

естествоиспытателя. Поразительна его исследовательская трезвая
самокритичность и честность. Нельзя не увидеть даже из того немного, что
сообщает Птолемей в цитированном выше фрагменте, точность такой
птолемевской характеристики Гиппарха: для него «истина была дороже всего
на свете». На самом деле, публично признать, что выношенный тобою метод,
т.е. метод построения астрономической теории, связанный с применением
идеи эксцента и эпициклов, оказывается совершенно непригодным для
построения теории движения планет, – одно это неотразимо свидетельствует
о глубочайшей честности Гиппарха как исследователя.

И если нельзя сказать, что Гиппарху не удалось сделать только то, в чём
он сам признается, то это не потому, что он хотел бы скрыть ещё одну свою
неудачу, а оттого, что он, как и все, кто после него пытался использовать в
астрономии идею эксцента и эпициклов, в том числе и Птолемей, эту
неудачу просто не осознает. Мы имеем в виду, что идею эксцента и
эпициклов нельзя признать полностью совместимой с физикой Аристотеля.
Ведь она, эта идея, предполагает, что Земля, хотя и находится внутри круга
вращающихся небесных тел, но всё-таки смещена от центра этого круга, а
ведь именно центр является, по Аристотелю, её «естественным местом».
Гиппарх, как и потом Птолемей, даже не задаётся вопросом, а что же является
физической причиной этого смещения Земли от «естественного места»? И не
следует ли вообще капитально пересмотреть физические основания
астрономии? То, что такие вопросы даже не ставятся, является, по всей
вероятности, признаком того, что стремление к неуклонной теоретической
последовательности ещё не стало нормой исследовательской культуры.

Надо также отметить, что к астрономической теории Гиппарха
относится то, что говорилось уже по поводу роли математики, как она
предстает в математизированных астрономических теориях, начиная с
пифагорейцев, а затем в гомоцентрической модели Платона – Евдокса. С
одной стороны, астрономическая теория Гиппарха жестко задаётся
представлениями о центральном положении Земли в космосе (правда, как
сказано, в этом пункте идея эксцента и эпициклов фактически предполагает
известное отступление от этого принципа) и об исключительно круговом
движении небесных тел, а, с другой стороны, в рамках этих жёстких
ограничений открыта возможность с полной произвольностью строить и
осуществлять математическое моделирование движений небесных тел,
пусть, правда, с позиции определенной математической идеи как
руководящей, в данном случае – с позиции идеи эксцента и эпициклов. То
же придется повторить и применительно к астрономической теории
Птолемея. Но вот сейчас, в случае Гиппарха, стоит в этой связи обратить
внимание и ещё на одну выразительную деталь. Похоже, Гиппарх не
увидел бы отступления от принципов теоретизирования, даже если бы
теории движений небесных тел использовались бы и разные руководящие
математические идеи: одна для одних небесных тел, другая – для других и
т.д. Ведь признав, что для построения теории движений пяти планет идея

эксцентрика и эпициклов не годится, он, тем не менее, не дезавуирует свою теорию движения Солнца. Разве не подразумевает он тем самым, что будет нормальным, если для пяти планет найдется какая-нибудь другая математическая идея, отличная от идеи эксцентрика и эпициклов? Если Гиппарх и на самом деле не видел здесь проблемы – а имеющиеся сведения заставляют думать, что это так и есть, – то позиция Гиппарха в данном пункте есть пример такого математического произвола в методологии построения теоретического знания, который не мог не противоречить потребностям прогресса преднауки.

Птолемей, не зависимо от того, задумывался ли он специально над отмеченным изъяном методологии своего предшественника или не задумывался, во всяком случае, стремился реализовать идею эксцентрика и эпициклов как парадигмальную для астрономической теории в целом. Он поставил задачу решить с помощью именно этой идеи те проблемы, которые Гиппарху на этом пути удалось решить только отчасти (проблема теории движений Луны) или не удалось решить вовсе (проблема теории движений пяти планет).

Клавдий Птолемей (ок. 90 – ок. 160). Птолемей в 125 г. до н. э. начал свои исследования в Александрии и до конца жизни жил и работал в этом городе. Вот все, что известно нам о жизни этого великого астронома. Основной труд Птолемея называется «Великое математическое построение астрономии». Впоследствии этот труд получил известность под арабизированным названием «Альмагест» (эквивалент греч. «Sintaxis» – «Составление», «Построение»). Из астрономических сочинений Птолемея, кроме «Альмагеста», известны еще два: трактат «О планетах», в котором в сокращенном виде излагается теория движения планет, и книга о положениях звезд. Как астроном Птолемей полностью осуществил ту исследовательскую программу, которую задумал, но не смог сколько-нибудь полно осуществить Гиппарх. Птолемей создал геоцентрическую астрономическую теорию, в которой с помощью идеи эксцентрических кругов и эпициклов объяснялись видимые движения не только Солнца, но и Луны и пяти планет.

Птолемей занимался также физикой, а именно оптикой, математикой и математическими вопросами картографии. Результаты физических исследований он изложил в труде «Оптика». Его математическая работа, посвященная параллельным линиям, до нас не дошла. Решение математических вопросов картографии изложено в книге «География». Упомянем для полноты, что Птолемей написал и астрологическое сочинение «Тетрабиблос».

Главный труд Птолемея «Альмагест» состоит из тринадцати книг. Первые две книги содержат общие положения о движениях небесных тел. В следующих книгах последовательно излагается теория движений Солнца, Луны и пяти планет. Что касается движений Солнца, то тут Птолемей просто передает результаты Гиппарха. В частности, Птолемей воспроизвел и упоминавшуюся ошибку Гиппарха в вычислении величины тропического года – превышение истинного значения на 6 с лишним минут. Через три столетия после Гиппарха эта ошибка стала более значительной и Птолемей мог бы исправить её. Но, видимо, он спешил решить главные проблемы теории, которые относились к движению пяти планет.

Для построения теории в части движения пяти планет Птолемей должен был решить две задачи: 1) определить по какому эксцентрическому кругу (деференту) движутся центры эпициклов; 2) определить параметры движения планет по эпициклам (или иначе: определить параметры эпициклов). Решение первой задачи должно было объяснить видимую неравномерность движения планет, а решение второй – попятные и

колебательные их движения, т.е. «петли». Для решения первой задачи нужно было наблюдать каждую планету в те моменты времени, когда она лежит на прямой, соединяющей центр эпицикла с Землей. Согласно основному принципу гипотезы эпициклов, радиус эпицикла, на конце которого находится планета, должен при этом лежать на линии, совпадающей с радиусом солнечной орбиты, на конце которого находится Солнце. Сложность задачи состояла в том, что Солнце предполагалось движущимся по круговой орбите не вокруг Земли, находящейся в эксцентре, а вокруг истинного центра солнечного деферента (рис. 1); поэтому момент, когда планета оказывалась видимой с Земли как раз против центра предполагаемого эпицикла, не совпадал с моментом, когда она виделась с Земли как противостоящая Солнцу.

Рис.1

Рис.2

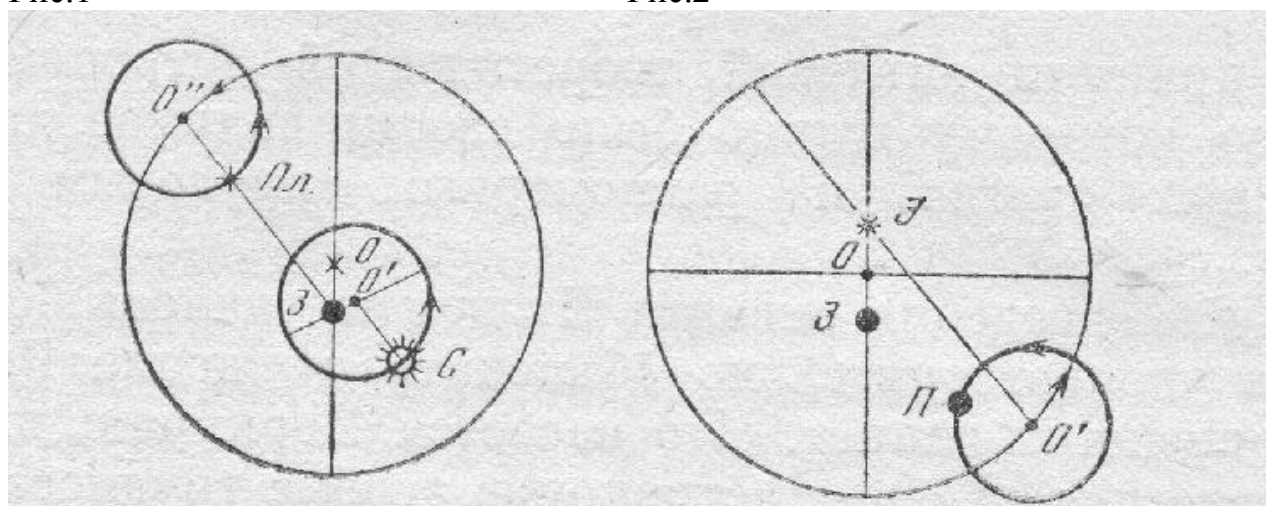


Рис. 1. Соотношение движения Солнца и планеты по Птолемею.

С – Солнце, З – Земля, Пл. – планета, О – центр деферента, О' – центр солнечной орбиты, О'' – центр эпицикла

Рис. 2. Движение центра эпицикла О' кажется равномерным, если наблюдать его не из центра деферента О, а из экванта Э.

(Рисунки 1. и 2. из книги: Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 273.)

Для того чтобы его теория планет объясняла наблюдаемые явления, но при этом не нарушала принцип равномерности их движения, Птолемей так рассчитал центр деферентов планет, что движение по этим деферентам центров эпициклов должно было выглядеть равномерным не с Земли, естественно, ибо с Земли оно выглядит именно неравномерным, а из точек, лежащих с другой, чем Земля, стороны от центра этих деферентов, но на таком же расстоянии, что и Земля (рис. 2). Сам Птолемей никак не назвал эту точку, но в средние века её стали называть «эквант», а описанную вокруг нее окружность – «круг экванта». Таким образом, он в рамках теории, построенной с помощью идеи эксцентра и эпициклов, примирил принцип

античной физики – принцип равномерности движения небесных тел по кругу и видимую с Земли неравномерность их движения вокруг нее. Но нельзя не отметить сомнительность такого «примирения»: хотя из эквантов мы и должны бы видеть движения соответствующих планет равномерными, но фактически - то предполагается, что планеты вращаются ведь не по «кругам эквантов», а вокруг центров, лежащих посередине между Землёй и каждым данным эквантом. Ведь экванты фактически тоже, как и центр Земли, – эксцентры.

Мы здесь попытались кратко передать только основной приём решения первой из названных задач теории Птолемея в части движения планет, а на самом деле решение этой задачи является гораздо более сложным и трудно поддающимся популярному изложению.

Для решения второй задачи – объяснения попятных и колебательных движений планет –оказалось необходимым дополнить теорию, основанную на идее эксцентра и эпициклов, представлением о независимости периодов обращения планет по эпициклам от периодов обращения центров эпициклов по деферентам.

Марс, Юпитер и Сатурн совершают только прямое и попятное движение без колебательного движения. Но все-таки их движение с Земли тоже, как и движение Меркурия и Венеры, похоже на «петлю». Для теоретического объяснения их «петель» Птолемей построил следующую схему: центр эпицикла каждой этой планеты движется с собственной скоростью, отличной от скоростей центров эпициклов других планет, а период обращения по эпициклу одинаков для всех верхних планет и составляет год. В результате наложения этих двух движений и появляется петля. Механизм возникновения петли можно изобразить графически следующим образом (рис.3).

На этом рисунке видно, что когда центр эпицикла находится в точке E_f , планета занимает положение P_1 , а когда центр эпицикла перемещается в точку E_2 , планета занимает положение P_7 . При перемещении из P_4 в P_2 планета описывает петлю, проекцию которой на сфере звезд мы и видим.

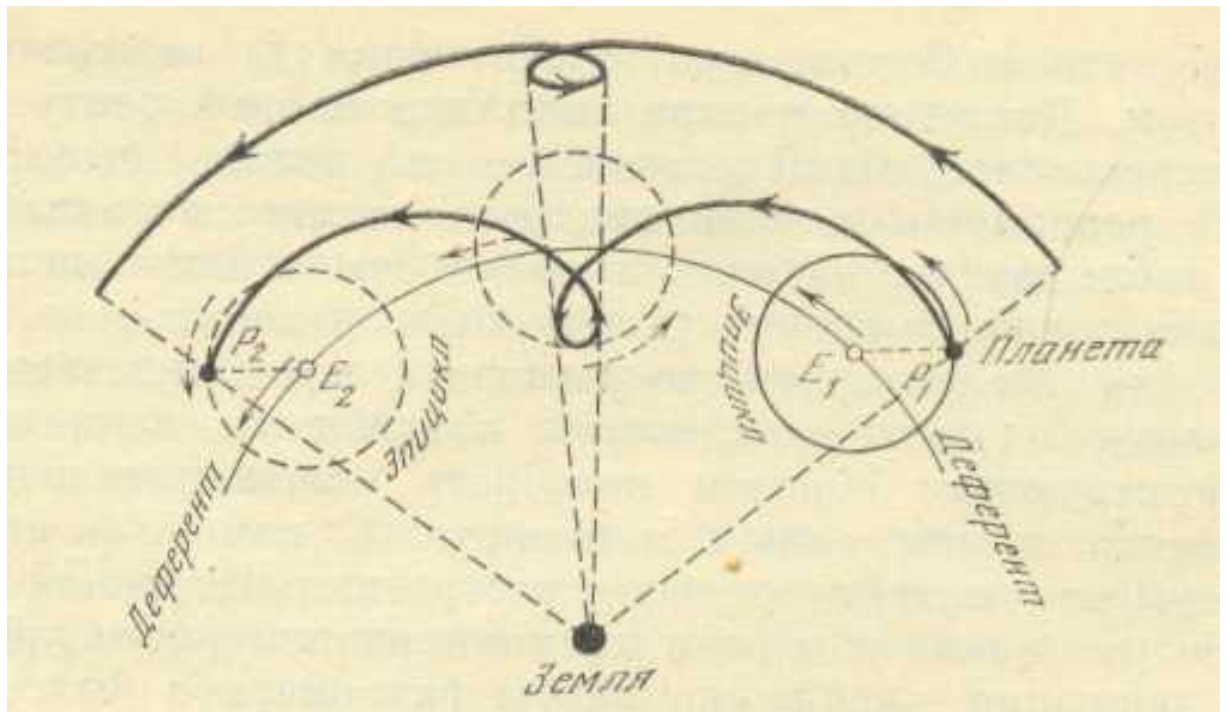


Рис. 3. (Рисунок и объяснения к нему из книги: Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Наука и религия: историко-культурный очерк, М., 1988. С. 38).

