

Н.МАЛЬБРАНШ І АРИСТОТЕЛЬ (ПРОБЛЕМА ІСТИНИ)

Розкривається концепція божественної істини французького філософа-раціоналіста, теолога XVII – початку XVIII століть Н.Мальбранша в контексті критики ним філософії Аристотеля. Підкреслюється, що релігійний пізнавальний оптимізм Н.Мальбранша переводить людські можливості пізнавати світ у площину випадкових осянь вічних істин, встановлених Богом-Творцем.

Ключові слова: істина, теорія пізнання, Мальбранш, Аристотель.

Довгань А. Н. МАЛЬБРАНШ И АРИСТОТЕЛЬ (ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ). Раскрывается концепция божественной истины французского философа-рационалиста, теолога XVII – начала XVIII столетия Н.Мальбранша в контексте критики им философии Аристотеля. Подчеркивается, что религиозный познавательный оптимизм М.Мальбранша переводит человеческие возможности познавать мир в плоскость случайных осознаний вечных истин, установленных Богом-Творцом.

Ключевые слова: истина, теория познания, Мальбранш, Аристотель.

A. Dovgan. N. MALEBRANCH AND ARISTOTLE (THE PROBLEM OF TRUTH). Conception of the divine truth of the French philosopher-rationalist, theologian of the 18 – early 19 centuries N. Malebranch's within his criticism of the Aristotle's philosophy is analysed in the article. It is emphasized. N. Malebranch's religion cognitive optimism transfers human abilities to learn the world into the sphere of random perception of the eternal truths determined by the God-Creator.

Key words: truth, theory of cognition, Malebranch, Aristotle.

Філософська думка епохи Нового часу рясніє течіями, напрямками, системами міркувань, значна частина яких знаходиться у взаємному відношенні оптимістично-песимістичної світоглядної дихотомії стосовно пізнавальних можливостей людини в осягненні істини. Не є виключенням із даного дискурсу і філософська система французького мислителя XVII – XVIII ст. Н.Мальбранша. Признавши себе «новатором» філософії, Н.Мальбранш засвідчується гносеологічними міркуваннями з позицій напряму, який прийнято називати «оказіоналізмом». Можна сьогодні сперечатися про те, наскільки об'єктивна подібна характеристика філософії Н.Мальбранша, що дійшла до нас з новочасної епохи, але в контексті аналізу проблеми гносеологічного оптимізму нас цікавить концептуальна позиція цього мислителя лише стосовно можливостей пізнання істини. Даний модус теорії пізнання Н.Мальбранша з позицій компаративістики передбачає аналіз співвідношення його поглядів із міркуваннями мислителів попередніх епох як авторів різних гносеологічних підходів до істини та їх новочасних прихильників. В дослідницьких межах даної монографії ми спробуємо розкрити критичне ставлення Н.Мальбранша до міркувань деяких представників античної філософії, яке застосовано ним як методологічний принцип побудови власної концепції пошуку істини.

Сучасники Н.Мальбранша свідчать, що він, будучи глибоко віруючою людиною, маючи високий духовний сан та займаючись теологією, все ж таки утверджував філософські погляди з урахуванням розвитку науки того часу. Така дуалістична ідеологічна позиція Н.Мальбранша обумовила від нього відповідне науково-філософське ставлення до представників античної філософії та її новочасних прихильників. В «Разысканиях истины» Н.Мальбранш піддає нищівній критиці тих «ученых людей», які коментували думки Аристотеля та інших «язичницьких» філософів як єдино істинну систему знань про світ і цим намагались засвідчити непогрішимість античних мислителів в аналізі усіх існуючих наукових проблем, в тому числі і проблеми осягнення істин.

