы уточнено, в каких значениях употребляется тот или иной термин. Истоки такого подхода мы находим у Аристотеля, который в своей «Метафизике» начинает решение проблем с указания на то, в каком значении употребляется тот или иной термин.

То, как осуществлялось согласование точек зрения, можно показать на примере первого вопроса: «Можно ли назвать философию мудростью?». Гоклений рассмат-

² Термин «антиномия» Гоклений понимает еще довольно узко, а именно в том значении, в котором он использовался в юридической практике: «*Antinomia accipitur pro pugnancia legum inter se*» («Антиномией считают противоречие законов между собой») [см.: Janke 1977: 50]. Такое понимание было господствующим в XVIII в. вплоть до Канта.

ривает только две точки зрения: 1) «Философия есть истинная мудрость и познание» (тезис) и 2) «Вне Христа философия не является истинной мудростью» (антитезис). Эти противоположности охватывают весь спектр вопросов, связанных с данной тематикой, и фактически касаются более узкого вопроса: Можно ли считать мудростью истины разума независимо от истин откровения? Решение он предлагает искать в многозначности термина «мудрость». Истины философии и теологии, согласно Гоклению, являются божественными, но по виду истины и ее степени они не тождественны. «Сначала, – разъясняет он, – истина соответствует божественному разуму и его слову, потом – вещам, затем – сотворенному интеллекту и, наконец, речи, написанной или высказанной. Истина или истинное познание в Боге есть причина и мѣтров (мера) вещей. Вещи истинны, поскольку они соответствуют божественному знанию и идее, посредством которой он их знал и в соответствии с которой он их создал. Истина есть в нашем уме, когда познание в уме совпадает или подобно предмету ума (*rei intellectae*). Отсюда вытекает истина речи или суждения» (p. 2).

В вопросе о цели философии Гоклений рассматривает две точки зрения, согласно одной целью философии является хорошая жизнь (*bene vivere*), включающая как деятельность, так и созерцание, а согласно другой – человек. Компромиссный вариант предлагает в качестве цели философии рассматривать человека, поскольку он рожден для того, чтобы жить хорошо. (p. 6).

Такой взгляд на философию лишь подтверждает, что Гоклений был скорее рамистом, чем поздним схоластиком или неосхоластиком. Это подтверждает и то, как он решает вопрос об истинных критериях философии. И здесь Гоклений ограничивается рассмотрением точек зрения, которые можно отнести к одной традиции: 1) Критериями или нормами философской достоверности являются аксиомы или естественные принципы, которые называются *notiones communes* (общие понятия), всеобщий опыт и заключения разума; 2) Критерием проверки истины является, *πείρα* и *λόγος*, т. е. опыт и здравый рассудок; 3) Легитимные нормы, по отношению к которым проверяется истинность предписаний философии, суть суждения здравого рассудка (*gestae rationis iudicium*), свидетельство истинного и всеобщего опыта и святое Писание, которое является высшим авторитетом (p. 6-7). Первый взгляд был характерен для Меланхтона, второй – для стоиков, а третий – для Тимплера, который фактически обобщил две предшествующие точки зрения.

Несмотря на то, что уже схоластики пытались согласовать учения разных школ, философская концилиаторика Гокления разительно отличается от них. Для нее характерно было, с одной стороны, негативное отношение к пустым дистинкциям и свойственному поздней схоластике словотворчеству, а с другой – стремление возродить греческую терминологию или использовать латинские термины в значении, максимально близкому к значению их греческих прототипов. Это было характерно уже для концилиаторики эпохи Возрождения, философия раннего Нового времени добавляет сюда еще стремление исключить из философии риторiku и согласовывать учения исключительно на основе логических принципов. К правилам, касающимся качества и основания соглашения, Гоклений относит требование, запрещающее примирение с софистической философией, измышляющей слова. Согласно Гоклению, согласование не допускает опровержения или высмеивания противостоящих истин (*Praefatio*, [15]). Другой важной чертой концилиаторики, характерной для философии Нового времени, является стремление к ясности и достоверности наших высказываний. «Согласование, которое скорее скрывает (*involvit*) предмет, чем рас-

крывает (*evulvit*), скорее делает неявным (*implicat*), чем явным (*explicat*), не есть согласование» (*Praefatio*, [16]).

От синкретизма концилиаторика отличается также тем, что она в согласование включает не только объединение (*συνκρίτικόν*), но и разграничение (*διακρίτικόν*). Эти разграничения должны отвечать требованиям: во-первых, они не должны вводить в заблуждение и сбивать с толку, т. е. они не должны служить укрытием и убежищем для ошибок; во-вторых разграничение, скорее скрывающее (*opereis*), чем раскрывающее (*apereis*), скорее затемняющее (*obscurans*), чем проясняющее (*illustrans*) истину, не является разграничением; в-третьих, разграничение, в котором скрывается *petitio principii* (предвосхищение основания), не является истинным разграничением; в-четвертых, разграничение, которое противоречит (*evertit*) природе вещи, обманчиво и не является истинным разграничением (*Praefatio*, [18-21]). Эти критические требования к разграничениям, как мы видим, ориентированы на истину и носят явно выраженную антисхоластическую направленность. Это не позволяет нам рассматривать концилиаторику как разновидность схоластики или неосхоластики.

Широко распространенный среди исследователей его творчества взгляд, будто Гоклений ничего нового не привнес в философию и его метод оказался неплодотворным, на наш взгляд, также не соответствует действительности. В частности, он не только ввел в обиход термин «онтология», но и внес свой вклад в разработку этой доктрины. «Гоклений, – признает Лукаш Новак, – представил свой собственный взгляд на онтологию в качестве решения, представляющего нечто среднее между взглядами Суареса и Тимплера» [Novak 2014: 148]. Клер Жанте (даже по-французски было бы Ганте, это же не Giantet) также указывает на то, что Гоклений искал третий путь между тезисом *per traducem* и *per infusionem* [Gantet 2010: 272]. Концилиаторика, подобно эклектике, была направлена против умножения точек зрения и в методе согласования видела наиболее эффективный способ сведения их к минимуму. И хотя она сознательно не стремилась к новизне, многие решения Гокления представлялись оригинальными и более обоснованными. Правда, «согласование» у него не всегда вело к новым взглядам и явно не было ориентировано на построение системы.