Меркурий и Венера кроме прямого и попятного движений совершают, повторим, ещё и колебательное движение относительно Солнца.

Для того чтобы объяснить это колебание, сохранив принцип кругового движения, Птолемей ввел для этих планет существенное ограничение: Земля, центры эпициклов нижних планет и Солнце всегда должны лежать на одной прямой, а поскольку планеты движутся по эпициклам, то наблюдателю с Земли будет казаться, что они постоянно совершают колебания вблизи Солнца, что полностью согласуется с наблюдениями(рис. 4).

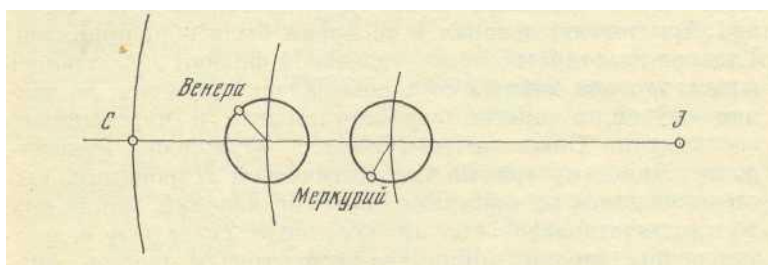


Рис. 4. (Рисунок и объяснения к нему из книги: Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л. Наука и религия: историко-культурный очерк, М., 1988. С. 38).

В части объяснения движений Луны Птолемей сумел разрешить трудность, с которой не справился Гиппарх – полумесячные колебания в движении Луны. Эту трудность Птолемей разрешил введением в теорию понятия экванта Луны и с помощью ряда других допущений. Мы ничего не

сказали о теории Луны, изложенной в пятой и шестой книгах «Альмагеста». Выше при изложении теории Луны Гиппарха было отмечено, что она оставалась не полной, не давая объяснения, которые Гиппарх назвал «второй аномалией» Луны. С помощью понятия экванта и некоторых других предположений Птолемею удалось объяснить и эту аномалию и дать достаточно точную теорию Луны. Теория Птолемея, как показала впоследствии астрономия, основанная на ньютоновском законе тяготения, неявным образом учла даже возмущающее действие Солнца на движение Луны вокруг Земли (так называемая «эвекция»). В этой части теория Птолемея стала особенно замечательным его достижением.

Таким образом, с помощью идеи эксцентра и эпициклов, усовершенствовав ее едва ли не до пределов возможного, Птолемею действительно разрешил почти все трудности тогдашней теоретической астрономии, объяснив и описав наблюдаемые аномалии движения планет как лишь видимые, но будто бы не фактические отклонения от равномерных круговых движений.

Как и в отношении Гиппарха, неизвестно, у кого учился Птолемей, в какую философскую школу входил или к какой школе примыкал. Вполне возможно, что Птолемей был тем типом исследователя-специалиста, который формально уже и не относится к какой-либо философской школе. Ясно, что, как и Гиппарх, Птолемей в своем исследовательском творчестве соединял платонистскую традицию математизации астрономии и аристотелевскую физику. Несмотря на астрологические занятия, Птолемей в астрономии, математике и физике – рационалист, свободный от мистики и мифологии. Его астрономическое теоретизирование опиралось на огромный эмпирический материал, который он заимствует из всех возможных источников и добывает собственными наблюдениями, которые он вёл всю свою жизнь. Правда, некоторые современные специалисты уличают Птолемея в некоторых случаях в недобросовестном отношении к качеству используемых им эмпирических данных. Однако нужно делать скидку на всеобъемлющий характер его теории и, соответственно, на то, что ему пришлось собирать трудно обозримый массив фактов, что затрудняло контроль их качества.

В астрономической теории Птолемея до предела доведена попытка совмещения математического моделирования движений небесных тел, произвольность которого ограничена лишь общей опять-таки сугубо математической идеей эксцентра и эпициклов, дополненная к тому же сомнительной идеей эквантов, и принципы аристотелевской физики. Следует отметить, что сам Птолемей, кажется, начал осознать, что это совмещение не удаётся провести без натяжек. Так, он декларирует необходимость признания того, что сфера внешних звезд приводится в движение аристотелевским неподвижным двигателем. Но фактически аннулирует вместе с гомоцентрической астрономической моделью Аристотеля с её многочисленными сферами и необходимость признания передающегося этими сферами через сферу неподвижных звезд общего воздействия

неподвижного двигателя на каждое небесное тело внутри этой сферы. Источником движения небесных тел он считает некую жизненную силу, присущую каждому отдельному небесному телу. Правда, оправдание и этой позиции можно найти в той же физике Аристотеля, но лишь в силу её внутренней двусмысленности (отмечавшейся нами в соответствующем месте), но не конкретно в том, как проводится Аристотелем его физика в его астрономии. Но заслуга Птолемея в том и состоит, что он реализовал до предела возможности совмещения математических моделей с аристотелевской физикой и в целом с устоями античного мировоззрения, а значит – предельно реализовал возможности античной теоретической астрономии, воздвигнутой на огромной базе данных наблюдательной астрономии. Тем самым были подготовлены предпосылки для трансформации астрономической преднауки в научную астрономию.

6.5. Спор Симпликия и Иоанна Филопона по поводу физики Аристотеля. Физика Иоанна Филопона

На грани эллинистически-римской эпохи и эпохи Средних веков имело место интеллектуальное событие, как бы подводящее итог метафизически-физической преднаучной мысли уходящей эпохи и предвещающее новые перспективы развития преднаучного знания. Речь идет о дискуссии по поводу аристотелевской физики между неоплатоником *Симпликием* (к. 5 в. – перв. пол. 6 в.) и *Иоанном Филопоном* (к. 5 в. – перв. пол. 6 в.), мыслителем, прошедшим школу неоплатонистского философствования, но представлявшим в дискуссии интеллектуальные притязания неформально-богословского христианского мировоззрения. Именно во взаимосвязи и взаимодействия философии неоплатонизма и христианского богословия по поводу оснований и содержания аристотелевской метафизической физики в Средние века и будут определяться основания естествознания эпох Возрождения и Нового времени. Вот почему стоит завершить тему взаимоотношений философии и преднауки в эллинистически-римскую эпоху рассмотрением спора между Симпликием и Иоанном Филопоном.

Итак, Симпликий – философ-неоплатоник. Учился он в Александрии у неоплатоника Аммония, который, в свою очередь, был учеником Прокла, хотя Симпликий с Проклом, по-видимому, никогда не встречался (это, по крайней мере, утверждает сам Симпликий). Творческая жизнь Симпликия прошла в основном в Афинах. Он один из самых значительных представителей академической школы в заключительный период ее существования. В 529 г., когда указом императора Юстиниана Академия была закрыта, а преподавание «языческой» философии, т.е. нехристианских учений, было запрещено, Симпликий вместе с еще одним видным неоплатоником Дамаскием и другими членами Академии эмигрировал в Персию. После нескольких лет скитаний он возвратился в Афины, где и прожил свои последние годы как частное лицо.

Его главные труды – комментарии к сочинениям Аристотеля «Категории», «Физика», «О небе». Написал он также комментарий к сочинению стоика Эпиктета «Руководство». Симпликий не разрабатывал собственного философского учения. Он ставил задачу точно изложить и передать глубину мысли комментируемого автора.

Отметим также, что свои комментарии он обычно сопровождает многочисленными и часто большими цитатами из работ античных философов, начиная с досократиков Парменида, Зенона, Мелисса, Анаксагора, Эмпедокла и др. Таким образом, Симпликий является одним из тех, благодаря кому до нас дошло то, что дошло от древнегреческих философов.

В спор с Иоанном Филопоном Симпликий вступает в своих комментариях к сочинению Аристотеля «О небе».

Иоанн Филопон («Трудолюб»), или, как его еще называли, Грамматик, родом, вероятно, из Александрии, здесь же он и учился, как и Симпликий, у неоплатоника Аммония. То ли еще учась у Аммония он был уже христианином, то ли обратился в христианство несколько позже.

В первый период своей творческой деятельности Филопон приложил много усилий для изучения и комментирования Аристотеля, как это было принято у александрийских неоплатоников. До нас дошли комментарии Иоанна к аристотелевским сочинениям «О душе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика». Для комментариев Филопона характерен свободный стиль комментирования, у него нет того глубоко почтительного отношения к авторитету Аристотеля, которое типично для других комментаторов того времени. В некоторых случаях он подвергает взгляды Аристотеля резкой критике. Это особенно проявляется при обсуждении проблемы вечности мира или его возникновения в результате творения Богом, составлявшей предмет устойчивого интереса Иоанна Филопона. Сам он, разумеется, стоит на позициях последовательного креационизма. Свои взгляды по этому вопросу Иоанн Филопон изложил в ряде сочинений, в частности, в большом труде «Против Прокла. О вечности мира». Здесь Филопон подвергает критике довольно широко принятую среди неоплатоников аристотелистскую позицию по указанному вопросу, выставляя против них платоновскую космогонию «Тимея». На ту же тему им было написано и отдельное, но до нас не дошедшее сочинение, направленное непосредственно против Аристотеля. В поздний период творчества он написал трактат «О творении мира». Тогда же, будучи уже в сане епископа, написал и ряд собственно богословских сочинений, до нас в основном не дошедших. Богословская позиция Иоанна Филопона во многом разошлась с официальной позицией христианской церкви, вследствие чего его взгляды в 680 г. церковь осудила как еретические. Иоанн Филопон – мыслитель, сочетающий неоплатонистскую образованность, глубокую философскую эрудицию и компетентность в специальных отраслях естествознания с убеждениями христианского богослова.

Иоанн Филопон был первым мыслителем в греческой философской традиции, защищавшим идею чистого креационизма – творения мира «из ничего». Симпликию была глубоко чужда эта концепция. Таков исходный пункт состоявшегося между ними спора. Оба оппонента имеют в споре общую почву в виде учения Аристотеля, используют сходные понятия, определения и приемы аристотелевской диалектики.

Так, Филопон принимает данное Аристотелем в «Физике» определение движения, согласно которому движение есть осуществление (*entelecheia*) возможного в действительности. Но если это определение есть определение движения вообще, то оно должно охватывать все роды движений. Филопон же считает, что данное определение вполне подходит лишь для ограниченных во времени движений, а именно для изменения, прямолинейного перемещения, а также возникновения и уничтожения вещей подлунного мира. Однако оно не согласуется с допущением вечных круговых движений небесных тел. Ибо должны существовать состояния тел, свидетельствующие о способности тел к движению, а это состояния покоя как предшествующие состоянию движения. Если бы существовали тела, движущиеся вечно, то они не обладали бы способностью к движению, ибо не переходили бы от состояния покоя к состоянию движения, т.е. не осуществляли бы возможность в действительности. Таким образом, возникает противоречие, которое можно устранить, либо отказавшись от аристотелевского определения движения, либо признав невозможность существования вечных движений. Но отказываться от аристотелевского определения движения, считает Филопон, не следует, так как более удачного не существует. Следовательно, отказаться нужно от представления о вечности движения небесных тел.

Симпликий, являясь безусловным приверженцем всех принципов аристотелевской физики без изъятия, считает, что определение движения,

данное Аристотелем, относится ко всем видам движений. Задача лишь в том, чтобы должным образом применять это определение. К вечным круговым движениям его следует применять не так, как к движениям, ограниченным во времени. Движению, ограниченному во времени, всегда предшествует состояние покоя данного тела, находясь в котором тело не движется, хотя и обладает способностью к движению. Хотя небесные тела и не находятся в состоянии покоя, однако у них данному состоянию движения всегда предшествует другое состояние движения, которое как раз и соответствует его возможности перехода в данное состояние движения. Симпликий поясняет это на примере Солнца, движущегося по кругу зодиака. Состоянию нахождения Солнца в созвездии Тельца предшествует состояние его нахождения в созвездии Овна. Следовательно, нахождение Солнца в созвездии Овна есть возможность его нахождения в созвездии Тельца. Таким образом, трактовка проблемы Симпликием оказывается её трактовкой в духе аристотелевского определения движения. Таков один из примеров доводов и контрдоводов в споре Симпликия с Иоанном Филопоном.

Но Иоанн Филопон стремится к всеобъемлющей критике метафизической физики Аристотеля, поставив в центр внимания обоснование несостоятельности идеи вечности космоса и, напротив, доказательство его сотворённости. Эту задачу Иоанн решает с помощью средств, понятных каждому перипатетику и неоплатонику, т.е. с помощью средств, взятых у самого же Аристотеля. Тем самым христианский догмат о сотворённости мира Богом он утверждает за счет того, что подрывает аристотелевскую физику и в целом античное мировоззрение изнутри. В эту тактику укладывается и то, что в трактате «Против Прокла» Иоанн Филопон берет себе в союзники Платона с его учением о создании космоса демиургом. Мы знаем, что платоновский демиург космоса есть лишь иносказание безличного мирового начала, созидającego космос из хаоса, но не Бог как личное существо, творящее космос «из ничего», как это подразумевается христианским богословием. Однако Иоанн Филопон находит действительно самый, может быть, уязвимый пункт метафизики, космологии и физики Аристотеля – уязвимый с точки зрения самой античной философии и самого античного мировоззрения. Платоновская позиция в этом пункте, предполагающая идею *становления* космоса, для античного мировоззрения (и, впрочем, – не только, конечно, для античного), безусловно, имеет преимущество перед аристотелевской. Не случайно, что Симпликий предпочитает в споре с Иоанном Филопоном обходить молчанием платоновский «Тимей», в котором Платон развивает свою теорию творения космоса.

Обращаясь к аристотелевскому понятию формы как мирового первоначала, Филопон доказывает, что, придерживаясь этого понятия, нельзя последовательно провести аристотелевское же отрицание возникновения космоса. А заодно он доказывает и то, что космос возник в результате творения «из ничего», что вытекает, по Филопону, именно из

аристотелевского понятия формы. Он указывает, обосновывая эту позицию, на то, на что и мы уже обращали внимание, – на то, что формы неизвестно где и как существуют, пока и когда уже ими не оформлены соответствующие вещи, т.е. пока данные вещи не возникли или когда они уже распались, исчезли. Формы, значит, утверждает критик Аристотеля, должны возникать «из ничего», с чем должен был бы согласиться и Аристотель, если бы продумал самим им введённое понятие формы. Симпликий пытается отвести критику Филопоном данной стороны учения Аристотеля указанием на то, что, по Аристотелю, понятие формы находится в неразрывном единстве с понятием лишённости (формы) и потому возникновение формы есть не возникновение ее «из ничего», а переход от состояния лишённости к состоянию формы. Это, конечно, не кажется убедительным. Ибо, чем же «лишёность» отличается от «ничто»?