Н.Мальбранш не просто полемізує із Аристотелем, у своїх міркуваннях цей теолог-філософ стріли критики направляє на новочасних апологетів Аристотеля, оскільки саме вони, на думку Н.Мальбранша, наносять велику шкоду пізнанню Бога як істини. Н.Мальбранш чудово розуміє і сам підтверджує конкретно-історичну обумовленість гносеологічних інтересів античних філософів, сконцентрованих на онтологічному аспекті

проблемного поля філософії. Тому його не дивує те, що античні філософи не усвідомили місію Бога як творця, будівничого всього існуючого. «Но меня поражает, - пишет Н.Мальбранш, - что христианские философы, которые должны были бы предпочесть разум божественный разуму человеческому, Моисея Аристотелю, блаженного Августина – какому-нибудь жалкому комментатору языческого философа...» [3; 33], не бачать зв'язку душі людської з божественною благодаттю. Н.Мальбранш оптиміст, оскільки припускає ситуацію в науці, коли після довгих років виснажливої дослідницької праці новочасні прихильники античної філософії розчаруються в ній і прийдуть до думки, що навіть геній філософії Аристотель не може все знати, і віра в його авторитет є не тільки хибна, але і ворожа істинній науці і всякій істині. У своїй третій книзі «О познании или о чистом разуме» Н.Мальбранш приводить ряд аргументів для підтвердження хибності міркувань сучасних йому апологетів Аристотеля в області пізнання фізичних явищ. «Стало быть, чтобы найти, в чем состоит сущность материи, надо рассмотреть все свойства, присущие ей или содержащиеся в нашей идее о ней, как-то: твердость, мягкость, жидкое состояние, движение, покой, фигура, делимость, проницаемость и протяженность...» [3; 294]. І далі: «Но многие философы так привыкли к общим идеям и к логическим сущностям, что разум их более занят ими, чем частными, отчетливыми и физическими идеями» [3; 296]. Н.Мальбранш щиро вірить в своє пророцтво і бажає лише пришвидшити його здійснення, а для цього вважає за потрібне концептуально зруйнувати основи античної філософії – вчення Аристотеля.

Н.Мальбранш намагається передбачливо попередити обвинувачення начебто в огульності своїх інтелектуальних претензій до античних філософів з питання осягнення істини. За доказ об'єктивності своїх міркувань, наприклад, стосовно Аристотеля, він приводить думку про те, що новочасний «світ став старшим на дві тисячі років і в нього більше досвіду, ніж в добу Аристотеля і Платона». Безперечно, Н.Мальбранш засвідчив цією думкою закономірний, очевидний хід розвитку наукового знання. Новочасна наука, базуючись на досягнутому емпіричному матеріалі пізнавальної активності людини, дослідним шляхом підтверджувала одні онтологічні та гносеологічні здогадки Аристотеля, уточнювала та розвивала їх як подальший етап розвитку пізнавальних здатностей людини в осмисленні суті істин, а інші – заперечувала. «Новые философы могут знать все истины, какие оставили нам древние, и еще найти и несколько других» [3; 194].

Проте для Н.Мальбранша цього аргумента недостатньо, щоб повністю розвінчати науковий авторитет античної філософії. Для подальшого підсилення правдивості своїх міркувань стосовно Аристотеля, Епікура, Сенеки та інш., він застосовує принцип інтелектуальної обмеженості та природної гріховності людини («способность ума людей не безгранична») [3; 203], який є компонентом його філософської доктрини. Оскільки Аристотель, Платон, Епікур, Сенека були такі ж люди як ми, - пише Н.Мальбранш, то звісно, розум їх також обмежений. На підставі такого аргумента він наголошує на неприпустимість признання авторитетів в осягненні істини.