Свое отношение к понятию системы Гоклений высказывает в процессе рассмотрения третьего вопроса: «Какое определение философии является истинным?». Он здесь рассматривает три точки зрения: 1) Философия – это теоретическая и практическая способность (*habitus*) к тем вещам, которые относятся к знанию и действию. 2) Философия есть система свободных дисциплин, иначе говоря, свод учений: энциклопедия, учение о своде свободного искусства (*orbis doctrinae liberalis syntagma*). 3) Философия есть уподобление Богу, посредством которого человек способен Его постичь (*p. 2*). Первый взгляд был характерен для перипатетиков, второй – для П. де ля Раме и его последователей, а третий – для Платона. Все определения он считает правильными. Правда, определение философии, данное Платоном в «Федоне», Гоклений не считает определением в собственном смысле. Оно для него представляет собой истинное суждение, касающееся причины (*p. 3*). Примирение первых двух точек зрения у Гокления мало чем отличается от взгляда Тимплера: в первом случае философия понимается так, как она дана в уме философа, а во втором – как она изложена в книгах. Фактически оба взгляда признаются правильными, но односторонними.

Гоклений, по-видимому, не придавал серьезного значения термину «система». Он даже не включил его в свой «Философский лексикон» [Goclenius 1615]. Этот термин появляется лишь в «Философском лексиконе» Иоганна Микрэлия, другого

представителя философской концилиаторики, который так определяет систему: «Systema est compendium, in quod multa congreantur» («Система – это краткий свод учения, в котором многие <части> согласуются») [Micaelius 1653: Sp. 1053]. Такое понятие системы следует считать типичным для философской концилиаторики Нового времени. Понятие системы Микрэлий противопоставляет понятию агрегата. «Aggregata dicuntur entia per Aggregationem seu entia aggregativa, quae constant ex rebus diversis, sive ordinatis, ut Exercitus: sive citra ordinem, ut cumulus» («Агрегатами называют сущности, <образованные> путем присоединения, т. е. составные сущности, которые состоят из разных предметов, либо упорядоченных, как войско, либо лишенных порядка, как куча <предметов>») [ibid.: Sp. 69].

И агрегат, и система – это результат объединения разных вещей в некоторое единство. Отличие заключается только в способе объединения. Агрегат получается путем присоединения (per Aggregationem), а система путем связывания (per Congregationem). В случае системы акцент делается на связь, согласование частей. Что же касается характера этого единства, то относительно агрегата Микрэлий определенно утверждает, что единство агрегата основывается на случайном признаке: «Aggregativum Ens est unum per accidens» [ibid.]. Это касается и системы, поскольку подлинно единым (unum per se) для него является только единичная вещь.

Микрэлий вводит в философский лексикон также понятие синтеза. Он говорит о синтезе в грамматическом, риторическом, логическом и физическом смысле. В логическом смысле синтез понимается как «compositio» («составление») и «generatio» («порождение») [ibid.: Sp. 1052]. Трактовку синтеза как «compositio» можно назвать традиционной для логики, как и противопоставление синтеза анализу и синтетического метода аналитическому, тогда как толкование его как «generatio» непривычно для логического словоупотребления. Оно дает основание говорить о том, что Микрэлий связывает с понятием синтеза творческие возможности, способность порождать нечто новое.

Данное Иоганном Микрелием определение системы Вильгельм Шмидт-Биггеман приводит для иллюстрации той мысли, что рамисты, низводившие науку до уровня искусства, понимали систему скорее как педагогическое, чем научное понятие. «Система, – пишет он, – была уже тогда не самой наукой, а скорее изложением науки. Тем самым она вновь приобрела педагогическое значение, которое имеет свои истоки в рамизме» [Schmidt-Biggemann 1983: 84]. В связи с этим хотелось бы заметить, что в немецкой академической традиции учение о методе вплоть до середины XVIII в. рассматривалось преимущественно как педагогическая проблема, а именно как учение о том, как следует правильно излагать полученные знания.

Рамисты заимствовали у стоиков также деление диалектики на «inventio» и «iudicio». Но если стоики и средневековые философы сводили «inventio» к поиску общих мест аргументов (sedes argumentorum), то рамисты включали в него процессы познания, направленные на открытие новых фактов. Аналогичным образом к «iudicio», которое сводилось к определению и делению полученного материала, Пьер де ля Раме в последнем издании «Диалектики» (1572) присоединяет в качестве самостоятельной части «dispositio» (расположение). Проблема метода относилась к этой части и преимущественно сводилась к упорядочиванию полученного материала. Благодаря тому, что упорядочивание знания у него трактуется уже не как чисто педагогическая проблема, но также как логическая, учение о методе становится частью логики, а тем самым и теории познания. Понятие системы вводится в логику в каче-

стве наиболее эффективного способа расположения материала и, как мы видим уже у Кеккермана, ориентировано на процессы не только обучения, но и познания.

Влияние английского эмпиризма, который с самого начала, по меньшей мере начиная с Френсиса Бэкона, связывал проблему метода с открытием новых фактов, здесь не исключается, но представляется мало вероятным. Определение системы Микрелием как «compendium» указывает на то, что проблема системы понималась преимущественно как педагогическая проблема, хотя сближение *ordo docendi* и *ordo cognoscendi* начинается еще во второй половине XVI в. Концилиаторики предлагали иной метод философствования, чем тот, который использовали Кеккерман и Тимплер, но и метод концилиаториков с необходимостью вел к построению системы. Речь у них уже шла не о построении системы на основе априорных нормативных принципов, а о достижении единства взглядов путем их согласования на основе принципов разума. Мнения философов здесь уже выступали не столько как материал, сколько как исходный пункт философствования. В этом смысле этот стиль философствования был апостериорным, поскольку мнения здесь «подгонялись» друг к другу, а не под априорную схему.