Филопон, решая свою задачу обоснования сотворенности космоса Богом, критически обсуждает также аристотелевскую трактовку времени и пространства. И здесь он тоже, принимая определенные положения Аристотеля, приходит затем к выводам, не совпадающим с аристотелевскими представлениями. Согласно Аристотелю, время есть «число движения в отношении к предыдущему и последующему». Нематериальные сущности, в том числе разум и его логическая деятельность с этой точки зрения, уточняет Филопон, обладают вневременным бытием. Только мир телесных, изменчивых и преходящих вещей существует во времени. Но и в этом мире, утверждает Филопон, время не является вечным, а имеет начало и конец, так как в противном случае нужно было бы признать его актуальную бесконечность. Но ведь Аристотель и сам не признаёт актуальную бесконечность в принципе.

Симпликий в ответ на доводы Филопона напоминает аристотелевское представление о взаимопревращениях четырех элементов. Эти превращения не имеют предела во времени, однако они не приводят к возникновению новых видов элементов. Процесс превращений кругообразен: из огня возникает воздух, из воздуха – вода, из воды – земля, из земли – вновь огонь. Но такая же цикличность, периодическое повторение одного и того же свойственны, подчеркивает Симпликий, и миру вообще. Это – то и спасает вечно пребывающий космос от «ухода в бесконечность» происходящих в нём процессов.

Итак, мы видим здесь два принципиально различающихся понимания времени: циклическое и линейное. Циклическое понимание времени типично для античной культуры и мировоззрения. Идея цикличности предполагается почти всеми, в том числе – философскими, космогоническими учениями античности. И хотя Аристотель отрицал вообще то, что космос возник, однако идея цикличности пронизывает его физику во многих ее моментах, начиная с упомянутых взаимопревращений элементов. Линейное понимание времени и связанная с ней идея историчности – это существенно новое понимание времени, во многом внесённое в культуру именно христианством.

Ведь согласно христианскому вероучению, поскольку мир имеет начало, будучи созданным Богом, и придёт к концу в день Страшного суда, постольку между этими событиями совершается исторический процесс, направленный необратимо из прошлого в будущее. Ко времени спора Симпликия и Иоанна Филопона последний, если бы он и сам не пришел к линейному пониманию времени, то мог бы узнать о нём от развившего такую же, по сути, концепцию времени Августина Блаженного, выдающегося философа и богослова, авторитетного отца церкви. С точки зрения потребностей развития преднаучного естествознания данное понимание времени является более адекватным, чем аристотелевское, ибо согласно христианскому линейному пониманию времени оно, время, независимо от протекающих в нем исторических и природных событий, так как положено до них абсолютными событиями начала и грядущего конца мира. Т.е. этот образ мирового времени близок ньютоновскому пониманию времени.

Аристотелевская концепция пространства, как нам известно, не принималась не только эпикурейцами и стоиками с их концепцией пустого пространства, но подверглась пересмотру и перипатетиками Феофрастом и Стратоном. Иоанн Филопон, критикуя аристотелевскую концепцию пространства как сплошной совокупности телесных мест, также предлагает трактовку пространства, альтернативную аристотелевской. Эту трактовку в наиболее развёрнутом виде он дает в комментарии к «Физике» Аристотеля. Филопон рассуждает здесь следующим образом: «Что место не есть граница окружающего [тела], можно с достаточной убедительностью усмотреть из того [обстоятельства], что оно является протяженностью, обладающей тремя измерениями и отличной от помещаемых в неё тел; эта протяженность по самому своему смыслу невещественна и представляет собой всего лишь пустые интервалы тела (ибо в основе своей пустота и место суть одно и то же); доказывается же это путём отбрасывания прочих [возможностей]: ибо если место не есть ни материя, ни форма, ни граница окружающего [тела], то оно может быть только протяженностью. . . Как мы объясняем, что тела меняются своими местами? Если движущееся [тело] не может проникать в другое тело и если оно не есть движущаяся поверхность, а обладает трёхмерным объемом, то очевидно, что при разрезании воздуха в том месте, где он находился, количество воздуха, которое обойдет данное тело, будет равно ему [по объему]. И вот поскольку измеряющее равно измеряемому, то совершенно необходимо, если объем воздуха равен десяти кубическим единицам, чтобы такой же объем имело и пространство, которое он занимал. И очевидно, что он будет [и в дальнейшем] занимать тот же объем, каким он обменялся с движущимся телом. . . Таким образом, место объемно, объемным же я называю [всякое тело], имеющее трёхмерную протяженность. Мерой же [объема] является место, потому-то оно имеет такое же число [измерений]». (Цит. по: Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 428). Смысл позиции Филопона по вопросу о том, что есть пространство,

изложен в цитированном фрагменте вполне ясно: оно представляет собой трехмерную протяженность, существующую независимо от заполняющих её тел; благодаря такой природе пространства возможно измерение объемов тел, находящихся в нём. Однако в отличие от обычного воззрения тех, кто мыслит пространство как пустоту, полагая, что пустота обнаруживается и эмпирически (атомисты, стоики, Стратон), Филопон полагает, что саму по себе пустоту обнаружить нельзя, так как она всегда заполнена телами. Чуть ниже процитированного нами фрагмента Филопон поясняет: «И я совсем не утверждаю, что эта протяженность когда-либо бывает или [вообще] может быть лишённой всякого тела. Ни в коем случае; и хотя я назвал её отличной от находящихся в ней тел и в собственном смысле пустой, однако она никогда не существует без тел – подобно тому как материя, будучи отличной от форм, тем не менее никогда не может существовать без них». (См. там же). Надо сказать, что трактовка пространства, даваемая Иоанном Филопоном, в еще большей степени, чем трактовки атомистов, стоиков и Стратона, приближается к образу пространства, предполагаемому наукой. Так, ньютоновское «пустое» трехмерное пространство предполагалось обязательно заполненным гипотетической эфирной средой. Но надо подчеркнуть, что гипотетический эфир науки – это совсем не эфир Аристотеля. Это понятно уже из того, что эфир в научных представлениях Нового времени не отождествляется с пространством как таковым и не отождествляется также и с определёнными телами, а именно с небесными телами, как это имеет место в аристотелевской физике. В науке Нового времени эфир представляется исключительно в качестве особой вещественной среды, притом наполняющей пространство вообще, а не так, как у Аристотеля, который локализовал эфир только в «надлунной» области. Лишь в начале 20 века теория относительности Эйнштейна привела к полному упразднению гипотезы эфира как наполняющей пространство вещественной среды. Однако и современные представления о пространстве, идентифицирующие пространство как таковое с вакуумом («пустотой»), предполагают, что пространство заполнено, так как, согласно современной точке зрения, физический вакуум обладает некоторыми свойствами обычной материальной среды. (См. напр.: Эфир // Физический энциклопедический словарь. М., 1995. С. 907).

Ещё один, теперь уже более конкретный, пункт разногласий Иоанна Филопона с физикой Аристотеля – это деление Аристотелем мира на мир «подлунный», материальным субстратом которого являются четыре известные элемента – земля, вода, воздух и огонь, и мир «надлунный», субстратом которого, по Аристотелю, является только и только пятый элемент – эфир. Филопон, отказываясь признать это деление Аристотелем окружающего мира на подлунный и надлунный, опять-таки руководствуется христианской догмой о Боге-творце, который весь мир сотворил конечным и преходящим, а, значит, не мог сотворить вечно существующие небесные эфирные тела. Но и опять-таки Филопон критикует Аристотеля путём

обнаружения непоследовательности физической теории самого Аристотеля, т.е. пользуясь аристотелевской же диалектикой. Если бы небесные эфирные тела, прикрепленные к эфирным сферам, совершали свои обороты вечно и неизменно, то к настоящему времени они уже бы сделали бесконечное число оборотов. Что абсурдно, так как тем самым допускается актуальная бесконечность, которую Филопон не принимает так же, как и Аристотель. Но, кроме того, поскольку разные тела и сферы вращаются с различной скоростью, то выходит, что к настоящему времени возникли и различные бесконечности их вращений, что, с точки зрения Филопона, и вовсе абсурдно. В этом последнем моменте его, конечно, можно понять, так как теория бесконечных множеств разной мощности была создана только в 20 веке.

Особо в связи с отказом признавать аристотелевское деление мира на подлунный и надлунный миры Филопон критикует аристотелевскую физику в части введенных в ней представлений об эфире. В своём месте мы отмечали, что Аристотель идею эфира как особого элемента, из которого состоят тела надлунного мира, пытался подкрепить соображениями эмпирического толка. Так, он утверждал, что огненный цвет, цвет добела раскаленного металла, Солнце имеет не по причине своей огненной природы, а вследствие того, что его эфирное тело раскаляется от очень быстрого вращения. Филопон против такого рода эмпирикоподобных аргументов выставляет множество доводов подобного же толка, но действительно являющихся результатом тонких эмпирических наблюдений, относящихся к цвету Солнца в разных условиях и к цветовой гамме огня и различного рода свечений. Тем самым он показывает, что Солнце имеет не только белый цвет, но разные цвета, которым имеются аналоги цветов огня и разного рода свечений в земных условиях. Симпликий на эти эмпирические замечания Филопона, по сути, не может найти в защиту позиции Аристотеля контраргументы такого же эмпирического порядка, прибегая к несколько иначе сформулированным, но, в общем-то, уже известным соображениям Аристотеля.

Критикует Иоанн Филопон и аристотелевское учение об естественных местах и движениях. Он видит непоследовательность Аристотеля в том, что тот проблему естественных и насильственных движений ставит только применительно к перемещениям, в то время как та же проблема должна бы, раз уж Аристотель различает естественные и насильственные движения, и применительно к другим видам изменений. Так, тела могут уменьшаться и увеличиваться, становиться белыми и черными, горячими и холодными. Какие же из изменений в эти противоположные состояния следует признать естественными, а какие насильственными? Аристотель такого рода изменения и в ту, и другую сторону считает происходящими вследствие воздействия внешних причин. Но не правильнее ли считать, что то же самое справедливо и для перемещений? Возьмем, говорит Филопон, для примера воздух. Если. Убрать некоторое количество земли или воды, находящееся под

воздухом, то воздух сразу же заполнит освободившееся место. То же случится, если убрать тела над воздухом. Разве перемещение воздуха вверх чем-то таким отличается от его перемещения вниз, что первое следует считать естественным, а второе насильственным? Отсюда Филопон заключает, что естественного стремления тел к неким их естественным местам не существует, а движение тела в определенную сторону обусловлено каждый раз особыми внешними причинами. Так дело обстоит на Земле. Небесные тела, считает Филопон, тоже движутся иначе, чем это представляется Аристотелю, который приписывает им естественные круговые движения в силу их будто бы эфирного совершенства. Филопон настаивает, что допущение эфирного состава небесных тел, благодаря которому они будто бы движутся по кругу, не помогает объяснить наблюдаемые факты. Ссылаясь на данные астрономических наблюдений и на современную ему астрономическую теорию, он обращает внимание на то, что планеты совершают движения, которые нельзя назвать без оговорок круговыми. Они совершают сложные движения, складывающиеся из обращений по эпициклам и по эксцентрическим сферам. Филопон не соглашается и с тем, что круговое движение эфирных тел едино, так что будто бы нет разницы, происходит ли оно по часовой стрелке или против, так как, де, и в том и в другом случае оно начинается и заканчивается в одной и той же точке. На самом же деле, возражает Филопон Аристотелю, реально значим для астрономии как раз учет различий в направлениях перемещений небесных тел.

Последнее, о чём следует сказать, – это о проблеме движения в его зависимости от материальной среды, в которой оно происходит.

Напомним, что в аристотелевской физике вес («тяжесть и лёгкость») присущ не известным элементам самим по себе, а определяется стремлением тел занять свои естественные места и, следовательно, их положением в пространстве в данный момент. Если тело расположено выше своего естественного места, то оно стремится падать вниз, сила этого стремления это и есть «тяжесть». Если тело находится ниже своего естественного места, то сила его стремления вверх и придает ему подъемную силу – «лёгкость». Земля с этой точки зрения есть в некотором роде абсолютно тяжёлое тело, так как сама по себе может стремиться только вниз. Огонь же – это, так сказать, абсолютно легкое тело, ибо стремится только вверх. Вода и воздух – промежуточные тела. В разных условиях они оказываются то легкими, то тяжёлыми. Соотношение тяжести и лёгкости сложных тел определяется соотношением элементов, из которых они состоят. Кроме того, тяжесть или лёгкость тел определяются ещё количеством содержащегося в них вещества. Это проявляется в том, что чем больше и массивнее тело, тем больше скорость его падения. Это с очевидностью не соответствует закону падения, открытому Галилеем. Но нужно иметь в виду, что физика Аристотеля не мыслит пустоту как предельную форму пространства, она не отличает пространство от материальной среды. А для тел, падающих в

материальной среде, действительно, справедлива зависимость скорости их падения от величины и массивности. Другое дело, что зависимость эта не прямо пропорциональная. На эту зависимость накладывается ещё и зависимость скорости падения от плотности материальной среды. Чем плотнее среда, тем меньше скорость падения и наоборот. Аристотель предполагает, что в пустоте скорость должна быть бесконечной. Поэтому он и считает, что пустота не может существовать – бесконечной скорости быть не может.

Филопон не согласился с тем, какую роль Аристотель отвел материальной среде в движении. По мнению Филопона, именно в пустоте закономерности падения тел выступают в самом чистом виде. Филопон утверждает, что Аристотель «неправильно полагает, что отношение времён, требуемых для прохождения через различные среды, равно отношению плотностей этих сред». (Philoponus Ioannes. In Phys. Comment. V., 1887. 682, 30 – 32. Цит. по: Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 433). Чтобы показать, что Аристотель ошибается, устанавливая строгую обратно пропорциональную зависимость между скоростью падения и плотностью среды, Филопон предлагает провести эксперимент, результаты которого, как он считает, будут эквивалентны установлению зависимости между скоростью падения и плотностью среды, а именно: рассмотреть падение тел разного веса через одну и ту же среду. Принимая позицию Аристотеля в обсуждаемом вопросе, придется согласиться с тем, что «если имеется одна и та же среда с движущимися через нее телами разного веса, то отношение времён, требующихся для прохождения через эту среду двух тел, будет обратно отношению их весов; например, если вес тела удваивается, его движение будет происходить в половинное время». Однако, говорит Филопон, «это совершенно неверно, что может быть доказано с помощью [наблюдаемых] фактов . . . ещё лучше, чем с помощью теоретического рассуждения. Потому что если мы одновременно бросим с одной и той же высоты два тела, сильно различающиеся по весу, мы найдем, что отношение времён их падения не будет равно отношению их весов, но что, напротив, разница времён окажется очень малой». Из этого Филопон делает вывод: «разумно предположить, что, когда одинаковые тела движутся через различные среды, например через воздух и воду, отношение времён движения через эти среды не будет равно отношению их плотностей». (Philop. In Phys. 693, 9 – 12; 683, 16 – 21; 29 – 33. Цит. по: Рожанский И. Д. История естествознания . . . там же).