Не зупиняючись на констатації природної обмеженості людини пізнавати істину, Н.Мальбранш підсилює свою аргументацію проти Аристотеля інтерпретацією соціальних умов життєдіяльності людини для формування її пізнавальної здатності. «Следует знать одну вещь, которая достаточно подтверждает опытом и всем вышесказанным: мы связаны по телу со своими родными, друзьями, своим государем, родиною, которые мы не можем порвать и котрые даже было бы постыдно стараться порвать» [3; 229]. А оскільки всі люди від природи зв'язані тілом зі всіма чуттєво даними речами і через гріхопадіння залежать від них і цей зв'язок, існуючий взагалі у всіх людей, неоднаковий за обсягом та змістом, то їх пізнання не виходить за межі того соціального середовища, в якому формуються їх знання. «... Мы же связаны в данное время с предметами, которых не знаем. Поселянин в своей избушке не принимает участия в славе своего государя и своего

отечества, а только в славе своей деревни и окрестных деревень, потому что его познание не простирается дальше них» [3; 385].

Проте Н.Мальбранш не зупиняється на соціальній детермінації та індивідуальних чинниках обмеженості, ілюзорності, омани в людському пізнанні. Логіка побудови власної концепції істини та методологія її осягнення спонукає його до критичного аналізу Аристотелівської теорії істини через заперечення її доцільності як методологічного принципу подальшого поглиблення знань про світ. Але для Н.Мальбранша не головним було утвердження думки про відносність наших знань об'єктивної реальності. Він вважав, що природознавство, базуючись на космогонічній картині світу античності, по-перше не отримує нової світоглядної парадигми, яка стимулювала б розвиток експериментальних наук, по-друге, і це найважливіше – позитивне сприйняття принципу плюралізму бога підриває християнську віру в Бога як єдиної істинної, досконалої субстанції, що творить світ за своїм образом і подібністю. Цього отець Н.Мальбранш прийняти не міг, оскільки це суперечило його світоглядній позиції та існуючій доктрині тогочасної церкви про буття світу. Отож кваліфікований філософський аналіз істини Мальбранша Н. не звільнений у нього від релігійно-ідеологічного застережливого його ставлення до носіїв інших філософських і релігійних систем, зокрема, філософії древніх греків, які сенс істини вбачали в пізнанні онтологічної суті буття.

Оскільки пізнання об'єктивної і суб'єктивної реальності залежить від суб'єкта і тому можливо хибне, ілюзорне її відображення, то виникає питання про істину. Як зазначає П.Копнін, «гносеологічна проблематика стягується до істини як до свого фокуса» [4; 131]. Ну а проблема істини виникає лише тому, що існує можливість помилитися у встановленні факта істини. Ця можливість наповнена суб'єктивними та об'єктивними характеристиками свого прояву, які Н.Мальбранш намагається виявити.

Специфічне філософське прагнення представників мілетської школи визначити першоначало чи першооснову, засвідчує динаміку зміни їх поглядів на проблему становлення істинного знання про походження різноманіття природних явищ. Бо якщо спільним у них було припущення матерії як єдиного начала всього, то вже про число та вид цього начала не всі вони стверджують одне і те ж саме. Так, якщо для Фалеса таким началом, першоосною є вода, то для Анаксимандра – апейрон. Таку відмінність поглядів лише представників цієї школи можна продовжувати і далі. Проте в аспекті досліджуваної нами проблеми гносеологічного оптимізму актуальним є усвідомити, що значення першоначала в міркуваннях одного філософа виступає логічно запереченням змістовним стосовно міркувань іншого філософа про суть першоначала як онтологічної основи осягнення гносеологічної істини. Ствердження і заперечення, яке також виступає як ствердження, але вже іншого смислового навантаження – така пізнавальна ситуація засвідчує наявність в самому об'єкті пізнання (а ним у мілетців є першооснова, начало) можливості варіантів тлумачення цього начала, а значить різних суб'єктивних інтерпретацій знання як істинного про це начало. І тут Н.Мальбранш був правий, коли писав про індивідуально-суб'єктивну обмеженість пізнання. Крім того, така пізнавальна ситуація вже в мілетській школі засвідчує можливість гносеологічного оптимізму людини як прояву її здатності «якщо не так, то інакше» пізнати істину, що сфокусована в першоначалі. Ми бачимо також, що вже онтологізм Фалеса в тлумаченні першоначала пов'язаний із його гносеологічним монізмом, згідно якого все зводиться до знання єдиної основи.