Концилиаторика и эклектика: точки разграничения

Ту форму концилиаторики, которую практиковали и пропагандировали многие гуманисты Возрождения и раннего Нового времени, Кристи Мерсер называет «примирительной эклектикой» (*conciliatory eclecticism*). По ее мнению, сначала речь шла о примирении между древними школами, в частности между аристотелизмом и платонизмом, позднее предпринимаются попытки примирить древнюю философию с современной. Лейбниц 60-х годов и его учитель, Якоб Томазий, которые пытались примирить Аристотеля и Декарта, – типичные представители «примирительной эклектики» [Mercer, 2004b: 14]. Заслуга этой формы эклектики, по мнению Мерсер, состоит в способствовании «накоплению и рассмотрению большого разнообразия различных идей» [Mercer, 2004a: 23]. Представители данного течения, по ее мнению, «допускали, что в основании конфликтующих школ лежит некая фундаментальная истина, и что только их согласование приведет их в гармонию с христианской доктриной» [ibid.]. Они пытались отыскать в древних текстах истины, которые могли бы объединить современных философов и создать «истинную философию». «По словам многих гуманистов, – пишет она, – различные философские традиции не столь несовместимы, как это могло бы показаться на первый взгляд. Цель состояла в том, чтобы достичь согласия среди достойных внимания школ, а результатом – смесь древних и современных идей. Они надеялись на то, что осуществленный надлежащим образом синтез может привести к миру среди современных философов» [Mercer, 2004b: 14].

Мерсер и все те исследователи, которые рассматривали концилиаторику как разновидность эклектики, понимали последнюю в духе спекулятивного идеализма Гегеля и Вильгельма Траугота Круга (т.е. как тождественную синкретизму) и, во-вторых, не разграничивали философскую и религиозную концилиаторику. Как видно на примере Гокления, уже сами представители философской концилиаторики отграничивали себя от синкретизма. Мы показали, что такое отграничение было не лишено оснований, во всяком случае по отношению к философской концилиаторике Нового времени. В теологии, где эти течения впервые определились и разделились, их различие было ощутимо с самого начала. Лейбниц, например, до конца жизни в

религиозных вопросах стоял на позициях концилиаторики («экуменизма»), а в философии – только в ранний период.

Еще более неправомерно смешивать концилиаторику с эклектикой, но именно это делает Мерсер. Отграничивая концилиаторику от синкретизма, она тем не менее смешивает ее с эклектикой, наделяя ее чертами, характерными для синкретизма. «Эта эклектика, – пишет она о концилиаторике, – предлагает не “собирать идеи без разбора”, а скорее “искать множество мнений”, быть готовым использовать “любой метод” и распространять их мнения “на всю природу и разум” так, “чтобы распознать истину и отличить ее от лжи”» [Mercer, 2002: 34]. Концилиаторика, по меньшей мере у Гокления, а тем более эклектика позиционировали себя как специфические методы философствования и не использовали, как это утверждали вслед за Х. Вольфом его последователи, «любой метод». Такое отождествление стало возможным благодаря тому, что Вольф и Гегель, опирались на иные понятия «метода» и «системы», которые открывали для них такую возможность.

Если концилиаторики выступали против отождествления себя с синкретистами, то эклектики были против того, чтобы их отождествляли с концилиаториками. Так, Иоганн Георг Вальх указывает на то, что слово «синкретизм» имеет двойное значение: под ним понимают пестрый набор (Dultung) разных мнений о чем-то (von einer Sache), или их объединение друг с другом. Если речь идет о философском синкретизме, то имеется в виду синкретизм во втором значении. Но и здесь Вальх различает два его вида. «Первый вид философского синкретизма, – пишет он, – имеет место тогда, когда объединяют различные тезисы философов между собой. Это встречается как у древних, так и у новых философов» [Walch 1775: 1077]. Другой вид синкретизма – когда тезисы философов объединяют с Писанием [ibid., 1078].

Характеристика синкретизма, которую дает Вальх, указывает на то, что он не проводит различия между философским «синкретизмом в хорошем смысле» и концилиаторикой. В его трактовке синкретизм ориентирован на преодоление словесных раздоров (Wort-Gezäncke). Согласно его трактовке, «синкретизм в плохом смысле» пытается объединить мнения, между которыми существуют реальные расхождения, тогда как «синкретизм в хорошем смысле» объединяет только те мнения, которые отличаются словесно, а не на самом деле (in der Sache selbst), свою цель последний вид синкретизма видит в том, чтобы не допустить логомахии» [ibid., 1079]. Метод концилиаторики, по его мнению, несовершенен, и это несовершенство обнаруживается в том, что в результате его применения возникают противоречивые системы. В случае синкретизма в плохом смысле в основу кладут одно из двух мнений, а смысл другого перекручивается, в результате чего автор наделяет слова новым смыслом, который может вызвать замешательство у тех, кто придерживается привычных смыслов (geübte Sinnen). Вследствие такого перекручивания смысла «системы разрываются (zerrissen) и увечатся (zerstümmelt) настолько, что не знают, как одно положение связано с другими» [ibid.]. В качестве примера такого «плохого синкретизма» Вальх, в частности, приводит «Опыты примирительной физики» Иоганна Христовора Штурма [Sturm, 1687], одного из наиболее активных и ярких пропагандистов эклектики. Вальх осуждает саму идею объединения различных мнений в качестве цели. «Если некоторые положения в определяемых частях совпадают, и новые что-то сохранили от старых, то, – замечает он, – это можно показать, и не нужно впадать ни в какой синкретизм» [Walch 1775: 1079].

Эклектики не ставят перед собой цели примирить различные точки зрения, и в отличие от синкретистов выступают против нивелирования различий. Попытки искать соответствия между философскими взглядами и Писанием Вальх называет «пошлым делом» (*abgeschmackte Sache*). Писание, объясняет он, содержит двоякие истины: одни естественные, с которыми разумная философия всегда соглашается, а другие истины – сверхразумные, в них свет благодати противопоставляется свету природы. «Если в случае установления согласия ссылаются на последние, то это, – замечает он, – простота (*eine Einfalt*), т. к. философия о них ничего не знает» [*ibid.*, 1080]. Философы, которые занимались синкретизмом, не имели никакого иного намерения, кроме как поднять авторитет тех философов, которыми они занимались, или, по меньшей мере, поддержать его» [*ibid.*].

Карл Местертон также указывает на многозначность термина «синкретизм», но характеризует его несколько иначе. Правда, концилиаторика у него тоже выступает как более высокая форма синкретизма. К синкретистам в первую очередь он причисляет тех философов, которые терпимо относятся другим мнениям, отличным от их собственного. По его мнению, это – первоначальное значение термина «синкретизм», в котором его использовали по отношению к жителям Крита. «Синкретистами в другом значении, – пишет он, – называют тех, которые стремятся не к терпению, а к примирению догматов или высказываний» [Mesterton 1750: §1]. Их Местертон считает представителями более высокой формы синкретизма, т. к. здесь тем, кто расходится во мнениях, не достаточно просто терпеть, они стремятся показать, что их высказывания не расходятся, а на самом деле учат одному и тому же [*ibid.*]. Среди древних философов к синкретистам эклектики относят Антиоха из Аскалона, который пытался примирить учение Платона и Аристотеля, среди философов эпохи Возрождения – Джованни Пико делла Мирандола, который, ссылаясь на единство истины, стремился примирить всех философов, а среди философов Нового времени – Якоба Томазия и многих других.