В этих рассуждениях Филопон уходит вперед дальше большинства крупных специалистов-физиков своего времени. Выдвигая тезис, что в пустоте закономерности падения тел выступают в чистом виде, он приближается к пониманию принципиальной идеи научной физики – к идее инерции. Замечательно, в духе исследовательских норм науки Нового времени формулируется им предложение в спорном случае обращаться не к теории, а к данным наблюдения.

Другой случай движения, особенности которого рассматриваются Аристотелем с точки зрения роли материальной среды, – это движение брошенного вверх тела. Это – насильственное движение. Напомним, что, по Аристотелю, чтобы такое движение совершалось, к телу должна постоянно прилагаться внешняя сила. Если скорость движения падающего тела, естественного движения прямо пропорционально зависит от его веса, и обратно пропорционально – от плотности или сопротивления среды, то скорость брошенного вверх тела прямо пропорциональна величине приложенной к нему силы и обратно пропорциональна плотности среды. Для объяснения того, благодаря чему совершается движение брошенного тела, коль скоро сила при этом приложена мгновенно, а не действует постоянно, Аристотель указывает на среду как на то, что передает силу, приложенную к брошенному телу, по всей траектории движения до тех пор, пока она не растрачена на преодоление сопротивления всё той же среды. Так, выпущенная из лука стрела движется благодаря тому, считает Аристотель, что рассекаемый ею воздух обтекает ее и толкает сзади. Филопон, критически проанализировав аристотелевскую концепцию движения брошенного тела, пришел к другим, чем Аристотель, выводам. Он убедительно доказывает несостоятельность допущения, которое должен делать Аристотель. Допущение, что материальная среда, рассекаемая телом, будучи отброшенной движущимся телом в направлении, противоположном направлению своего движения, вдруг изменит это направление и станет толкать тело сзади, т.е. начнет вдруг снова двигаться в том же направлении, что и тело. Необоснованным было бы и предположение, что рассекаемая и отбрасываемая телом в противоположном его, тела, движению направлении среда не сама толкает движущееся тело, а воздействует на него через промежуточный агент – среду, уже находившуюся за телом. Филопон, критически проанализировав аристотелевскую концепцию движения брошенного тела, пришел к другим, чем Аристотель, выводам. Он убедительно доказывает несостоятельность допущения, которое должен делать Аристотель. Допущение, что материальная среда, рассекаемая телом, будучи отброшенной движущимся телом в направлении, противоположном направлению своего движения, вдруг изменит это направление и станет толкать тело сзади, т.е. начнет вдруг снова двигаться в том же направлении, что и тело. Необоснованным было бы и предположение, что рассекаемая и отбрасываемая телом в противоположном его, тела, движению направлении среда не сама толкает движущееся тело, а воздействует на него через промежуточный агент – среду, уже находившуюся за телом. Предположение, что тело толкает сзади среда, как, например, летящую из лука стрелу – воздух, равнозначно тому, что приведенная в движение среда будет действовать на него так же, как сила, мгновенно приложенная к нему. Но проведем опыт, предлагает Филопон: положим тело – пусть это будет камень или стрела – на тонкий стержень или даже на нитку и создадим поток воздуха в определенном направлении. Мы тогда убедимся, что с телом не

случится ничего похожего на то, что происходит, когда мы выпускаем из лука стрелу или бросаем камень. «Из этих, а также из многих других соображений, –делает вывод Филопон, – можно убедиться в полной несостоятельности объяснения насильственного движения указанным путем (т. е. действием промежуточной среды). По-видимому, необходимо допустить, что бросающий агент сообщает брошенному телу некую нематериальную *движущую силу* и что воздух, приводимый при этом в движение, добавляет к движению брошенного тела либо очень мало, либо вообще ничего не добавляет. И вот если насильственное движение производится так, как я предположил, то становится совершенно очевидным, что, когда стреле или камню сообщается некоторое «противоестественное» или насильственное движение, то же самое движение может быть сообщено гораздо легче в пустоте, чем в заполненной среде. И при этом не потребуются никакого иного агента, кроме бросившей силы. . .» (Philop. In Phys. 642, 5 – 9. Цит. по: Рожанский И. Д. История естествознания... С. 439; выделено мной – В. М.).

Понятие *движущей силы*, получившей впоследствии латинское название *impetus* (порыв); понятие, которое Филопон разработал в ходе критики физики Аристотеля, явилось принципиально важным шагом в формировании научной теории механического движения, а, конкретнее, – одного из ключевых понятий научной механики, понятия кинетической энергии. Собственно, и сам термин *кинетическая энергия* вошел в научный оборот, видимо, благодаря, не в последнюю очередь, Иоанну Филопону. Он использовал для обозначения силы, движущей тело так, что она не прилагается к телу извне постоянно, а была приложена мгновенно, два греческие выражения как синонимичные: *kinetike dinamis* и *kinetike energeia* (букв.: *приводящая в движение возможность* и *приводящая в движение действительность*). Калька последнего из этих выражений и стала термином *кинетическая энергия*. В связи с разработкой понятия *движущая сила* (лат. *impetus*) имя Иоанна Филопона вошло в учебники истории физики и механики.

Таким образом, Иоанном Филопоном была предпринята попытка почти всеобъемлющего пересмотра аристотелевской физики и притом в большинстве пунктов выдвигаемые им в качестве альтернативных аристотелевским физические представления продвигают преднаучную физику на новые рубежи, создают важные предпосылки для становления физики как науки.

Менее всего правильным было бы расценивать спор Симпликия и Иоанна Филопона как спор неоплатоника и христианина, изменившего неоплатонизму. Это был, прежде всего, спор внутри неоплатонизма, христианские же убеждения Филопона не отменяли его неоплатонистскую исследовательскую позицию, а дополняли её. Конечно, новое мировоззрение, христианское мировоззрение, которое воспринял Филопон, вносило фермент обострённой критичности в его отношение к аристотелевской

метафизической физике. И это способствовало критической зоркости Филопона. Но всё же главным залогом позитивно-творческой разработки им проблем физики было то, что он действовал в русле великого неоплатонистского критически-творческого синтеза античной философии в целом.

Ответ на вопрос о том, почему такого рода теоретический прорыв, как филопоновский, не был поддержан, не слился тогда же или чуть позже с идущими в том же направлении усилиями более широких кругов философов и специалистов-физиков, нужно искать не в области философии и специально-исследовательского творчества как таковых, а в социокультурных условиях перехода от периода поздней античности к наступавшей эпохе Средних веков. В частности, ответ и в том, что христианство в это время являлось не только мировоззрением, но стало выполнять и функцию религиозно-церковной идеологии, стремящейся подчинить и во многом подчинившей себе философию. И, между прочим, Платон и Аристотель, учения которых соответствующим образом препарировались, тоже были поставлены на службу идеологической функции церкви. А вместе с тем была продлена жизнь и тех аспектов наследия того же Аристотеля, которые с точки зрения перспектив становления науки требовали пересмотра, и начало пересмотру которых было, как мы теперь знаем, уже положено в эллинистически-римскую эпоху и на грани этой эпохи с эпохой Средних веков. Но всё-таки то, что было уже сделано, не пропадёт: оно так или иначе скажется и в Средние века и будет затем востребовано Возрождением и Новым временем.

Тема 7. Средневековая философия и преднаука (6 – 14 вв.)

- 7.1. Социокультурная характеристика эпохи
- 7.2. Патристика в её отношении к философии
- 7.3. Схоластика, философия и преднаучная мысль
- 7.4. Итог: религиозно-философская мысль Средних веков в её значении для эволюции преднауки

7.1. Социокультурная характеристика эпохи

Начало эпохи Средних веков в Европе некоторые авторы ведут со 2 века, а другие с 6 века. (Или иногда – даже с 8 века, как, например, Ф. Коплстон в книге «История философии. Средние века»). Указанное расхождение связано с тем, что авторы, ведущие отсчет Средних веков со 2 века, фактически отождествляют эту эпоху, эпоху Средневековья, с процессом теоретического (т.е. богословского) и идеологического (в смысле

– формы сознания, господствующей в обществе и государстве и санкционирующей существование данного типа общества и государства) утверждения христианства. Те же, кто ведет начало Средних веков с 6 века, имеют в виду то, что эта эпоха характеризуется феодальным социально-экономическим строем, идеологической санкцией и оправданием которого выступало христианство. Нам представляется, что правильной является вторая из названных точек зрения, ибо именно она позволяет видеть Средние века как целостную в социокультурном отношении эпоху.

Период со 2 по 6 век в Средиземноморье и в завоеванных римской империей европейских провинциях в социально-экономическом отношении – это период поздней античности – рабовладельческого строя, все больше охватывавшегося кризисом и клонившегося к упадку. Рабовладельческие производственные отношения тормозили развитие технической составляющей производительных сил. За века экономического упадка Римская империя отстала в техническом прогрессе от цивилизаций Древнего Востока – от Китая, Индии, от арабской цивилизации. Потом, когда феодализм будет утверждаться в Европе, многие технические достижения будут восприняты европейцами именно с Востока. Кстати то же самое относится и к ряду достижений в области преднаучного знания. В политическом отношении 2 – 6 века – это период ослабления и упадка римского имперского устройства. Существенным внешним фактором прогрессирующего социально-экономического и политического кризиса являлись набеги и завоевания, расселение в границах империи, захваты императорской власти накатывавшимися на Рим вновь и вновь кочевыми народами и племенами, так называемыми варварами. Важными политическими событиями этого периода стали такие события как утверждение христианства в качестве государственной религии в Римской империи и выделение в Римской империи ее западной и восточной частей. Христианство было признано официальной государственной религией в годы правления императора Константина Великого, правившего в 306 – 337 гг. Попытка императора Юлиана, вступившего во власть в 361 г., возвратиться к отечественной римской религии, реформированной на основе неоплатонизма, оказалась неудачной. Потому он и получил от христианской церкви прозвище Отступник. В качестве господствующей государственной религии христианство утвердилось, когда в конце 4 века были запрещены языческие культы. Халкидонский собор в 451 г. закрепил это положение христианства и в восточной, и в западной частях Римской империи. Обособление восточной и западной частей империи началось, пожалуй, также в правление императора Константина, который в 324 – 330 гг. основал новую столицу империи – Константинополь на востоке империи на месте малоазийского греческого города Византий. Константинополь и стал позже столицей восточной римской империи – Византийской империи.

В Западной Европе, сравнительно с восточноевропейским регионом, складывался более динамичный вариант феодализма, с более четко и строго

регламентированными сословными и внутрисословными иерархическими отношениями, которые предполагали и требовали более отчётливой, хорошо артикулированной идеологической санкции, которую и осуществляла церковь посредством богословско-философских учений. Более динамичный вариант феодализма в Западной Европе реализовался потому, что здесь имело место более радикальное разрушение антично-имперских форм жизни в результате «варварских» вторжений в западно-римские владения. И тем самым на Западе основательнее была расчищена почва для роста новых социальных отношений, нежели в Восточной Европе, ибо восточная часть Римской империи сохраняла дольше антично-римские имперские формы жизни вследствие того, что в качестве Византийского государства сумела устоять перед натиском «варваров», чем во многом сдерживалось развитие новых, феодальных отношений. К тому же в Западной Европе почвенно-климатические условия оказались более соответствующими возможностям применения прогрессивных для того времени технических средств производства. Понятно из сказанного, что, рассматривая вопрос об эволюции преднауки в Средние века, мы имеем дело, главным образом, с западноевропейскими формами социальной жизни и культуры.

Переход от рабовладельческого строя античности к феодальному строю Средних веков означал изменение характера зависимости между господствующими и трудящимися классами. При феодализме (феод – от др.-нем. *fehu* – имущество и *od* – владение) эта зависимость имеет не характер собственности на личность трудящегося, как при рабовладении (хотя элемент такой зависимости может также иметь место – в такой форме феодализма как крепостничество), а характер собственности господствующего класса, феодалов, на земельные наделы, на которых трудятся те, кто такой собственностью не обладает – крестьяне, тем самым зависимые от феодалов. Класс феодалов внутри себя структурирован в зависимости от размеров собственности на землю и степени соучастия в отношениях этой собственности. Классы при этом имеют характер сословий, ибо в системе натуральных поземельных отношений переход из одного класса в другой оказывается почти невозможным, исключительным случаем, к определенному классу и даже к тому или иному социальному слою человек относится, главным образом, самым фактом рождения в данном классе или слое. В целом вся социальная структура выступает как сословно-иерархическая система. Естественной границей таких сословно-иерархически устроенных обществ выступают этнические общности. Но в основаниях этих этносов лежит совокупность земельных владений, данных природой, а сама по себе эта совокупность владений не содержит в себе принципа социального единства. Кроме того, в рассматриваемую эпоху происходили постоянные подвижки населения, связанные с вторжениями кочевников – «варваров», с их оседанием на новых землях. В силу всего этого этнические общности имели аморфный характер, происходили изменения этнических идентичностей, изменения границ между

этнотерриториальными образованиями. В таких условиях особенно значительную роль в стабилизации общественной жизни должен был играть государственно-политический фактор и, соответственно, церковь как объединяющая идеологическая сила.

Принято выделять в Средневековье периоды раннего, 6 – 10 вв., высокого, 11 – 12 вв. и позднего, 13 – 14 вв. Средневековья или феодализма.

В период раннего Средневековья наибольшей степени государственного могущества в Западной Европе достигло Франкское королевство, которое сложилось в основном на территории древней Галлии, но распространяло своё влияние и на северную Италию и на значительную часть Германии. В 9 веке, после смерти Карла Великого, в правление которого Франкское королевство стало огромной империей, наступило её ослабление, а затем и распад на более мелкие феодальные государственные образования, закладывавшие основы будущих западноевропейских наций. В этот же период западная церковь сформировалась в качестве особой разновидности христианства – в качестве католической церкви. Среди особенностей, которые позволили католической церкви сыграть выдающуюся роль в истории западноевропейского феодального общества, была та её черта, что она была наиболее *централизованной* организацией всего этого общества.