Як і в Платона, в Аристотеля теорія істини невіддільна від його вчення про буття. Головним пізнавальним завданням Аристотель висуває розкриття сутності, а сутність, пише філософ називаються природні прості тіла, наприклад, земля, вогонь, вода. «Далее растения и их части, а также животные и части животных, наконец Вселенная и части вселенной, а особо некоторые называют сущностями ейдосы и математические предметы» [7; 188]. Аристотель доповнює цей список сутностей ще й суттю буття речі та субстратом.

«Из наших же рассуждений следует, что имеются другие сущности – суть бытия и субстрат» [1; 223].

Н.Мальбранш зазначає, що в Аристотеля немає окремих робіт по теорії пізнання. «И между тем – іронізуючи з цього приводу, пише Н.Мальбранш – нет таких вопросов, как бы они ни были запутаны, на решение которых Аристотель не претендовал бы в своих книгах» [3; 498]. І принципи, на основі яких розміркує цей філософ (Аристотель – курсив наш), не мають ніякого підґрунтя, наголошує Н.Мальбранш, «...потому что на самом деле книги Аристотеля столь темны и полны терминов столь неопределенных и столь общих, что можно приписать ему некоторым правдоподобием мнения даже тех, кто наиболее противоречит ему» [3; 333].

Для свого критичного аналізу Н.Мальбранш виокремлює з Аристотелівської філософії вчення про суще, вчення про природу, причини, нескінченність, рух, вчення про людину. У контексті досліджуваної нами проблеми оптимізму ми сконцентруємо розгляд критичного ставлення Н.Мальбранша до гносеологічних аспектів вказаної проблематики філософії цього античного мислителя. Тим паче, що наш вибір предмета аналізу відповідає філософській меті Н.Мальбранша – створити вчення про досягнення істини.

Розкиданим за формальною ознакою серед різних праць міркуванням Аристотеля про істину та її осягнення, Н.Мальбранш протиставляє чітко збудовану систему пізнавального процесу. Розпочинає конструювання своєї філософської доктрини саме з вчення про істину та визначення способів її осягнення. Н.Мальбранш не зосереджується на онтологічному монізмі мілетців, весь свій інтелектуальний гнів він спрямовує на плюралізм наявних сутностей Аристотеля як причин існування світу. Сама вже думка мілетців про єдине начало, можна припустити, йому близька, оскільки відповідає меті його філософствування – пізнання єдиної вічної істини, - а нею у Н.Мальбранша є Бог. «Кроме Божественной субстанции нет иной чисто умопостигаемой субстанции» [3; 269]. Монізм – є методологічний принцип побудови філософської картини світу як у мілетців, так і в Н.Мальбранша саме Бог заставляє нас пізнавати все, що можна пізнати, - пише Н.Мальбранш, і самі здатності пізнавати є не що інше як його (Бога – курсив наш) загальна воля.

У Н.Мальбранша детермінізм пізнавального процесу ґрунтується на монізмі субстанції буття на противагу плюралізму субстанційних сутностей буття в Аристотеля. В структурі даних сутностей Аристотель знаходить місце і божественній сутності. Але пізнати це – божественне, із всього, що людині являється, важко. Проте Аристотель не висловлює однозначно впевнені думки про існування Бога як першопричини і першоначала. Він лише стверджує нечуттєву «природу» божественного, якщо і є десь божественне, то має лише споглядальну природу.

Звісно, така інтерпретація Аристотелем суті божественного не могла задовольнити Н.Мальбранша, оскільки бог в Аристотеля є лише однією із сутностей, однією з причин, одним із елементів буття матерії, якому приписана не єдина, а порядкова роль начала і причини, і звісно, мети пізнання. Крім того, Аристотель не заперечує також існування багатьох божеств. Тому Н.Мальбранш і пише: «Нет ничего неразумнее: как вообразить себе множество существ, основываясь на чисто логических идеях, приписать им множество свойств и желать таким образом объяснить вещи, которых мы не понимаем, не постигаем и невозможно постичь» [3; с.301]. В обґрунтуванні своїх критичних міркувань стосовно Аристотелівського вчення про божественну сутність Н.Мальбранш посиляється на авторитет Декарта. «Декарт доказал наглядно бытие Бога и наш век бесконечно обязан ему истинами, которые он открыл нам» [3; с.343].