Такое объединение концилиаторики и синкретизма в единое целое объяснялось стремлением эклектиков отгородиться от этих двух течений. Свой способ философствования эклектики считали более высоким. Эклектической философией Вальх называет такой «способ философствования, когда разумно используют постулаты и выводы своих предшественников, опираясь на способность суждения, отыскивают истины, будь то достоверные или вероятные, и придают им жизнь (*lebhaft erkennen*), т. е. делают своими собственными мыслями» [Walch 1726: 593]. Вальх указывает на преимущества эклектического способа философствования прежде всего по сравнению с древними и современными, которые он называет сектантскими. «Этот способ философствования, – пишет он, – нужно предпочитать сектантскому, т. к. здесь философствуют истинно, т. е. используют рассудок (*judicium*) и благодаря ему убеждаются в открытых истинах, обнаруживают новые истины и заблуждения других, а там, где сектанты погрязли в рабстве, отдаются полной свободе мышления» [*ibid.*]. Подобно синкретистам эклектики принимают во внимание мнение других, но синкретист обычно не критичен и не всегда корректен в изложении точек зрения. В своем стремлении примирить различные точки зрения концилиаторик стремится таким образом интерпретировать точки зрения противников, чтобы их максимально сблизить. Такой метод «объединения» ведет к искажению разных и часто противостоящих, даже противоречащих друг другу точек зрения.

Кроме того, концилиаторики часто пытаются примирить мнения, которые не ведут к познанию истины. Метод согласования мнений не ориентирован на познание истины и не всегда предполагает критический анализ мыслей, а потому тех, кто его использует, нельзя относить к эклектикам. «Эклектиком, – пишет Вальх, – не является также тот, кто заимствует нечто то у одного, то у другого, не убедившись в том, что оно необходимо и может быть получено путем искусного аналитического размышления» [ibid., 593-594].

Нужно признать, что не все философы XVIII в. противопоставляли эклектику концилиаторике. Некоторые философы, очевидно, под влиянием критики со стороны вольфианцев, требуют различать эклектическую философию в позитивном и негативном смысле. В позитивном смысле «эклектическая философия понимается тогда, когда мы либо правильно (rite) познаем взгляды других и из них берем то, что согласуется с истиной, а то, что вызывает сомнение, отбрасываем; или же если мы пытаемся защитить новые истины путем самостоятельного рассуждения» [Hoefler 1742: § XIII]. В отличие от концилиаторика, мнение которого во многом зависит от мнениях тех философов, взгляды которых он пытается согласовать, эклектик ориентируется на познание истины и потому является самостоятельным мыслителем.

Еще более точное разграничение концилиаторики и эклектики дает Я. Брукер, автор многотомной «Критической истории философии, симпатизирующий эклектике. Выступая против того, чтобы к эклектикам относили александрийских неоплатоников, он обосновывает это тем, что последние «были наиболее искусны не в отборе истин (non in elegendi veris), а в согласованиях (in conciliandis) самого разного рода мнений в единую почти беспорядочную и большей частью бесформенную массу» [Brucker, 1742: 190]. Принципиальное отличие эклектиков от концилиаториков он видит не столько в том, что первые осуществляют критический отбор истин, а вторые пытаются не всегда критически их согласовать, сколько в том, что концилиаторика в своем стремлении согласовать истины не ведет к построению стройной системы знаний. Именно по этой причине он относит концилиаториков к синкретистам.

Термин «синкретизм» Якоб Брукер использует уже в исключительно в негативном смысле, а именно «для обозначения собрания из двух или более противостоящих и противоречащих друг другу, но все же исходящих друг из друга принципов или положений философов» [Brucker 1735: 1256]. Он определяет «синкретизм» как «malesana dogmatum et sententiarum philosophicarum, toto coelo inter se dissidentium conciliatio» (неразумное соединение учений и высказываний, в целом несогласующихся между собой) [Brucker 1743: 750]. К философским синкретистам Брукер не относит «тех, кто из всех сект собирает истину, которая рассеяна среди них то здесь, то там, связывают с разумными принципами, и таким образом из всех них делают разумный выбор» [Brucker 1735: 1257]. Их он называет эклектиками, а присущий им стиль философствования – эклектическим.

Иоганн Христофор Штурм: эклектика как метод философствования и научно-исследовательская программа

Чисто внешне стиль мышления эклектиков и концилиаториков схожи. Эклектика от концилиаторика отличает ярко выраженный критицизм. Эклектики стремятся не к примирению различных взглядов, а к оценке степени обоснованности их истинности. Их цель не примирение, а истина. Эклектика, подобно концилиаторике, толерантна по отношению к другим мнениям. Но это иного рода толерантность, которая

сводится к тому, чтобы, во-первых, не отвергать бесосновательно иные взгляды и, во-вторых, искать в этих взглядах не ложь, а то, что является истинным или полезным. Первым они отличаются от сектантов, а вторым – от скептиков. Эклектики себя противопоставляют в первую очередь сектантам. Сектанты для них – это эпигоны, несамостоятельные философы, которые не способны творчески мыслить. Сектантами эклектики также называют догматиков – философов, которые не способны выйти за границы своих предрассудков и по достоинству оценить учения других философов. Концилиаториков трудно отнести к критически мыслящим творческим личностям.