Несмотря на то, что Рим уже не был столицей империи, историческая память о славном прошлом этого города усиливала авторитет римского папы в качестве главы христианского мира. В раннем Средневековье католическая церковь создала легенду о том, что будто бы Христос, перед вознесением осенил благодатью апостола Петра, поручив ему стать первым епископом Рима, а Пётр затем передал эту благодать римским папам.

С другой стороны, римские папы нуждались в поддержке государственной и военной силы. Став правителями римской епархии еще в середине V в., они расширили её в 756 г., когда франкский король Пипин Короткий подарил папе Стефану II Римскую область и Равеннский экзархат. Позже это дарение и права пап в качестве государей подтвердил Карл Великий.

В раннем Средневековье была создана и легенда о так называемом Константиновом даре, тоже призванная обосновать власть римских пап в качестве государей. Будто бы император Константин передал одному из первых римских пап не только власть над епископами всего мира, над городом Римом, но и над всей Италией и даже над всем Западом. Централизованная власть римского папства фактически и не признавала политических границ как в ранний период западноевропейской истории, когда таких границ почти не было, так и в более поздние времена, когда они стали более чёткими. Всё большее увеличение числа прихожан и священнослужителей вело к росту экономического влияния римской церкви. Уже к концу раннесредневекового периода она сосредоточила в своей собственности чуть ли не до трети земельных площадей в Западной Европе.

В качестве папского государства и могущественного совокупного феодального собственника католическая церковь вступила в союз со светскими государями. В 800 г. Карл Великий в римском соборе Петра был увенчан папой императорской короной. Так уже в период раннего Средневековья сложилась система власти, которую стали называть *цезарепапизмом*, т.е. словом, означающим единство светской государственной и церковной духовно-идеологической власти.

Становление католической церкви состояло также в оформлении её вероисповедных отличий от восточно-христианской, православной традиции, стремившейся сохранять верность догматам Вселенских соборов, состоявшихся до разделения церквей. Важнейшее догматическое различие касается догмата о соотношении лиц Троицы. Согласно православию «Дух Святой» исходит только от «Бога-Отца», а согласно католицизму он исходит и от «Бога-Сына» (латинское выражение *filioque* – «и от сына»). Еще одним собственно католическим догматом стал догмат о том, что первые христианские святые великими заслугами перед Богом создали неисчерпаемый запас божественной «благодати», распорядителями которой стали служители римской церкви как единственные посредники между всеми верующими и Богом. Наибольшей «благодатью» обладает, согласно этому догмату, папа. Догмат о «сверхдолжных заслугах» христианских святых, якобы унаследованных римской церковью, породил в ней впоследствии практику продажи индульгенций – грамот об отпущении грехов. Восточная церковь не признавала такой практики. Среди других особенностей католицизма нужно упомянуть целибат – безбрачие всех священников, а не только монахов как в православии; нерасторжимость браков, заключенных по римскому обряду; запрещение мирянам толковать Священное писание, институт кардиналов при папе.

Цезарепапистский характер католической церкви, особенности её вероучения и организации придавали ей относительно высокую степень политической самостоятельности в отношениях с западноевропейскими государствами. Способствовали повышению влияния на социальную жизнь, динамичности в приспособлении церкви к социокультурным изменениям и в регулировании ею взаимоотношений богословия с философской и преднаучной мыслью, потребность в развитии которой возрастала по мере прогресса феодального способа производства.

Прогресс феодального способа производства, общества и культуры определялся введением технических инноваций, конечно, прежде всего, в сельскохозяйственное производство. Хотя за века позднеантичного упадка государственности и хозяйственной разрухи в области техники наследники римской цивилизации, как уже было отмечено, сильно отстали, но теперь западноевропейцы зато отличились тем, что стали интенсивно вводить в производство заимствованные в других цивилизациях технические достижения, а затем самостоятельно развивать технику. В благоприятных для данного этапа природных условиях Западной Европы прогресс

тогдашней техники давал заметный социально-экономический эффект.

Крупнейшими инновациями в агротехнике явились использование в земледелии и в других сельскохозяйственных работах в дополнение к волам лошадей, что стало возможным в результате усовершенствования упряжи, введения подков (распространились, вероятно, от кельтов), хомута (вероятно, заимствован из Китая), намного увеличившего тяговую силу лошади, применение в Северо-Западной Европе тяжелого плуга (заимствован, вероятно, у славян), позволившего сократить число многократных перепахиваний земли; введение вместо двухпольной трёхпольной системы земледелия. Усовершенствование агротехники вызвало в X-XI вв. подъем экономики в Западной Европе. Другой фактор – создание технических приспособлений, позволивших использовать силу воды и ветра не только в сельском хозяйстве, но и в ремесленном производстве. Уже с раннего Средневековья распространялись водяные, а позднее, с XII в., ветряные мельницы. Особенно важно, что создаются устройства, открывающие возможность применения сил воды и ветра для выполнения самых разных задач. Благодаря изобретению кривошипа и махового колеса оказалось возможным заставить работать эти силы не только в обычных мельницах, где мелют зерно, но и приводить в действие различные машины: механические решёта для просеивания муки, молоты в кузницах, машины в сукновальнях и сыромятнях. Для совершенствования орудий труда и в сельском хозяйстве и в ремесле решающее значение имело совершенствование плавки и обработки железа, связанное с дополнением доменной выплавки чугуна кричным его переделом в сталь. А это, в свою очередь стимулировало развитие горного дела, и горные города часто становились центрами ремесленного производства. Развитию ремесленного производства дал толчок также целый ряд других изобретений. А именно: изобретение нового ткацкого станка – лентоткацкого, который позволял одну и ту же операцию ткача воспроизводить на нескольких лентах ткани и увеличивал производительность труда в 3-5 раз; механических часов, очков и др. Очень значимым для экономического развития был технический прогресс транспорта, особенно – морского. Изготовление очков подготовило изобретение подзорной трубы. Был усовершенствован компас, заимствованный ранее из Китая. Это были прогрессивные средства морской навигации. Большую роль в усовершенствовании навигации сыграл также кормовой руль, изобретенный тоже в Китае. В Европе это изобретение улучшили за счет добавления вертикального ахтерштевня, что значительно повысило мореходные качества судов с глубоким килем. Курс корабля стало возможным держать с помощью парусов, поставленных под большим углом к ветру. Это, в свою очередь, привело к развитию кормового и носового парусов из старого треугольного паруса. Благодаря этому не нужно было ожидать попутных ветров, а плавания можно было совершать при бурной погоде.

В средневековой Западной Европе, благодаря техническим заимствованиям и их усовершенствованиям, произошли также кардинальные изменения и в военном деле. Речь идет об использовании пороха и усовершенствованном огнестрельном оружии – аркебузах и пушках. Изобретение пороха приписывается и арабам, и византийским грекам, но, вероятнее всего, он был изобретен всё-таки в Китае. Именно огнестрельное оружие позволило западноевропейским странам ещё в Средние века начать создание колониальных империй.

Наконец, надо сказать, что в развитии европейской культуры сыграло капитальную роль заимствование и совершенствование таких китайских технических инноваций как изобретение бумаги, которую в Европе стали производить в Средние века, и книгопечатание, которое в Европе началось позже рассматриваемого нами периода – в начале эпохи Возрождения. Бумага в Европе появилась в 12 веке через посредство арабов, её ввоз и производство были востребованы с распространением грамотности и сами стимулировали рост грамотности и образованности.

Важным фактором экономического подъема в средневековой Европе было также развитие торговли. Технический прогресс в сельскохозяйственном производстве, высвобождая рабочие руки для занятий ремеслом, стимулировал рост торговли, а она, в свою очередь, способствовала расширению ремесленного производства. С этим процессом был связан прогресс в урбанизации. Большинство старых городов, служивших административными центрами Римской империи, к периоду Средневековья пришло в упадок, поэтому стали появляться многие новые города, которые отвечали потребностям новой эпохи. Это разрушало замкнутость натурального хозяйства, вело к формированию особого торгово-ремесленного сословия.

Интенсификация городской жизни влекла за собой принципиальные изменения в сфере культуры.

Значительный подъем гуманитарной культуры ещё в раннем западноевропейском Средневековье приходится на эпоху так называемого «Каролингского Возрождения». Тогда в империи Карла Великого возникают новые монастыри, которые стали центрами интенсивной переписки не только духовных, но и светских книг, некоторых произведений античных авторов. Появляются при монастырях и школы, в которых преподаются так называемые «семь свободных искусств». При дворе Карла образуется кружок литераторов, эрудитов, философов. Карл учреждает на этой основе культурный центр, который получил по примеру платоновской школы название «Академия».

Для развития философских идей весьма важна деятельность англосаксонского богослова, ученого и педагога *Алкуина* (умер в 804), который по поручению Карла одно время возглавлял школьное дело в империи, стоял во главе «Академии». Алкуин на первый план выдвигает *диалектику*. Он видит в ней главное интеллектуальное искусство, посредством

которого можно систематизировать многочисленные вопросы вероучения. Вместе с теми богословами, которые стали говорить о важности для развития вероучения логики и риторики Алкуин завершает патристику, начиная новый период в истории средневековой религиозной философии – *схоластику* (scholasticos с лат., калька др.-греч. – школьный), расцвет которой приходится на высокое Средневековье, 10 – 12 вв. Наряду с интересом к платонизму актуализируется интерес к Аристотелю, особенно к аристотелевской логике.

В период высокого Средневековья формируется городская светская культура, вступающая в непростые отношения с церковью и религиозной культурой. Так, возникала и нецерковная литература и поэзия. (Например, «Песнь о Роланде» во Франции, «Песнь о Нибелунгах» в Германии, рыцарская куртуазная поэзия трубадуров, миннезингеров, вагантов). Возникают нецерковные школы, организуемые вокруг того или иного учителя (магистра). Хотя контроль церкви над этими школами сохранялся, но осуществлять его было все труднее. Развитие таких школ больше зависело от городских властей, чем от церковных. Специальная сторона образования нередко брала здесь верх над богословской.

Среди таких школ выделялись юридические (правовые). Усложнение экономики и всей жизни с необходимостью требовало правовых знаний. Возрастал интерес к римскому праву, регулировавшему отношения в древнем обществе товаропроизводителей. Эта так называемая концепция римского права наиболее интенсивно осуществлялась в итальянских городах Равенне и особенно в Болонье. В Болонье в конце XI века возник один из первых европейских университетов, который в течение всех средних веков играл роль первого научного и преподавательского центра по изучению юриспруденции. Почти одновременно с Болонским возник и Парижский университет. По образцу университетов Парижа и Болоньи были созданы итальянские университеты в Падуе, Неаполе, Риме, английские в Оксфорде и Кембридже и т.д. Потребность в медицинских знаниях привела в XI в. к появлению первой в Европе медицинской школы в Салерно (Южная Италия). В связи с интересом к медицине начали переводить на латинский язык арабские тексты, поскольку арабоязычный мир к этому времени накопил большой корпус медицинских знаний.

Но переводы с арабского языка на латинский не ограничивались только медицинскими текстами. Дело в том, что от арабов в Средние века пришли в Европу не только медицинские знания, но и более широкий круг специальных знаний, которые арабы сами по большей части ранее заимствовали, внося собственный вклад в их развитие, из Древней Греции и других древних цивилизаций.

В начале 8 века арабы завоевали Пиренейский полуостров. С 9 века началось интенсивное культурное взаимодействие арабского и европейского миров. К этому времени арабы уже вполне овладели культурным наследием многих народов, завоёванных ими в ходе создания

Халифата. В Багдаде и Дамаске были переведены на арабский язык наиболее значительные произведения греческой, персидской и индийской мысли в области специального знания и философии. Что касается специального знания, то здесь особый интерес арабов привлекали медицина, математика и астрономия. И в развитие этих отраслей знания они и сами в то время внесли заметный вклад.

Через арабов в средневековую Европу пришли тексты сочинений древнегреческих медиков Гиппократ и Галена. Сама арабская медицина была в то время представлена выдающимися сочинениями *Али-Аббаса* (ум. 994), *Закарии Рази* (865-925 или 936), *Ибн Сины* (980-1037).

Через арабов в Европу пришли и математические произведения античных авторов: в частности, «Элементы» Евклида, трактаты Архимеда по математике и механике. Именно арабы познакомили Европу с десятичной системой счисления, разработанной индийскими математиками Ариабхатой (р. 476) и Брахмагуптой (598—660). Благодаря арабам в Европе стали известны и другие достижения индийской математики: в арифметике – понятие нуля, извлечение квадратных и кубических корней, в алгебре – решение определённых и неопределённых уравнений, уравнений первой и второй степени и др. Математические знания, происходившие, главным образом, из Индии, были суммированы и тем самым развиты арабским математиком и астрономом *аль-Хорезми* (ок. 783 – ок. 850), труды которого были переведены на латынь в самом начале XII в. В средние века в европейскую математику вошли и арабские обозначения чисел. Стоит упомянуть, что и само слово «алгебра» арабское – оно вошло в широкий оборот благодаря названию одного из трудов аль-Хорезми.

Многим обязаны европейцы арабам и в астрономии. Арабы распространили в христианской Европе и основные греческие астрономические трактаты. «Альмагест» (эквивалент греч. «Sintaxis» – «Составление», «Построение»). Птолемея был переведён в Европе на латынь в 12 веке с арабского. Правда, одновременно этот труд был переведен на латынь и непосредственно с греческого. В астрономии вклад арабов, ставший известным европейцам, заключался в развитии ими на основе античной астрономии, прежде всего – на основе птолемеевского учения, наблюдательной астрономии. Они усовершенствовали известные в античности и создали некоторые новые инструменты для астрономических наблюдений, их наблюдения стали более точными, чем в античности. Первое арабское сочинение по астрономии принадлежало аль-Хорезми. Но он опирался, правда, непосредственно на индийские наблюдательные данные при том, что индийская астрономия сама во многом зависела от древнегреческой. Прямо на древнегреческое наследие опирался другой выдающийся арабский астроном – *аль-Фергани* (9 век). Внесли вклад в развитие наблюдательной астрономии и многие другие арабские исследователи.

В связи с темой развития собственно богословско-философской мысли

следует отметить, что в период схоластики арабские мыслители внесли вклад в актуализацию в Европе интереса и к философскому античному наследию как таковому. Особенно выдающуюся роль в этом плане сыграло творчество арабоязычного перипатетика *Абу-ль-Валида Ибн Рушда*. О его вкладе в средневековую европейскую мысль ниже скажем ещё особо.