Виходячи із свого монізму гносеологічного як методологічного принципу пізнання Н.Мальбранш, звісно, не міг прийняти і аристотелівське вчення про основні причини, бо для Аристотеля бог лише одне із начал, отже, одна із тих чотирьох причин, які є вічними а тому і вищими: «одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (веде

каждое «почему» и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат (υποκείμενον); третьей – те, откуда начало движения; четвертой – причину, противоположащий последней, а именно «те, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения) [3; с.70].

Аристотель об'єднав розрізнені міркування про причини (і начала) своїх попередників в єдину систему знань, і досить детально розглянув їх у своїх працях «Фізика», «Метафізика», «Аналітика». Проте не обмежився їх констатацією. Він висунув ідею пошуку вищої причини, як першого начала всього існуючого. «Так же как и всем прочем, всегда следует искать высшую причину (каждого предмета) [2; с.70].

Всі причини носять необхідний характер свого прояву. Вони самі по собі вже необхідність. Необхідність притаманна як матеріальним речам, так і логічним міркуванням (математика, фізика, тощо) людини. Необхідність є умова, а не мета, бо вона єдність матерії. «Ясно, таким образом, что в природных [явлениях] необходимость – это так называемая материя и ее движения» [2; 101]. Однак необхідність ним, зокрема у «Фізиці», трактується як необхідна умова досягнення конкретної цілі. «Таким образом, что в природных явлениях необходимость – это так называемая материя и ее движения» [2; 70]. Аристотель у своїх міркуваннях про необхідну причину йде далі. Різновидом того, що не може бути інакше він у тій же «Фізиці» називає логічну необхідність, саме визначення. «Тоже и во всем прочем, где имеется «ради чего» [2; 70]. Необхідність притаманна і ходу міркувань людини. «Они, (цель и «ради чего»), ведь также начало, но начало не действия, а рассуждения (а там, [в математике], начало только рассуждения, так как действия нет)» [2; 101]. У тій же «Фізиці» він називає логічною необхідністю саме визначення. «Тоже и во всем прочем, где имеется ради чего» [2; 100].

Назвавши чотири першопричини, Аристотель зосереджує свою увагу на випадковості, оскільки про неї як про одну із причин говорять відомі йому філософи Емпедокл та атомісти. Аристотель стверджує, що випадок є причина, але за збігом для тих подій, що відбуваються за попереднім, тобто необхідним вибором мети. Випадок і спонтанність не можуть бути першими причинами, оскільки, вони причини таких подій, для яких причиною може бути розумна, раціональна, цілеспрямована діяльність людини, або стихійна природа. Так як спонтанність та випадок не можуть бути первиннішими від того, що здійснюється само по собі, то вони як причина не можуть бути первиннішими причинами за причину саму по собі, яка є початком. Вони - причини для подій, що відбуваються заради чогось. Аристотель також не заперечує ті міркування філософів, в яких випадок як причина є прояв чогось божественного і надприродного і не піддається людському розумінню [2; 92].