Если концилиаторики имели дело преимущественно с текстами и оценивали учения, опираясь исключительно на разум, то многие эклектики для оценки учений апеллируют не только к разуму, но прежде всего к опыту. Большая часть физиков XVII и XVIII в. были эклектиками. Приверженцы Аристотеля и скептики составляли меньшинство. Физики-эклектики противостояли, с одной стороны, мистицизму и схоластике, а с другой – скептицизму. Идеологом и наиболее ярким представителем этого движения был Иоганн Христофор Штурм (Johannes Christophorus Sturm) (1635-1703). Штурм учился сначала в Йене у Эрхарда Вайгеля, а затем в Лейдене – у Иоанна де Рэя (Johannes de Raei). Хотя ученики Христиана Томазия, в частности Вальх, относили его концилиаторикам, он, пожалуй, был первым, кто сформулировал основные идеи эклектики и представил в достаточно развернутом виде его научно-исследовательскую программу. Еще в 1669 г., сразу же после избрания на должность профессора математики и физики в университете Альтдорф, Штурм назвал свою философию эклектической. Характерной особенностью эклектической философии он считал то, что она выбирает в соответствии с истиной, не подчиняясь игу никакой секты. Согласно Штурму, сектантская философия ведет только к бесполезным спорам, и это становится главным препятствием на пути научного прогресса. Для него эклектики – это прежде всего сторонники научного прогресса, важнейшей составляющей которого является свобода философствования. Штурм считает, что сектанты из-за сильной зависимости от слов своего учителя препятствуют свободному поиску истины.

Свою главную задачу эклектики видят не в том, чтобы примирить противоборствующие стороны, а в том, чтобы способствовать росту и усовершенствованию наших знаний, и в конечном счете – общественному прогрессу. Концилиаторики такой задачи перед собой не ставили. Подобно концилиаторикам, эклектики стремятся к выработке единого взгляда на мир, но единство взглядов для них не есть самоцель. Для них важно такое единство знаний, которое не влекло бы за собой негативных последствий ни для научного познания, ни для социальной жизни.

Другой характерной чертой, присущей уже Штурму, является критицизм. Эклектики восприняли критический дух науки Нового времени. Они, подобно концилиаторикам, выступали против необдуманного разрыва с традиционными представлениями и ценностями, ясно осознавая все вытекающие отсюда негативные последствия. Но в отличие от концилиаториков, пытавшихся сохранить древнюю философию, эклектики были полны решимости очистить прежнюю философию от предрассудков. Подобно скептикам, эклектики признают ограниченность человеческого разума, но не делают из этого скептических выводов. Напротив, факт ограниченности наших знаний они используют для выработки принципиально новой гносеологической концепции и научно-исследовательской программы. В своем «Научном исследовании сектантской и эклектической философии» Штурм к эклектикам относит «тех философов, которые не отрицают огульно все то, что было открыто и пере-

дано другими сектами и их главами, но и не следуют авторитету одного вождя так, чтобы принимать и защищать без разбора все его высказывания и изречения. Признавая немощь человеческого разума, а именно то, что один или несколько человек никогда не смогут исчерпать бездонную глубину природы и разума, но могут основательно исследовать их с одной стороны, эклектики убеждены, что, объединившись и обмениваясь знаниями, можно достичь стабильного роста научных знаний» [Sturm 1679: 5].

Из факта ограниченности наших знаний эклектики выводят необходимость изменить традиционный взгляд на субъект познания. В качестве субъекта познания у них выступает уже не рефлектирующий индивидуум, а научное сообщество (*respublica literaria*). Ничего подобного у концилиаториков мы не находим. Хотя идея создания «республики ученых» возникла еще в 15 в. в среде итальянских гуманистов, именно эклектики сделали ее чрезвычайно популярной. Открытость информации и обмен результатами исследований становится характерной чертой научного сообщества.

Радикально меняется и роль научного диспута, который становится важнейшим средством поиска истины. У схоластиков диспут выполнял другие функции: он преимущественно был направлен не на поиск истины, а на развитие у ученика умения защищать истины Откровения и отстаивать позицию своего учителя. У эклектиков диспут – это инструмент внутри- и междисциплинарного диалога, направленного на познание истины. В научном диспуте речь уже идет не о сближении различных точек зрения, а о критической оценке учений и теорий. Здесь критика осуществляется не на основе субъективных представлений автора, как у концилиаториков, а с точки зрения критериев, выработанных коллективным научным разумом в процессе диалога. Такой критический диалог направлен не столько на опровержение альтернативных точек зрения, сколько на усовершенствование своих собственных идей. Говоря о диспутах, Штурм подчеркивает, что они важны не столько для критики чужих взглядов, сколько для исправления своих собственных [Sturm 1679: 33-35]. Научный диспут у эклектиков принимает форму открытого и критического обмена мнениями по актуальным вопросам математики и естествознания. С этой целью создаются академии и научные журналы. В 1665 г. во Франция появляется «*Journal des Savants*», а в Германии в 1682 г. – «*Acta Eruditorum*», в которых активное участие принимают эклектики. Штурм уверен, что только благодаря совместному обсуждению вопросов ученые смогут добиться стабильного роста наук [Sturm 1679: 7].

В отличие от физиков, ориентированных преимущественно на новую механистическую философию, физики-эклектики рассматривают познание как диалог не только с современниками, но и с мыслителями прошлого. Подобно синкретистам и концилиаторикам, они выступают против резкого разрыва с традицией. Рассматривая познание как исторический процесс постепенного приближения к истине, эклектики, можно сказать, пытаются «примирить» современную науку с мудростью древней философии. Но они это делают потому, что осознают ограниченность механистического мировоззрения и всю пагубность его распространения на сферу морали, религии и общественной жизни вообще. Они не рассуждают ни в духе «или...или», ни в духе «и...и». У древних и новых философов эклектики отбирают только то, что способствует научному прогрессу, т. е. приближает нас к истине. Определяющую роль в таком отборе играет эксперимент. Штурм первый в европейских университетах вводит в учебный процесс экспериментальные курсы, справедливо полагая, что эксперимент существенно расширяет ряд естественных феноменов. Для объяснения феноменов он разрешал использовать гипотезы как современных, так и древних уче-

ных. Студенты должны были непредвзято, т. е. не ссылаясь на авторитеты, сравнивать и оценивать различные гипотезы с точки зрения требований разума, соответствия феноменам и другим гипотезам, экспериментально подтвержденным. Здесь речь шла скорее о критическом отборе гипотез, чем об их примирении.

Эклектики не были ни скептиками, ни агностиками, они признавали возможность достоверного, пусть и одностороннего познания действительности. Штурм подчеркивал важную роль в познании действительности экспериментов и был ярким пропагандистом применения в физике математических методов. Он призывал опираться «не на авторитет Аристотеля, Декарта или какого-нибудь иного философа, а на саму истину и принципы здравого разума (*sana rationis principia*), который присущ современной философии, на сами наглядные эксперименты» [Sturm 1676: Praefatio, 3].