Резюмируя социокультурную характеристику эпохи, надо сказать следующее. Стремление философии, а вместе с ней и преднаучного знания, ещё не разорвавшего генетические связи с нею, к хотя бы относительно самостоятельному от богословия развитию отражало потребность средневековой культуры в рационализации общественной жизни. Эта потребность порождалась рассмотренной нами тенденцией технического и социально-экономического прогресса средневекового западноевропейского общества. Однако, со своей стороны, и богословие не могло не стремиться к тому, чтобы не сохранять положение философии как «служанки богословия» (а, значит, – заметим в скобках – соответствующее положение зависимости от богословия предназначалось и связанному с философией преднаучному знанию). Стремление богословия к сохранению господства над сферой рационального, философского и специально-исследовательского знания диктовалось его идеологической функцией в качестве санкции и оправдания самого типа средневекового сословно-иерархического социального строя.

Таким образом, напряжённость во взаимоотношениях философии и богословия была неизбежной в условиях феодального общества и составляла одно из центральных противоречий феодальной культуры. Но при этом нужно иметь в виду, что данное противоречие осложнялось ещё тем, что одновременно нарастала потребность и преднаучного знания в самостоятельном развитии.

7.2. Патристика в её отношении к философии

Утверждение христианства в качестве господствующей религии в Римской империи было сопряжено и имело своим условием его оформление в теоретической, т.е. богословской, догматической форме. Период становления христианства религиозной теорией, богословием принято называть периодом *патристики* (от лат. *pater* – отец), т.е. периодом религиозного творчества «отцов» церкви – авторитетных богословов, определивших в совместном соборном творчестве характер и основное догматическое содержание официального учения христианской церкви. Особенно острые дискуссии в период формирования догматического учения были связаны с решением двух взаимосвязанных вопросов: вопроса о природе Бога – о его троичности, соотношении Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа и вопроса о природе Христа. На вселенских соборах были, в конце концов, осуждены представления о неравносущности трех ипостасей Бога, которые, в частности, особенно упорно защищал в своем учении александрийский пресвитер *Арий* (ум. в 335 г.). Мысль Ария состояла в том,

что Бог есть абсолютное единство, а Бог-Сын, Христос, и Бог-Дух, как рождённые Богом, т.е. Богом-Отцом, не могут быть равносущны ему, они сущностно ниже него. Таким образом, Арий не признавал и божественную природу Христа. Арианство было осуждено на I Вселенском соборе в Никее (325 г.). На последующих Вселенских соборах были отвергнуты и признаны еретическими многочисленныя течения в церкви, которые также, как и ариане, считали природу Христа более низкой, чем природу Бога-Отца (например, евномиане), либо объявляли Христа человеком, хотя и пророком (например, несториане): как и наоборот – учение так называемых монофизитов об исключительно божественной природе Христа. Указанные вопросы соборно были решены церковью в том смысле, что все три лица Троицы единосущны, одновременно и нераздельны и неслиянны и что Христос – Бог, воплотившийся в человеке, Богочеловек. Отцами церкви, естественно, были объявлены богословы, внёсшие наибольший вклад в соборно признанное догматическое учение христианской церкви. Список признанных отцов церкви достаточно условен. К шестому веку он включал, согласно православной традиции, имена восьми восточно-римских, т.е. греческих богословов: *Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста* и др. и четырёх западно-римских, т.е. латинских богословов: *Илария из Пуатье, Амвросия Медиоланского, Августина Блаженного и папы Льва Великого*. Скорее всего, никак не раньше VIII в. на Западе стали почитать четырех западных «великих отцов церкви»: *Амвросия, Иеронима, Августина и Григория Великого*. К числу «великих отцов и учителей» Римская церковь относит и четырех восточных, греческих богословов: *Афанасия, Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста*. Восточная же церковь с IX в. или с X в. Почитает как «великих вселенских учителей» лишь трёх последних: *Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста*. Позже эти списки несколько изменялись. Всё это имена только наиболее выдающихся с точки зрения церкви ее отцов и учителей.

В процессе формирования ортодоксального богословского христианского учения возникла проблема отношения ортодоксального богословия и в целом церкви к философии. Характер взаимодействия богословия с философией был в какой-то мере predetermined уже некоторыми положениями священного писания христианства. В целом критически-отрицательное отношение христианства к культуре античного общества распространялось и на философию. Так, *апостол Павел* в одном из посланий предупреждает: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею» (Кол. 2, 8), ибо «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3,19).

Но особенности образования и жизни отцов церкви вносили в решение ими проблемы соотношения вероучения и философии, веры и знания большие и даже принципиальные различия, не говоря уже о нюансах.

Резко отрицательную позицию в отношении философии обосновывал карфагенский и римский богослов *Тертуллиан* (160 – ок. 222). Он исходил

из убеждения, что христианская вера должна быть предельно простой, держащейся буквального смысла библейских текстов. Вероучение не следует основывать на аллегорических и философских истолкованиях Библии. Он демонстрирует, в частности, презрение к «жалкому Аристотелю», к его диалектике, способной лишь разрушать веру, порождать ненужные споры и ереси. Ненавидит он и платоновскую Академию. В ответ на нападки философов, высмеивавших фантастичность христианских верований, Тертуллиан сформулировал знаменитый парадоксальный тезис: «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и погребённый воскрес – это несомненно, ибо невозможно». На этой основе позже в богословии была выдвинута знаменитая формула «верую, ибо абсурдно».

Однако полностью отказаться от философствования не смог даже Тертуллиан. Поскольку его стремление к чистой вере сочеталось с убеждением в превосходстве естественного человека, наделенного жизненными инстинктами и здравым смыслом, Тертуллиан в этике опирается на учение киников. Не смог он отказаться и от некоторых философских идей – а именно взятых из стоицизма – при пояснении положений христианского вероучения о Боге, душе и познавательной способности человека и др.

Многие богословы получили образование в рамках греческой философской традиции. И этого было трудно избежать, хотя бы потому, что Новый Завет написан по-гречески, а Ветхий Завет был переведен ранее на греческий. Усилиями Филона Александрийского, стоиков, гностиков философские идеи и понятия так или иначе вошли в содержание новозаветных сочинений. Особенно явно это обнаруживается в представлениях о Христе как Логосе.

Одним из первых христианских богословов, положительно оценивших значение философии для богословия был современник Тертуллиана Климент, глава Александрийской богословской школы. *Климент Александрийский* (ок. 150 – ок. 215) в противоположность Тертуллиану считает, что убедительность веры возрастает при её обосновании с помощью философии. Но на самом деле эта положительная оценка являлась положительной во многом лишь по видимости. Тот же Климент Александрийский был, кажется, первым из богословов, кто провозгласил, что философия имеет право на существование только в качестве «служанки богословия».

Но и в этих границах отношение патристики к философии было весьма избирательным. Фактически для всех «отцов» был неприемлем антитеологический материализм Демокрита, объясняющий возникновение мира и человека «случайным» соединением атомов, и тем более неприемлем был Эпикур с его натуралистической этикой. Неприемлем был и скептицизм (особенно в пирроновской версии), критическое острие которого часто направлялось против религии, пусть и «языческой», и против *догматов* (основоположений) (сам этот термин в широкий оборот ввели именно

скептики). Во 2 – 3 вв. патристическое теоретизирование опиралось главным образом на стоицизм, в котором центральное значение придавалось категории Логоса, в меньшей мере на платонизм. Однако значение платонизма стало для патристики преобладающим после возникновения неоплатонизма. Использование некоторых из его идей и привело к классической патристике. В нее постепенно включаются и некоторые идеи аристотелизма, логическая составляющая которого предвещала возникновение развитой, ставшей формы богословия – *схоластики*.

Нужно подчеркнуть при этом, что хотя патристика и не смогла обходиться без философии, это не означает, что церковь была готова терпеть рядом с богословием и самостоятельное существование философии как таковой. Вместе с утверждением христианства в качестве единственной государственной религии церковь, используя свое официальное положение, проводила политику разгрома и уничтожения философских школ. Последней была разгромлена Академия, в которой, как упоминалось, с 5 века действовала неплатонистская школа, основанная Проклом. Мы говорили, что в 529 г. она была закрыта указом императора Юстиниана, а преподавание философии тем же указом было запрещено, что мотивировалось несовместимостью её, дескать, «языческого» характера с христианским вероучением. Существование философии допускалось именно только в качестве «служанки богословия». Причём в видах возможного преследования, обвинения в «язычестве» и ереси тех богословских учений, в которых превышалась некая мера философской рационализации и попыток философского обоснования богословских догматов, религиозной картины мира, так сказать, по умолчанию предполагалось, что в богословском творчестве следует весьма сдержанно относиться к философским персоналиям и идеям, а еще лучше – использовать философские идеи анонимно, не обнаруживая их действительное происхождение.

Выразительным примером того, как философия ставилась в положение «служанки богословия» является личная судьба и судьба теоретического наследия Симпликия и Иоанна Филопона, участников рассмотренного нами ранее спора о физике Аристотеля, проводившегося в рамках неоплатонистской философской традиции. Как мы упоминали неоплатоник Симпликий после разгрома Академии был вынужден бежать в Персию, а, возвратившись после скитаний в Афины прекратить публичную философскую деятельность. А взгляды Иоанна Филопона, несмотря на то, что неоплатонизм он подчинял решению богословской задачи – обоснованию догмата креационизма, т.е. идеи сотворённости мира Богом, были осуждены церковью как еретические. Это осуждение было вызвано именно тем, что Филопон превзошёл некую меру в своей попытке рационализации христианского догматического вероучения. Понятно, что вместе с осуждением его религиозно-философского учения клеймо еретизма было поставлено и на его весьма перспективные преднаучные физические

идеи, развитые им в рамках неоплатонистской метафизики.

Следствием отношения церкви к философии, подобного тому, которое предстаёт перед нами из приведенного выше примера, стало то, что в ранние Средние века философское наследие античности было во многом забыто, древнегреческие тексты не переводились на латынь – универсальный язык средневековой образованности, а тем самым выводились из культурного оборота, а, значит, подобная же участь постигала и преднаучные достижения античности.

Но хотя бы и в подчиненном богословию, цензурированном виде идеи и учения античности, прежде всего – неоплатонизм (а неоплатонизм был ведь всё-таки синтезом вообще античного философствования), патристика, тем не менее, так или иначе, передавала из периода поздней античности в эпоху Средневековья. Причём при этом нельзя сказать, что существовали некие точные церковные критерии для осуждения или признания творчества в целом или отдельных идей тех или иных богословов-философов. Это зависело от многих обстоятельств, так что одним везло меньше, другим – больше. В этой связи стоит упомянуть еще два имени: *Оригена Александрийского* (185 – 254) и *Августина Блаженного* (354 – 430).

Ориген, опираясь на неоплатонизм, стал, по сути, первым систематизатором христианского вероучения, но пропорция древнегреческих, «языческих» философских идей оказалась в его богословско-философском учении столь значительной, что оно в дальнейшем было отвергнуто церковью, и в результате Ориген не был призван одним из её «отцов». Августин также был систематизатором христианского вероучения на почве неоплатонизма. Но Августин, в отличие от Оригена, нейтрализовал пантеистическую тенденцию неоплатонизма, введя идею Бога как субъекта *воли* и создав довольно стройное богословское учение, в котором эта идея играет центральную роль. Его учение было полностью принято и в его время, и позже – западной католической церковью, которая возвела его в ранг Святого. Учение Августина оказалось во многом приемлемым и для православной церкви, которая присвоила ему титул Блаженного.

Надо сказать, что западно-римская и восточно-римская традиции патристики в целом отличались тем, что в западной патристике, сравнительно с восточной, все-таки более отчетливо осознавались и структурировались собственно религиозный и собственно философский аспекты, аспекты веры и разума в богословских учениях. Одной из основных тем богословия на Западе была тема должного с точки зрения церкви соотношения богословия и философии как, так сказать, «госпожи» и «служанки». Не случайно, что позже, в период схоластики, эта тема стала одной из основных в творчестве самого авторитетного католического богослова Фомы Аквинского, богословское учение которого было, в конце концов, в 19 веке принято также и в качестве официальной католической философии. Восточно-римская же традиция патристики отличалась высокой степенью синкретизма религиозного и философского компонентов при

общем доминировании, пронизывающем все аспекты содержания учений восточных «отцов», веры над разумом. Этим обстоятельством объясняется то, что позже, когда пришел срок, высвобождение и самостоятельное развитие философии, а вместе с ней и преднауки, состоялось преимущественно в западноевропейской, а не восточноевропейской культуре.

7.3. Схоластика, философия и преднаучная мысль

В схоластической богословско-философской мысли периода высокого средневековья сложный характер противоречия между богословием и философией при неосознаваемом при этом стремлении и преднаучного знания к самоопределению особенно значимым образом преломился в так называемом «споре об универсалиях». Этот спор индуцировал создание теории «двойственной истины», предполагавшей, что философия и в целом рациональное знание имеет, так же, как и богословие, право на обладание собственной истиной. В период позднего Средневековья богословие, особенно в лице Фомы Аквинского, вроде бы нашло соответствующую потребностям и технического, и социально-экономического прогресса, с одной стороны, и сохранения феодального строя, с другой стороны, форму компромисса между богословием и философией, но зато в творчестве ряда мыслителей и исследователей более отчетливо обозначилась коллизия между преднаучной мыслью и богословием и даже, во многом, – между преднаучной мыслью и в целом богословско-философским теоретизированием. Теперь нам и предстоит несколько подробнее рассмотреть взаимоотношения схоластики и преднаучной мысли, имея в виду только что намеченную тематику.

Под «спором об универсалиях» имеется в виду спор об онтологическом статусе так называемых «общих понятий», отличающихся от понятий, обозначающих отдельные вещи. Мы бы сказали, что с современной точки зрения речь идет просто о понятиях, ибо всякое понятие является «общим», т.е. является обобщением каких-либо свойств того или иного класса вещей; понятия же отличаются от обозначений отдельных вещей, которые как таковые не могут быть понятиями, а являются только названиями, именами отдельных вещей. Но в схоластике вопрос о статусе понятий был поставлен именно в такой форме – в форме суждений о статусе «универсалий» или – «общих понятий».

В 11веке преданные ортодоксально-религиозному теоретизированию богословы предприняли усилия для того, чтобы прочно поставить диалектику (в том характерном для Средних веков смысле этого слова, о котором нами уже сказано выше) на службу богословию. Особенно выдающаяся роль в этих усилиях принадлежит Ансельму Кентерберийскому. Именно ему отдаётся честь как человеку, окончательно оформившему схоластику. Схоластические принципы теоретизирования. *Ансельм Кентерберийский* родом из итальянского города Аосты (1033 – 1109), в последние годы жизни (с 1093 г.)