Тому Н.Мальбранш продовжує розгортати свою доктрину пізнання істини на критичному аналізі першопричин Аристотелівського вчення. Для критики він обрав працю цього античного філософа пізньої класики «О небе», про що і заявляє в «Разысканиях истины». Н.Мальбранша не задовольняє не тільки онтологізм причинного зв'язку речей у природі, але і аристотелівська ідея існування дуалізму причин – природних і формальних (раціональних) як співіснуючих незалежно одних від інших. А якщо врахувати той факт, що першопричина за Аристотелем є в наявному переліку причино-начал лише одна з них, то стає зрозумілим, з яким ентузіазмом Н.Мальбранш розгортає в одній із своїх теорій дію принципу випадкових причин осягнення істини, як оказія пізнавального процесу, що приводить до ілюзії та омани. Для Н.Мальбранша ці причини мають суб'єктивне походження і вони базуються на відомих здатностях людини: чисте мислення, увага, відчуття. Н.Мальбранш додає до них ще і людські схильності (нахили) та пристрасті. «Стало быть, все людские заблуждения и все причины их можно свести к пяти пунктам, и мы будем их рассматривать в слеующем порядке. Во-первых, мы будем говорить об обманах чувств; во-вторых, - об обманах воображения; в-третьих, - об обманах чистого мышления; в-четвертых, - об обманах наклоностей и, в-пятых, - об обманах страстей» [3; 64].

Н.Мальбранш підпорядковує свою теорію обмежених можливостей людського розуму ідеї безмежної здатності Бога як Творця, в діях якого немає нічого випадкового. І якщо люди будуть постійно відвертати свій погляд від слабкості та обмеженості свого розуму, - заявляє отець-філософ то завжди будуть впадати в оману у спробі досягнути ті питання, що містять в собі нескінченне. А філософи, подібні Аристотелю, ускладнюють та збивають розум з істинного шляху, займаючись предметами, що містять занадто багато відношень, що залежать від багатьох речей. «То, как они поступают в своих научных исследованиях, противоречит их собственному признанию, потому что они действуют так, как будто бы думают, что ум не имеет границ, они хотят постичь вещи, зависящие от очень многих причин, из которых по большей части ни одна им не известна» [3; 64].

Загальною причиною всіх хибних міркувань попередніх філософів є туманна ідея буття взагалі, стверджує Н.Мальбранш. «В то самое время, когда нам кажется, что мы не думаем ни о чем, нас неизбежно наполняет смутная и общая идея бытия» [3; 292]. «Однако я без опасения говорю, что мы столь дурно пользуемся наилучшими вещами, что неизгладимое впечатление об этой идее служит одною из главных причин всех неправильных абстаркций разума, а следовательно, той абстрактной и химерической философии, которая объясняет все естественные явления общими терминами действия силы, причины, следствия, субстанционарных форм, способностей, тайных свойств и т.п.» [3; 292].

Нескінченність руху не може запускатись скінченим першодвигуном, тому і сам двигун є нескінченим, і безмірним, оскільки немає ніякої величини. Проте, як сам Аристотель висловлюється «сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало» [2; 73]. В пошуку першодвигуна руху Аристотель приходить до призначення ще причини помимо існуючих вічних першопричин всього суцього, яка об'єднала б їх в єдине. Для Аристотеля вірно, що є причина, заради чого, що виникає, та існує по своїй природі, і нею він називає ціль, мету. Аристотель підпорядковує все в живій і неживій природі цільовій причині, підпорядковує також їй випадковість та спонтанність. На цьому етапі своїх міркувань про першопочаток Аристотель звертається до пізнавального досвіду мілетців. Спираючись на Анаксагора з цього приводу, Аристотель називає першопричиною розум, що синтезуючи в собі три попередні причини, і є рушієм - початком руху всього суцього. «Поэтому тот, кто сказал, что ум находится так же как и живих существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников» [2; 73]. Таким рушієм - причиною є бог - першодвигун, хоча сам він непорушний. «Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало» [2; 70]. В Аристотеля бог рухає як «предмет желания и предмет мысли: они движут, /сами/, не находясь в движении, не будучи приведены в движение» [1; 309]. Під життям бога Аристотель розуміє божественне мислення - діяльність розум. Правда, в пізнанні істини Аристотель закликає відштовхуватись від того, що завжди знаходиться в одному і тому ж стані і не піддається ніякій зміні. «А таковы небесные тела: они ведь не кажутся такими, то иными, а всегда одними и теми же непричастными изменению» [1; 282]. Такий поворот думки Аристотеля до признання нерухомості іще чогось такого, що існує непорушно так само як і першопричина – Бог, звісно не прийнятний Мальбраншу. Тут Аристотель знову отримує незгоду (зауваження) Мальбранша. Він наголошує, що такі міркування Аристотеля якраз і свідчать, про обмеженість його вчення при побудові картини світу. Космогонічний геоцентризм Аристотеля суперечив емпіричним досягненням наук про природу, всесвіт аж до епохи Коперніка, Дж.Бруно, Кеплера, Галілея, суперечив прогресуючому росту наукових знань в новочасну епоху. Як стверджує Мальбранш, всім відомо, що «меняются фазы луны; меняются времена года; меняется вид деревни зимою и летом; бывают наводнения, затопляющие целые провинции; землетрясения, поглощающие их; построены новые города; основаны новые колонии; произошли вторжения народов, опустошивши целые страны, - словом вся природа подвержена