Концилиаторик работал исключительно с текстами. Ему не было никакой необходимости ссылаться на опыт, это не соответствовало ни его целям, ни его методу. Эклектики, напротив, выбрали независимый критерий для оценки учений – принципы разума и наглядные эксперименты. Этим критицизм эклектика отличается от критицизма концилиаторика, который сравнивает различные учения и пытается одни исправить с помощью других. Согласно Штурму, никакие методы философии не в состоянии опровергнуть философемы (*philosophemata*), если очевидность необходимых доказательств или экспериментов затем не заставит нас их исправить [Sturm 1698: 27]. Другое важное требование эклектиков к критике состоит в том, что она должна способствовать научному прогрессу, т. е. быть конструктивной. У концилиаториков такого требования нет.

Концилиаторики не разрабатывали никакой идеологии и тем более научно-исследовательской программы, а у эклектиков она была, причем носила подлинно революционный характер. Их программа была ориентирована на познание истины. Познание они рассматривают как исторический и коллективный процесс постепенного приближения к истине. Будучи физиком-экспериментатором, Штурм подчеркивал важную роль гипотез в научном прогрессе. И это тогда, когда не только многие рационалисты, в частности Декарт, но и такие эмпирики, как Дж. Локк, гипотетическое знание не считали знанием в строгом смысле. Такое знание они относили к области мнений, которые не ведут к истине.

Как и многие эмпирики, Штурм считал, что философ должен опираться на феномены. Но если многие скептически настроенные физики предостерегали против того, чтобы искать скрытые причины явлений, и требовали ограничиваться их описанием, Штурм, напротив, требовал выдвигать гипотезы о причинах явлений. Правда, гипотезы у него должны были отвечать критическим требованиям. Согласно Штурму, гипотезы должны давать наиболее простое, ясное и согласованное объяснение явлений, если они хотят вести к истине. Решающую роль в подтверждении и опровержении гипотез у него играет эксперимент. Штурм считает, что достаточно одного экспериментально подтвержденного феномена, противоречащего гипотезе, чтобы отвергнуть гипотезу. Отсевание гипотез Штурм рассматривал как важный фактор научного прогресса. Он фактически пропагандировал гипотетико-дедуктивный метод исследования, который нашел широкое применение в физике во многом благодаря таким физикам, как Штурм. Эта форма эклектики ассимилировала критическую традицию, восходящую своими корнями к Оккаму. Для этой традиции одной из главных целей научного познания становится поиск наиболее согласованной гипотезы [Albrecht 1994: 333-347]. Можно сказать, что уже в физике XVII в. сформирова-

ровалась в общих чертах принципиально новая, гипотетико-дедуктивная модель научного познания, которая была взята на вооружение эклектиками и которая в дальнейшем только укреплялась, тогда как альтернативные философские системы рационалистов и эмпириков все далее вводили философию в сторону субъективизма и изоляционизма. Из великих философов, которые не относили себя к эклектикам, только Лейбниц и Иоганн Николас Тетенс ориентировались на эту модель познания.

Иоганн Христиан Штурм: становление понятия открытой системы

Многие эклектики, особенно те, которые стояли на позициях эмпиризма и утилитаризма, критически относились к системному подходу и понятию системы, которое к середине XVII в. стало очень популярным. Эклектики были первыми, кто указал на недостатки системного подхода. Они критиковали этот подход как с педагогической, так и с гносеологической точки зрения. Так, Даниэль Георг Моргоф полагал, что системный подход базируется на требованиях, которые часто ведут к негативным последствиям. В частности, требование согласованности и однородности системы, по его мнению, иногда ведет к сохранению ложных принципов [Morhof 1732: 235]. Также Арнольд Везенфельд выступал против применения системного подхода в философии. Он полагал [см.: Wesenfeld 1694], что изложение философии в виде системы приведет к тому, что энтузиазм студентов к открытию новых фактов иссякнет. В результате, прогресс в этих науках станет невозможным или, по меньшей мере, очень затруднительным [см.: Satana 2008: 184].

Штурм также с сожалением замечает, что его век одержим навязчивой идеей свести все в систему. Но он противник только систем, которые базируются на априорных принципах. По его мнению, требование представить философию в виде полной и замкнутой системы может стать препятствием на пути интеграции новых явлений в априори сконструированную систему [Sturm 1686: 30]. Тот факт, что многие истины, которые Декарт получил якобы благодаря естественному свету ума, были известны другим до него, Штурм рассматривает как свидетельство коллективного характера познания. Рефлектирующий субъект, по его мнению, не может самостоятельно вывести все знания из того, что его разуму кажется очевидным, не обращаясь к опыту других. Декарт, согласно Штурму, фактически использует эклектический метод и его «секты» поэтому можно также отнести к эклектическим [Sturm 1679: 38]. Для Штурма построение системы – это коллективный процесс, который осуществляется естественным образом, если все члены научного сообщества стремятся к истине. Учитывая ограниченность сил отдельного человека или группы ученых, система уже не является ни результатом творческих усилий гения, ни «вечной философией», скрытой от взора непосвященных. Она скорее результат усилий всего человечества, открытый для корректуры, дополнения и дальнейшего развития. Франческо Томасони считает, что Штурм заимствовал идею системы от картезианца Де Рея, у которого он учился в Лейдене [Tomasoni 2009: 30]. Однако сами эклектики свой взгляд на систему рассматривали как результат усовершенствования аристотелевской физики, тогда как физика Декарта была рационалистической и механистической.

Эклектики исходят из положения Аристотеля, что истина истине не противоречит. Поэтому, каким бы образом ни были бы получены истины, опытным или умозрительным, они всегда будут согласоваться между собой. И поскольку они ведут к единой истине, они будут образовывать некоторую единую систему. Правда, эта

система всегда будет оставаться незамкнутой, а процесс приближения к истине никогда не будет завершен.

Эклектики вводят разграничение между абсолютной истиной, которая содержит в себе исчерпывающее и всестороннее знание о предмете, и односторонней. Абсолютная истина недоступна отдельному человеку или группе людей. Она плод коллективного творчества человечества в целом, а ее познание – исторически развивающийся процесс, который никогда не будет завершен, а это значит, что наши знания о мире всегда будут неполными. Тот, кто претендует на абсолютную истину, для них – сектант и догматик. К сектантам и догматикам эклектики относили и тех, кто строил априорные системы, претендующие на абсолютную истину. Штурм признает, что доступная отдельному человеку или группе людей истина может быть достоверной, но она, по его мнению, всегда будет оставаться неполной. Тем не менее, путем наращивания таких неполных, но достоверных в некотором отношении истин мы будем постепенно приближаться к истине.