был архиепископом Кентерберийским в Англии. Вел упорную борьбу с английскими королями за независимость церкви, защищая позиции папской теократии. Главные его произведения – трактаты «Монолог», «Прибавление к рассуждению», в которых рассмотрены вопросы существования, природы Бога и т. п. Его называли «вторым Августином». Действительно, философская позиция Ансельма может быть во многом охарактеризована как рационализированный вариант августинизма. Это относится, прежде всего, к решению Ансельмом основоположной для христианской философии проблемы соотношения веры и разума. Подобно Августину Ансельм решительно ставит веру выше разума. Догматы христианского вероучения составляют для него незыблемую истину. Но это не значит, что догматы не требуют никакого осмысления. Диалектика необходима для верующего человека, поскольку она может укрепить его в вере. Свой «Монолог» автор назвал «примером размышления о рациональности веры». Отсюда широко известные слова Ансельма о том, что он не для того стремится размышлять, чтобы верить, но верит, чтобы понимать (*credo lit intelligam*). Вера предшествует разуму (*fides praecedit intellectum*), и её положения составляют норму для него. В основоположениях веры истина человеку дана, но она во многих случаях требует прояснения. Именно для этой цели Бог и наделил человека разумением. Разум, диалектическое искусство выступают в доктрине Ансельма в качестве технического средства для веры. Философский девиз Ансельма о «вере, ищущей разумения» и составил основной принцип схоластической философии – принцип оправдания догматики средствами человеческого разума.

Ансельм как диалектик-схоласт развивает платоновско-августиновские доказательства бытия Бога. Наиболее известные доводы в пользу бытия Бога он приводит в рамках доказательства, которое получило позже знаменитое название *онтологическое доказательство бытия Бога*. Существование объекта понятия «Бог» с необходимостью, считает Ансельм, вытекает из самого этого понятия. Отрицать такое существование – значит, приходиться в противоречие с ним, так как признак максимального совершенства Бога якобы с необходимостью предполагает объективность (а не только мыслимость) предельного бытия наивысшего Существа. Между прочим, критику этого доказательства, заключающуюся в том, что нельзя из существования понятия выводить существование объекта понятия, поскольку ведь есть понятия, не имеющие реально существующего объекта, как, например, есть понятие русалки, но русалок не существует, Ансельм отвел таким аргументом. Эта критика справедлива для многих понятий, в том числе – для языческого понятия «русалка», но она несправедлива по отношению именно к понятию «Бог», поскольку его объект – «высшее совершенство» – исключителен, и высшее совершенство не может не существовать, поскольку без него не могут существовать менее совершенные вещи. То есть, понятие Бога – это наиболее общее понятие и потому оно обладает наибольшей реальностью. Эта позиция в гносеологическом плане

получила название позиции *крайнего реализма*. Вообще же гносеологическая позиция *реализма* предполагала, что общее – роды, виды – реально существует.

Теоретическим источником для оспаривания позиции Ансельма, что и положило начало спору об универсалиях, явилось упоминавшееся нами в своем месте сочинение неоплатоника Порфирия «Введение в Категории Аристотеля». Сам Порфирий давал уклончивые ответы на поставленные им же вопросы, соответствуют ли понятиям («общим понятиям») некие действительные предметы, и если соответствуют – то какие именно. В рамках схоластики впервые ответ на поставленные Порфирием вопросы попытался дать Росцелин.

Росцелин (ок. 1050—1120) родился в Компьене (Франция), где он стал каноником, потом преподавал диалектику в Безансоне и в Туре. Его воззрения известны нам главным образом из критических выступлений других участников «спора об универсалиях», его противников – Ансельма Кентерберийского, Абеяра (его ученика, но затем и оппонента), Иоанна Солсберийского.

Акцентируя аристотелевскую позицию, согласно которой исходными сущностями являются сущности единичных вещей, и игнорируя нейтрализующую эту позицию идею высших сущностей, определяющих посредством форм существование отдельных вещей, Росцелин утверждал, что действительным объективным существованием могут обладать только *единичные вещи* (*res singulares*). Что же касается общих понятий, универсалий, то это только наименования, не имеющие под собой объективного содержания. Или, иначе, это только имена, по латински – *nomina*. Отсюда и термин *номинализм* – название направления в схоластике, в той или иной мере разделявшего мысль, что универсалии – просто *имена* без объективного содержания. Это направление, как понятно, противостоит направлению *реализма*, начало которому положил в форме *крайнего реализма* Ансельм Кентерберийский. Росцелин сформулировал свой номинализм, как и Ансельм свой реализм, тоже в крайней форме – в форме *крайнего номинализма*. Он объявил универсалии даже простыми «звуками голоса» (*flatus vocis*). Не только роды и виды, но и категории Аристотеля выражают, по Росцелину, не отношения вещей, а служат нам для классификации одних лишь слов. Так, родовое слово «человек» существует лишь в языке, тогда как в действительности могут быть Сократ, Платон и другие люди как индивидуальности.

Применяя свою номиналистическую диалектику к осмыслению христианского вероучения, Росцелин, анализируя догмат Троицы, пришел к выводу, что не может быть некой единой божественной субстанции, объединяющей существование одновременно трёх божественных лиц, в действительности существуют именно три различных Бога (позиция так называемого *тритеизма*). Учение Росцелина было отвергнуто церковью как ересь и церковь заставила его отречься от своего учения.

В дальнейшем против *номинализма* Росцелина выступил *Гильом из Шампо* во Франции (ок. 1068-1121), ставший в 1113 г. епископом г. Шалэ. Он критиковал Росцелина с позиций *реализма*, едва ли не еще более крайнего, чем тот, который представлял Ансельм. Согласно Гильому, универсалии абсолютно реальны и каждая из них целиком и полностью пребывает в любом предмете своего класса. Индивидуальные же различия между вещами одного и того же класса создаются внешними и случайными свойствами.

В свою очередь позиция Гильома из Шампо вызвала резкую критику со стороны одного из его слушателей – *Петра Абеляра* (1079—1142). Пётр Абеляр – один из наиболее блистательных философов высокого Средневековья. Он француз из города Нант, сын рыцаря. Абеляр отказался от своих наследственных прав в пользу младших братьев, так как с юных лет испытывал тягу к занятиям философией. Первым учителем юного Абеляра был Росцелин. Затем в Шартре под Парижем, являвшемся знаменитым исследовательскими философским центром, он принялся за изучение математики. Чуть позже из Шартра Абеляр перебрался в Париж, становившийся центром интеллектуальной жизни не только Франции, но и всей Западной Европы. Здесь он стал слушателем епископской школы, которую тогда возглавлял Гильом из Шампо. Но скоро Абеляр стал оспаривать лектора. Результатом этого стало изгнание молодого философа-диалектика из этой школы. Он открыл собственную школу в Мелене под Парижем. Потом были другие переезды и продолжение борьбы с Гильомом. В 1113 г. Абеляр снова стал студентом. Учился в школе города Лана, которую возглавлял известный богослов Ансельм Ланской. Но и с ним у Абеляра отношения не заладились. Зато во время пребывания в богословской школе Лана у него родился замысел создания труда «Да и Нет». Этот труд составлен из огромного количества цитат из произведений различных христианских авторитетов, дававших зачастую противоположные ответы на одни и те же богословские вопросы. Абеляр считал невозможным согласовать такие ответы и выдвигал сомнение в их содержании, что как бы ставило под вопрос в целом христианское учение. Ансельм усмотрел эти «запретные» идеи в лекциях Абеляра и запретил ему выступать здесь с лекциями на богословские темы.

Абеляр вернулся в Париж, где продолжил свою преподавательскую деятельность в качестве магистра «свободных искусств». Возобновились его споры с Гильомом по проблеме универсалий. Победу одерживал номиналистически ориентированный Абеляр. Острота ума, полемический талант и содержание лекций принесли Абеляру славу и во Франции, и за ее пределами.

Но в 1119 г. произошло большое несчастье в личной жизни Абеляра. У него был роман с Элоизой, его ученицей, передовой и образованной девушкой. Они поженились, Элоиза родила сына. Но вскоре Абеляр и Элоиза вынуждены были уйти в монастыри. Это случилось после того, как над её супругом было совершено (по наущению её дяди) изуверское и позорное надругательство. Позже переписка разлучённых судьбой Абеляра и Элоизы стала памятником любовной лирики.

Правда, и в монастыре Абеляру удалось возобновить свои богословско-философские лекции. Его новые успехи вызвали большое недовольство у руководителей других школ, ученики которых перебежали к Абеляру. Его обвинили в том, что чтение им лекций не согласуется с его монашеским званием, а лекции по богословию он читает без необходимого для этого разрешения церковных властей. Обвинители, поддержанные Гильомом из Шампо, добились созыва в 1121 г. в Суассоне церковного собора и привлекли здесь на свою сторону папского легата. Абеляра на соборе защищали епископ Шартра и глава Шартрской школы. Спор разгорелся главным образом вокруг его богословского трактата «О божественном единстве и троичности». Абеляр проводил с номиналистических позиций идею самопорождения Бога – конечно, далеко не ортодоксальную, в ней явно присутствует пантеистическая тенденция неоплатонизма. Испугавшись возможного исхода спора в пользу такого искусного полемиста-диалектика как Абеляр, его противники добились того, что осуждение позиции Абеляра было предрешено ещё до спора. Абеляра, как и Росцелина, осудили во многом именно за его номинализм. Он вынужден был собственноручно бросить в костёр свое сочинение. Его отправили в другой монастырь, в монастырь под Труа – с более суровым уставом. Но и здесь его слава не позволила ему остаться в одиночестве – его молельный шалаш был постоянно окружён последователями. Его пригласили занять место аббата в одном бретонском монастыре. Но благодаря этому приглашению он вместо монастыря отправился в Париж. Здесь снова вступил в борьбу с идейными противниками. Один из них, влиятельный в высших церковных кругах богослов Бернар Клервосский добился на соборе в Сансе осуждения всех сочинений Абеляра. Абеляр решил искать справедливости у самого папы. Но по пути в Рим заболел, а через два года умер в монастыре Клуни.

Кроме упомянутых сочинений Абеляр написал такие труды: «Диалектика», «Введение в теологию», этическое сочинение «Познай самого себя» и многие другие.

Абеляр видит в диалектике самое ценное достояние богословско-

философской мысли, доставшееся ей от античной философии. Несмотря на прекрасную богословскую эрудицию, он в большей степени не богослов, а философ – диалектик. Он использует соответствующие места из Нового завета, чтобы отстоять мысль о первостепенной значимости рациональной диалектической мысли для богословия. Например, он ссылается на начало Евангелия от Иоанна, где утверждается, что «вначале был Логос», настаивая, что Логос должен быть переведен не только как *слово*, но и как *разум*. А коль скоро сам Иисус Христос именуется Логосом, то и логика должна быть священной для христиан. Христос, продолжает Абельяр, побеждал иудеев не только чудесами, но и доводами разума. Он оспорил Ансельма Кентерберийского, утвердившего в качестве нормы схоластики тезис о диалектике как «служанке» богословия, указывающего диалектике не только исходные положения, но и выводы, к которым диалектика должна приходиться. Абельяр же подчеркивал, что знание должно иметь преимущество перед слепой верой. Успех в утверждении веры, по Абельяру, возможен только на пути знания, добываемого с помощью диалектики. Это была явно рационалистическая установка в схоластическом теоретизировании.

Абельяровское решение проблемы универсалий стало результатом преодоления им позиций двух его учителей: крайнего номинализма Росцелина и крайнего реализма Гильома из Шампо, которых последний придерживался вслед за Ансельмом Кентерберийским.

Как отмечалось, согласно крайнему реализму универсалии отображают абсолютно реальную «вещь», которая в качестве неизменной сущности присутствует во всех единичных вещах своего класса. Единичность же вещей объясняется наличием в них неких случайных внешних форм, индивидуализирующих общую сущность. Абельяр вскрывает внутреннюю противоречивость крайнего реализма, указывая, что одна и та же сущность не может объяснять существование противоположных свойств единичных вещей определённого класса (например, различий души и тела отдельного человека). Следовательно, одна и та же универсалия не может полностью содержаться в любой единичной вещи данного класса. Абельяр делает вывод о невозможности реального существования универсалий. Правда, он все-таки не полностью отбрасывает реализм, поскольку высказывается и в том смысле, что число сущностей-универсалий должно быть, по крайней мере, ограничено десятью аристотелевскими категориями, каждая из которых, по его мнению, исключает все остальные.

Потому-то Абельяр не принимает полностью и позицию Росцелина, толкующего универсалии только как слова, не обладающие совершенно никаким объективным содержанием. Абельяр опирается на положение Аристотеля о том, что общим следует признать то слово, которое может быть приписано многим предметам, единичным же то, которое может быть приписано только одному (его примеры «человек» и «Каллий»). Поэтому и универсалия – не просто слово, имеющее только физическое звучание, но слово, обладающее определенным значением, Универсалия – слово,

способное определять многие предметы, быть сказуемым по отношению к ним. Ориентируясь на Аристотеля, Абельяр выделил сферу чувственного познания, отличая его от познания собственно умственного, интеллектуального. В качестве номиналиста Абельяр подчеркнул, что человеческое знание есть знание об единичных вещах, которым только и принадлежит реальное существование. Именно в процессе чувственного познания и возникают универсалии, общие понятия, выражаемые в словах, имеющих определённое значение, тот или иной смысл. Смысл этот выявляется из способности универсалий служить предикатами, сказуемыми в наших суждениях об единичных вещах. Универсалии возникают в чувственном опыте в процессе абстрагирования. С одной стороны, существует единичная и конкретная вещь, множество признаков которой определяется её «формой». В процессе познания вещей, в котором ведущая роль принадлежит чувственным образам, человеческий ум отвлекается от тех свойств, признаков вещи, которые настолько индивидуальны, что их невозможно «оторвать» от данной вещи. Минуя эти свойства, ум как бы «собирает» те их свойства, которые объединяют данную вещь с другими вещами того же «статуса». Универсалии, по убеждению Абельяра, существуют только в человеческом уме. Это весьма несовершенное, частичное, более или менее расплывчатое познание вещи. Любая вещь во всей её конкретной индивидуальности, определяемой её формой, никогда не может быть доступна человеческому уму, ибо такое предельное, совершенное знание заключено лишь в вечных идеях Бога-Творца.