перемене» [3; 222]. В іншому місці Мальбранш пише: «Все материальные вещи протяженны, а потому им свойственно деление, а следовательно, порча» [3; 306]. Признання Аристотелівської незмінності та нетлінності речей демонструвало б нескінченну могутність Творця, але не давало би ніякої уяви про Його мудрість. «Красота мира состоит не в нетленности его частей, но в их разнообразии; и это великое мировое творение не было бы столь удивительно, если бы в нем не было той изменчивости вещей, какую мы видим в нем» [3; 307]. Н.Мальбранш обрав для критичного розгляду самперед міркування Аристотеля про першопричини природи та різного роду природного руху, про загальне виникнення та знищення, про пізнавальні здатності людини суб'єктивізації об'єктивної істини. Н.Мальбранш вважає, що пояснення основних принципів своєї філософії Аристотель виклав саме в праці «О небе». Н.Мальбранш розмірковує над доказами античного мислителя, про досконалість світу як сукупності всіх матеріальних тіл. Н.Мальбранш заперечує аристотелівський постулат про самодетермінацію руху тіл природи як хибний, оскільки демонструє, що знання про те, що тілам природи притаманна сила руху, отримуються під впливом людських почуттів, а не розуму. Н.Мальбранш наголошує на наявності Аристотелівського суб'єктивізму в науковому пізнанні, який приводить до омани в осягненні істини. Показує ілюзорність, хибність такого шляху пошуку істини на обмеженості Аристотелівських доказів існування лише двоякого роду руху: природного і насильного. Логіка критичних міркувань Н.Мальбранша веде його також до заперечення аристотелівського принципу вічності та нетлінності світу в його різноманітності, оскільки люди не спостерігають змін на небі як помешканні безсмертних духів (богів). Н.Мальбранш не може прийняти Аристотелівської ідеї існування багатобожжя, оскільки така світоглядна позиція суперечить християнській ідеї єдиного Бога як творця світу. Проте Н.Мальбранш переймається більше не так Аристотелівським нерозумінням створення світу єдиним Богом в часі, як тим, що античний «цар філософів і геній природи», на користь свого положення про вічність світу приводить докази, що не мають ніякої інтелектуальної сили істинності. Також Аристотель не робить різниці між пізнанням чуттєвим та раціональним, тому не може дати істинне тлумачення душі як субстанції мислячої. Оптимістичне міркування Аристотеля про здатність людської душі пізнати суть істину буття і просвітитися її світлом ставить людину на один рівень із Богом. «Это значило бы предпочесть Богу человека» - заявляє Н.Мальбранш [3; 594].