Физики-эклектики при разработке своей программы ориентировались не только и не столько на аксиоматико-дедуктивный, предназначенный преимущественно для математиков, сколько на диалектический метод Аристотеля, разработанный им для физики и метафизики. Диалектика у него имеет дело не с вечным, не допускающим противоположного, а с преходящим, т.е. с тем, что допускает противоположное. Она исследует вещь в ее становлении и противоречивых свойствах. Такое знание, согласно Аристотелю, всегда будет только правдоподобным. «Правдоподобным» он называл «то, что кажется правильным всем, или большинству людей, или мудрым» (Тор. 100 b, 22). Метафизик, как и физик, имеет дело преимущественно с мнениями людей.

Метод диалектики полностью определяется ее целью, которая состоит в том, чтобы из всех мнений по данному вопросу выбрать наиболее убедительное и общепризнанное. Этот метод требует: 1) принять во внимания все имеющиеся мнения, 2) подвергнуть их критической оценке, 3) отсеять или уточнить неубедительные мнения и 4) выявить наиболее правдоподобные. Речь здесь идет не о достижении консенсуса, а о выявлении наиболее вероятного из всего возможного. Наиболее искусным Аристотель считает «того, кто ничего не упускает из возможного» (Тор. 101 b, 10). «Наиболее вероятное из всего возможного» – это и есть наиболее достоверное, т.е. то, что приближает нас к истине.

По сравнению с аналитикой диалектика, согласно Аристотелю, имеет ряд преимуществ. Во-первых, ее положения обладают большей общностью, т. к. касаются не одного какого-то рода, а разных родов; во-вторых, диалектический метод не ограничивается готовым знанием, а направлен также на поиск нового знания; в-третьих, он исходит из более известного для нас, а потому легче для понимания. Эклектиков в этом методе привлекает в первую очередь то, что диалектический метод у Аристотеля, как и у Платона, это метод открытия. Правда, они его используют главным образом для поиска начал. В частности, диалектическое исследование Аристотель считает полезным «для познания первых начал всякой науки» (Тор. 101 a, 37). Диалектика заканчивается там, где начинается аналитика. Ее задача – исходя из того, что наиболее известно для нас, отыскать то, что достоверно (наиболее известно) само по себе. У Аристотеля не было еще понятия открытой системы. Субъектом познания у него остается индивидуум и процесс познания завершается там, где обнаруживается достоверное само по себе. Но его учение о диалектическом методе и концепция континуальности природы заложила все предпосылки для возникновения

понятия открытой системы, которое возникает, когда дух прагматизма начинает преобладать в европейской философской мысли.

По справедливому указанию Декарта, метод силлогистики не дает новых знаний, но Аристотель не рассматривал силлогистику как метод открытия новых истин. В своих Аналитиках, как признавался сам Аристотель, он излагал метод математиков. Неудивительно, что Декарт не заметил того творческого потенциала, который скрывался в диалектическом методе Аристотеля, считая его рудиментом схоластической философии. Заслуга эклектиков и, прежде всего, Штурма состоит в том, что они смогли увидеть этот потенциал диалектики и далее развить те прогрессивные стороны, которые содержались в диалектическом методе. Они смогли это сделать, т. к. прочитали его иначе, чем схоластики, и разработали свой, эклектический метод философствования. Этот метод лег в основу принципиально новой научно-исследовательской программы, которая оказала поистине революционное влияние не только и не столько на философию, сколько на естествознание. Но и в философии их влияние было гораздо сильнее, чем это представляют традиционные учебники по истории философии.

Заключение

Синкретизм, концилиаторика и эклектика суть этапы «системного движения», альтернативного тому, которое разрабатывали сторонники априорно-нормативного подхода (Кеккерман и Тимплер). Синкретистов, концилиаториков и эклектиков объединяет то, что для достижения единства знания они используют апостериорный метод. Если «априористы» ориентировались на аксиоматико-дедуктивный метод, то «апостериористы» – на диалектический метод. Исходным пунктом философствования у них выступают мнения философов, а свою основную задачу они видят в том, чтобы привести эти мнения к единому целому. Они расходятся относительно того способа, каким следует достичь поставленной цели. Синкретизм присоединяет одно мнение к другому, концилиаторика пытается их согласовать, а эклектика – отбирать лучшее.

Все они отличаются толерантностью, но синкретизм не критичен, тогда как концилиаторика и эклектика критичны. Концилиаторика Нового времени негативно относится к софистике, пустым дистинкциям и словотворчеству схоластики. Она стремится к ясности и достоверности высказываний. От концилиаторики эпохи Возрождения она отличается своим критическим отношением к риторике и стремлением осуществлять согласование на основе логики. В отличие от синкретизма она не ориентирована исключительно на объединение, а допускает также разграничения, выдвигая к ним критические требования. Концилиаторика уже требует различать термины «система» и «агрегат».

Эклектика отличается от концилиаторики тем, что последняя не всегда критична и непредвзята. Согласование взглядов часто сводится к тому, что одни взгляды подгоняют под другие. Концилиаторика не всегда беспристрастна. Она ориентирована не на истину, а на единство взглядов. Поэтому, с точки зрения эклектиков, концилиаторика не ведет к стройному и полному понятию системы. Это объясняется тем, что ее гносеологические и методологические основания неопределенны. Эклектика, напротив, базируется на вполне определенных гносеологических принципах, которые были революционными для своего времени и во многом определили дальнейший ход развития науки, а также разрабатывает свою методологическую и научно-исследовательскую программу. Эклектиков отличает четко выраженный критический дух, но они противники скептицизма, поскольку ориентируются на научный