Прийняти таку думку Аристотеля про гідність буття людини Н.Мальбранш не міг. «Это значило бы предпочесть Богу человека» - заявляє Н.Мальбранш [3; 594]. В філософській системі пошуку істини Н.Мальбранша тема можливостей людського пізнання розглядається лише в контексті його центральної ідеї теоцентризму. На новочасного філософа думку, може наступити царство розуму, лише просякненого «теосом», божественною вірою в існування вічних істин. Теологічний розум є ядром усякої пізнавальної діяльності людини. Н.Мальбранша надихала думка, що істина, відкрита ним в своїх «Розшуках...», здатна повністю змінити свідомість людей відвернути християн від меркантилізації суспільних відносин, повернути їх знову, як і в епоху Фоми Аквінського на осягнення божественних істин як саме тої благодаті, до якої прагне кожен згідно тих християнських ідеалів, до втілення яких прагнув і він сам.

В принциповому плані Н.Мальбранш не заперечує оптимістичність міркувань Аристотеля як їх головну рису, сутність, він ставить під сумнів сам метод філософствування, то хід аргументації в доказуванні істини і пропонує свій самий короткий і самий вірний метод пошуку істини - жити за законами християнської моралі на підставі віри в світло божественного одкровення. Ми бачимо, що релігійний пізнавальний оптимізм Н.Мальбранш лише Видозмінює оптимістичність міркувань Аристотеля як системно-раціоналізоване вчення давньої грецької філософії про природу і людину, переводить оптимістичне ставлення до людських можливостей пізнавати світ у площину встановлених Богом - Творцем випадкових осянь вічних істин.

Література: 1.Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.1. Ред. В.Ф. Асмус. - М.: Мысль, 1975. – с. 70. 2.Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. - Т.3. - М.: Мысль, 1981. – с. 90. 3.Мальбранш Н. Предисловие // Николай Мальбранш. Разыскания истины. – С.-Пб.: Наука, 1999. с. 33. 4.Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. - М.: Мысль, 1974. – с.131. 5.Мальбранш Н. О познании или чистом разуме // Николай Мальбранш. Разыскания истины.- С.-Пб.: Наука, 1999. - Кн. 3. - Гл.8. - с. 294. 6.Там же., с.296. 7.Мальбранш Н. О воображении // Николай Мальбранш. Разыскания истины. – С.-Пб.: Наука, 1999. - Кн. 2, - Ч.3. - Гл. 3. - с. 194. 8.Там же, с.203. 9.Там же, с.229. 10.Мальбранш Н. О наклонностях или о природных движениях духа // Николай Мальбранш. Разыскания истины. – С.-Пб.: Наука, 1999. - Кн. 4. - Гл.1.- с. 385. 11.Мальбранш Н. О методе // Николай Мальбранш. Разыскания истины. – С.-Пб.: Наука. 1999. Кн. 6. Ч.2. с. 498. 12.Мальбранш Н. О наклонностях или о природных движениях духа // Николай Мальбранш. Разыскания истины. –С.-Пб.: Наука, 1999. - Кн. 4. - с. 333. 13.Мальбранш Н. О познании или чистом разуме // Николай Мальбранш. Разыскания истины.- С.-Пб.: Наука, 1999. - Кн. 3. с. 269. 14.Там же, с. 301. 15.Мальбранш Н. О наклонностях или о природных движениях духа // Николай Мальбранш. Разыскания истины.- С.-Пб.: Наука, 1999. - Кн. 4. - с. 343. 16.Там же, с.101. 17.Там же, с.101. 18.Там же, с.101. 19.Там же, с.92. 20.Мальбранш Н. О чувствах // Николай Мальбранш. Разыскания истины.- С.-Пб.: Наука, 1999. - Кн.1, - с. 64. 21.Мальбранш Н. О познании или чистом разуме // Николай Мальбранш. Разыскания истины.- С.-Пб.: Наука, 1999. - Кн. 3. с. 260. 22.Там же, с.292. 23.Там же, с.292. 24.Там же, с.70. 25.Там же, с.73. 26.Там же, с.309. 27.Там же., с.282. 28.Мальбранш Н. О воображении // Николай Мальбранш. Разыскания истины.- С.-Пб.: Наука, 1999. - Кн. 2. с. 222. 29.Там же, с.306. 30.Там же, с.307. 31.Там же, с.594.