прогресс. С другой стороны, будучи приверженцами принципа свободы философствования, эклектики последовательные противники сектантства и догматизма, т.е. абсолютизации односторонней истины. Познание у них предстает уже как исторический процесс постепенного приближения к истине. В аппроксимативной теории истины абсолютная истина понимается как всестороннее знание предмета, а относительная – как одностороннее, которое и может быть достоверным. Познание носит коллективный и диалогический характер. Субъектом познания становится «научное сообщество». Диалог ученых носит открытый, беспристрастный и критический характер. Главным инструментом диалога становится научный диспут, а главным аргументом – эксперимент. Радикально меняется роль научных диспутов. Они ориентированы не столько на защиту своих и опровержение чужих взглядов, сколько на рост знания. Радикально меняется также отношение к гипотетическому знанию. Наряду с экспериментом гипотеза становится главным инструментом научного прогресса, а научный прогресс рассматривается как определяющая составляющая общественного прогресса. Эклектика вырабатывает гипотетико-дедуктивную модель научного познания, ориентированную на научный прогресс. Все дальнейшее развитие немецкой философии можно рассматривать как реализацию программы, разработанной эклектиками, важнейшей частью которой стала критика разума. Ее впервые предпринимает Томазий, заменив логику на учение о разуме и наделив его критическими функциями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Albrecht, M. (1994). *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog.
- Beck, L. W. (1997). *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*. Harvard: Harvard UP.
- Brucker, J. (1735). *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie, vom Christi Geburt bis auf unseren Zeiten* (Т. 6). Ulm: Bartholomäi.
- Brucker, J. (1742). *Historia critica philosophiae* (Т. 2). Lipsiae: Breitkopf.
- Brucker, J. (1743). *Historia critica philosophiae* (Т. 4.1). Lipsiae: Breitkopf.
- Erwards, M. (2013). *Time and Science of the Soul in the Early Modern Philosophy*. Leiden, & Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004232334>
- Freudenthal, J. (1879). Goclenius, Rudolf. In R. F. von Liliencron (Hrsg.), *Allgemeine deutsche Bibliographie* (Bd. 9, S. 308-312). Leipzig: Duncker & Humblot.
- Gantet, C. (2010). *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer Kulturellen Wissenschaftsgeschichte*. Berlin, & New York: De Gruyter.
- Gocklenius, R. (1609). *Conciliator philosophicus*. Cassellis: Mauritiana.
- Gocklenius, R. (1615). *Lexicon Philosophicum graecum*. Marchioburgi: Rudolphi Hutwelckeri, Petri Musculi.
- Hoefler, J. J., & Baier, J. D. (1742). *Conciliatorum et eclecticorum diversam philosophandi rationem*. Altdorf: Meyerus.
- Hotson, H. (2007). *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications 1543-1630*. Oxford: Oxford UP.
- Janke, W. (1977). *Historische Dialektik: Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*. Berlin, & New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110860467>
- Mercer, Ch. (2002). Platonism and the Philosophical Humanism on the Continent. In S. Nadler (Ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers.

- Mercer, Ch. (2004a). *Leibniz's metaphysics: its Origins and Development*. Cambridge: Cambridge UP.
- Mercer, Ch. (2004b). Leibniz and his Master: The Correspondents with Jakob Thomasius. In Lodge, P. (Ed.), *Leibniz and his Correspondents* (pp. 10-46). Cambridge: Cambridge UP.
- Mesterton, C. (1750). *Specimen academicum De Syncretismo pholosophico*. Aboae: Joh. Kaempe.
- Micraelius, J. (1653). *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico sic digestorum, ut inde facile liceat cognosse*. Jena: Mamphrasius.
- Morhof, D. G. (1732). *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus* (T. 2). Lubeckae: Petri Boeckmani.
- Novak, L. (2014). *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context*. Berlin: De Gruyter.
- Petersen, P. (1921). *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig: Meiner.
- Schmidt-Biggemann, W. (1983). *Topica universalis. Eine Modelgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg: Meiner.
- Sturm, J. Ch. (1676). *Collegium experimentale, sive Curiosi... Pars. I*. Norimbergae: Endter.
- Sturm, J. Ch. (1679). *De philosophia Sectaria et Electiva Dissertatio Academica*. Altdorfi: H. Meyer.
- Sturm, J. Ch. (1686). *Philosophia eclecticica, h.e. Exercitationes Academicae*. Altdorfi: J.H. Schönerstädt.
- Sturm, J. Ch. (1687). *Physicae conciliatricis per generalem pariter ac specialem partem conamina succinctis aphorismis adumbrata*. Nürnberg: Wolfgang Mauritio.
- Sturm J. Ch. (1698) *Philosophia eclecticica, h.e. Exercitationes Academicae quibus philosophandi methodus selector [...]*. Francofurti & Lipsiae: J.W. Kohlesii.
- Tomasoni, F. (2009). *Christian Thomasius: Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung*. Münster: Waxmann.
- Walch, J. G. (1726). *Philosophisches Lexicon* (1. Teil). Leipzig: Gleditschens.
- Walch, J. G. (1775). *Philosophisches Lexicon* (2. Teil). Leipzig: Gleditschens.
- Wundt, M. (1992). *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Hildesheim, Zürich, & New York: Georg Olms.

Одержано / Received 23.10.2016

Sergiy Secundant

Conciliatorics and eclecticism: philosophy on the way to a concept of open system

The recent historic-philosophical tradition which has its roots in the Hegelian school usually mixed conciliatorics with eclecticism and considered the last as a main opponent of systematics (Ch. Wolf and his followers). By reduction of eclecticism to syncretism, Hegel and his school gave negative sense to the term "eclecticism", which was fashionable in 17-18th cent., completely denying its progressive role in the history of philosophy. Contrary to this view the author shows the need for distinguishing eclecticism from syncretism and conciliatorics, and tries to show its crucial role in the formation of a philosophical concept of system.

The author argues that syncretism, conciliatorics and eclecticism rejected not the idea of system but only attempts of aprioristic creation of systems (B. Keckerman, C. Timpler, Ch. Wolff). Despite the general starting point of philosophizing (opinion of philosophers) and a common goal (the aspiration to reduce variety of the views to unity), these currents disagree as to the way of the achieving of their goal. The author shows that only syncretism noncritically

combines different views. Conciliatorics, on the contrary, tries to estimate and reconcile them, and eclecticism tries to select the best opinions on the basis of experience and reasoning.

It is inadmissibly to consider a conciliatorics as a kind of eclecticism. Conciliatorics is focused not on the truth, but on the unity of views. Its epistemological and methodological principles are not firmly defined. Eclecticism, on the contrary, accurately formulated its principles and has its own methodological program which is focused on growth of knowledge. Knowledge considered here as the collective, dialogical and historically developing process of gradual approach to truth.

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, д. филос. н., доцент кафедры философии и основ общегуманитарного знания Одесского национального университета им. И. Мечникова

e-mail: sergiisekundant@gmail.com