Суть номинализма Абельяра в том, что в отличие от крайнего номинализма Росцелина, отвергавшего всякую объективность общего – не только вне человеческого ума, но и в самом уме, Абельяр признавал эту объективность во втором смысле. Абельяр положил начало гносеологической позиции *умеренного номинализма*, которую позже стали именовать *концептуализмом*. Эта позиция получила дальнейшее развитие в период поздней схоластики, а завершение – в философии Нового времени как гносеологическая позиция, опосредствовавшая процесс превращения преднаучного знания в собственно науку.

Умеренный номинализм Абельяра в общем контексте рационализма актуализировал вопрос о роли в познании истины о вещах опытно-индуктивного знания о них – в схоластике его времени это была новаторская гносеологическая позиция, отвоёвывающая философии и связанной с ней преднауке право на определённую самостоятельность в отношениях с богословием.

Гносеологическая позиция *умеренного реализма* сформировалась в 11 – 12 веках в творчестве философствующих богословов *Шартрской школы*: *Фульберта*, прибывшего из Италии и ставшего основателем школы; *Аделярда*, прибывшего из Англии; *Бернара Шартрского*, *Жильбер де ля Поррэ*, *Тьерри*, *Бернара Турского*, *Гильома Конисского*, *Иоанна Солсберийского*, бывшего родом из Англии и др. В отличие от крайних

реалистов, полагавших, что истинную реальность отражает лишь понятие всесовершенного Существа, т.е. лишь понятие Бога, шартрианцы считали, что истинной реальностью обладают также и мир, и человек, отражаемые соответствующими универсалиями. Эта гносеологическая позиция открывала перед шартрианцами возможность строить на рациональных началах натурфилософские концепции в духе Платона и пантеизма неоплатоников. Тем самым они продолжили ту линию в схоластике, возрождавшую неоплатонистскую натурфилософию античности, которую до них первым еще в период Каролингского Возрождения заложил *Иоанн Скот Эриугена* (ум. в 877 г.). Многие из шартрицев создали собственные натурфилософские концепции в традициях неоплатонизма. Мы не будем излагать эти концепции, ибо при всей оригинальности тех или иных моментов данных концепций они все-таки не вносили чего-то кардинально нового в то, чего достиг уже античный неоплатонизм. Для нас важен сам тот факт, что Шартрская школа возрождала интерес к натурфилософской тематике и способствовала усвоению средневековой мыслью высших достижений античности в этой области в условиях риска быть осужденной ортодоксальной схоластикой, считавшей единственно достойным уразумения предметом сферу реальности Бога-творца, но не тварного мира. Дело ведь в том, что возрождение натурфилософии было необходимым условием и для восприятия комплекса преднаучных знаний, выработанных греческой и греко-римской античностью, а также достижений преднаучной мысли других цивилизаций, которые транслировались в средневековую Европу арабами. Шартрская школа, в частности, как раз и сыграла огромную роль в восприятии Европой преднаучной мысли античности и арабов.

Шартрианцы высказали идею, подспудно присутствовавшую и у Абеяра, о необходимости решительного разделения сфер, с одной стороны, философского и специально-исследовательского знания и, с другой стороны, богословского знания. Это была впервые в совершенно ясной форме сформулированная в средневековой Европе попытка утвердить независимость рационального знания от богословия. После этого в схоластике возникла и стала набирать силу тенденция, имевшая эту же, сформулированную шартринцами, установку, и выразившаяся в отстаивании и попытках легализации различных вариантов так называемой *теории двойственной истины*.

В наиболее радикальном варианте теорию двойственной истины проводил уже упоминавшийся выше арабский мыслитель *Абу-ль-Валид Ибн Рушд* или в латинизированной европейской транскрипции – *Аверроэс* (1128 – 1198), вошедший в историю и европейской схоластики. Аверроэс родился в Кордове, столице Андалусии – арабском владении в тогдашней Испании. От отца унаследовал должность великого кадия (судьи) в Кордове. Позже стал придворным врачом халифа. Увлекался медициной и математикой. Но главные интересы лежали в области философии. Он комментировал и труды Платона, но в основном всё-таки в центре его внимания стояло учение Аристотеля. Он был выдающимся комментатором Аристотеля, пользуясь, правда, уже переведёнными на арабский аристотелевскими текстами. Учение Аристотеля было для него отправным также в развитии его собственного богословско-философского учения. Но поскольку его учение сильно отходило от ортодоксального мусульманского (как, впрочем, – и христианского) богословия, оно было осуждено на собрании кордовских богословов и запрещено халифом, а автор был

сослан в деревушку под Кордовой. Все это тем более провоцировало повышенный интерес европейской мысли к творчеству Аверроэса и, соответственно, – к наследию Аристотеля.

Учение Аверроиса лежало в русле общей тенденции европейского схоластического теоретизирования, которое в дополнение к платонизму обратилось, как уже отмечалось, для решения своих задач к аристотелизму, особенно – к аристотелевской логике. (Напомним, что это было вполне естественным еще и потому, что уже в античном неоплатонистском синтезе присутствовал аристотелизм, хотя и в снятом, преображенном виде, а платонизм был ведь, как отмечалось, воспринят в Средневековье, прежде всего, в форме неоплатонизма). Аверроэс в своем главном труде «Опровержение опровержения» выступил против труда «Опровержение философов» знаменитого мусульманского богослова Аль-Газали, в котором последний отрицал значение философии для богословия и утверждал, что богословие должно основываться исключительно на божественном откровении и священном писании. Аверроэс в «Опровержении опровержения» так интерпретировал аристотелевскую метафизику, что с ее помощью обосновывал на самом – то деле весьма далекие от взглядов Аристотеля идеи активности материи как потенциально содержащей в себе формы вещей, смертности индивидуальной души в отличие от бессмертия мирового разума и др. При этом в гносеологическом плане он проводил мысль о том, что есть две истины: философская и религиозная. Философ, по Аверроэсу, познаёт высшую и чистую истину, которая в религии облекается в чувственные образы, что необходимо для того, чтобы истина оказалась доступной для простых и необразованных людей. То есть, у Аверроэса выходило, что основополагающую роль в познании истины о мире играет не богословие, а именно философия, не вера, а разум.

Распространившийся в Европе аверроизм в контексте европейской богословско-философской мысли вливался в общую тенденцию освобождения философии и рационального знания от господства богословия. Церковь не могла этого допустить. Необходимо было удержать философию в положении «служанки богословия» пусть хотя бы и ценой предоставления философии большей, чем прежде, меры самостоятельности. Среди тех богословов, которые в период позднего Средневековья ставили, реагируя на требование церкви, перед собой такую задачу, центральной фигурой был *Фома Аквинский* (1223 – 1274). Фома Аквинский родился в знатной графской семье в Неаполитанском королевстве, близ местечка Аквино. С раннего детства воспитывался в бенедиктинском монастыре Монте Кассино. С 1239 г. в течение нескольких лет обучался в Неаполитанском университете. Несмотря на протесты семьи юный Фома в 1244 г. стал монахом доминиканского ордена. Руководство ордена направило его учиться в Парижский университет – ведущий центр католического богословия. Он был учеником *Альберта Большетедта (Альберта Великого)* (1245–1248). Преподавал богословие в Парижском и Неаполитанском университетах. По поручению папского Рима занялся переработкой аристотелизма в христианско-католическом духе. Вел борьбу против аверроистов, возглавляемых *Сигером Бранантским*. В начале 1274 г. по призыву папы Григория X он отбыл на собор в Лионе, но по дороге тяжело заболел и умер. После смерти Фомы Аквинского ему был присвоен титул «ангельского доктора» (*doctor angelicus*). Он написал за свою жизнь очень много, главные сочинения – «Сумма против язычников» и «Сумма богословия». В 19 веке католическая церковь придала учению Фомы Аквинского статус официальной католической философии.

Как выдающийся систематизатор и мастер компромисса Фома

Аквинский произвёл грандиозный богословско-философский синтез, в контекст которого были включены и отдельные интересные и глубокие мысли. Но при этом в его учении, в общем-то, немного новых идей, не известных предшествующей средневековой богословско-философской мысли. Его метафизика, хотя и строится на основе платонизма и аристотелизма при доминировании последнего, но нельзя сказать, что он возрождает эту метафизику в сколько-нибудь значимом для физики и специального, т.е. преднаучного, знания ключе, ибо вся его метафизика сосредоточена в сфере божественного, толкуемого едва ли не исключительно в религиозно-догматическом плане. Для наших целей в его творчестве значимо только решение им проблемы двойственной истины, поскольку в силу церковной авторитетности его позиции именно она задавала новую норму во взаимоотношениях богословия и рационального – философского и специального – знания. Изложением этого аспекта учения Фомы Аквинского мы и ограничимся.

Гибкость позиции Фомы Аквинского в решении проблемы взаимоотношений веры, облечённой в форму христианско-католической догматики, и знания, обнимавшего всю совокупность современной ему философии и конкретных познавательных дисциплин проявляется, в первую очередь, в том, что он отказывается от иррационалистически и мистически мотивируемого неприятия философии и специального знания. Он чувствовал, что третирование рационального знания в его время привело бы к углублению конфликта между религией и рациональными формами познания, церковью и обществом. Фома Аквинский признаёт право на существование и высокое достоинство философского и специального знания.

Но такое признание ставило Фому Аквинского перед трудной задачей построения доктрины, которая давала бы церкви, тем не менее, возможность контролировать философию в своих интересах *на почве самого рационализма*. Трудность решения этой задачи усугублялась наличием уже существовавших до этого решений, неприемлемых для господствовавшего вероучения. Так, абелярское решение вопроса о соотношении веры и разума, о котором мы говорили выше, с точки зрения церкви вело к чрезмерной рационализации богословия, фактически ставило его в зависимость от философии. Ещё в предшествующем столетии такую позицию занимал Абельяр. Тем более было неприемлемо решение этого вопроса Аверроэсом, перечёркивавшим богословие как, по существу, псевдознание и предлагавшим чуть ли не превращение богословия в философию. Но особо Фома Аквинский имел в виду задачу нейтрализации теорий двойственной истины как в Шартрской школе, так и тем более в версии аверроизма, в которых уже нашло отражение обострение напряжённости между философией и богословием. Ибо сторонники теорий двойственной истины подчеркивали иррационалистический характер религиозной догматики и несовместимость её с доводами философского разума. Борясь против позиций, развиваемых в рамках теорий двойственной

истины, лавируя между ними, Фома Аквинский разработал такую доктрину об отношениях между рациональным знанием и религией, философией и богословием, которая до сих пор действует в католическом вероучении.

Согласно этой доктрине, по методу достижения истины наука и религия полностью отличаются друг от друга (так утверждали и сторонники теории двойственной истины). Философия и неразрывно связанное с ней специальное знание выводят свои истины, опираясь на разум и опыт, в то время как догматическое религиозное вероучение, черпает их в откровении и в Священном Писании. Но столь радикальное различие *методов* отнюдь не означает полного различия *предметов* философии и богословия, областей их применения, как на этом настаивают представители теории двойственной истины. Согласно учению Фомы Аквинского, такое различие является только *частичным*. Конечно, существует множество положений и истин, открытых на путях опыта и разума, истин, необходимых в человеческой жизни, которые не имеют прямого отношения к религии и богословию. Но в богословии имеется ряд первостепенных положений, догматов, которые нуждаются в философском обосновании. Не потому, что они не могут без него обойтись, а потому, что, будучи доказаны, они становятся ближе человеку как мыслящему существу и тем самым укрепляют его веру. Но при этом Фома Аквинский очень осторожно относится к рационализации богословия.

Только некоторые из его догматов (но, правда, первостепенные) поддаются доказательству. К ним относится, прежде всего, положение о бытии Бога – основа всех других утверждений богословия и религии. Доказуемы единство и другие свойства Бога, особенности его деятельности, как и бессмертие человеческой души. Доказательство этих положений и образует то теоретическое содержание, которое является общим для философии и богословия. Однако значительное число догматов не поддаётся рациональному обоснованию (например, ортодоксальная вера в Троицу как в существование сверхприродного Бога в качестве единого существа и одновременно в трёх лицах). «Крайний реалист» вроде того же Ансельма Кентерберийского считал, что доказательство этого догмата следует само собой из основного принципа реализма, согласно которому более общее предшествует более частному, составляя его духовную субстанцию. Фома же утверждал, что естественный разум действительно может доказать единство божественной сущности, но бессилён это сделать в отношении различия его лиц. Аналогичным образом он бессилён в доказательстве догматов возникновения мира во времени («из ничего»), первородного греха, воплощения Христа, воскресения тел из мертвых и Страшного суда, вечного блаженства и наказания – в сущности, всех христианских таинств. Но это не означает, утверждает Фома, что такого рода догматы являются антиразумными, иррациональными, как склонны были считать сторонники теории двойственной истины. Эти догматы-таинства не противоразумны, а *сверхразумны*. Их доказательство не под силу человеческому уму, они не познаваемы для него, но полностью ясны

совершенному уму божественной личности.

В этом утверждении центральный пункт учения Фомы Аквинского о соотношении веры и разума, богословия и философии. Обосновывая его, он отходил от богословской, идущей от Августина Блаженного, традиции, в которой преобладало иррационалистическое истолкование божественной деятельности и выражавших её догматов вероучения. Фома же стремился подчеркнуть в принципе рационалистическое содержание божественной деятельности, истолковывая её в понятиях знания, разума. Это и дало ему возможность по новому рассмотреть соотношение между богословием и философией.

Значение для богословия, и шире – для судеб феодальной культуры и общества, решения Фомой Аквинским проблемы соотношения богословия и философии, взятой в единстве со специальным знанием, состояло в том, что в условиях назревавшего прогресса иррационального знания, ставившего в трудное положение религию как идеологию феодального строя, он предпринял фундаментальную попытку приподнять богословие над философией. Хотя религиозные догматы в своём большинстве непознаваемы для человеческого ума, идея их абсолютной ясности для ума божественного дала крупнейшему теоретику богословия основание объявить религиозную догматику истинным знанием – *scientia*, которое позже стали отождествлять с наукой. И богословие как постижение божественного истинного знания, *scientia*, было поставлено выше философии и специального знания, *scientia*, как знания в обычном, человеческом понимании этого слова.

Фома Аквинский следующим образом разъясняет своё понимание специального знания – *scientia*. Одни отрасли этого знания исходят из положений, установленных «естественной познавательной способностью человека. Таковы арифметика и геометрия. Другие отрасли знания черпают, в свою очередь, свои основоположения из арифметики и геометрии. Например, теория перспективы берёт их из геометрии, а теория музыки – из арифметики. Богословие как «священное учение», основанное на «свете божественного откровения», относится ко второму типу знания, т.е. является знанием, которое другие «науки»-*scientia* должны брать за основу, ибо само – то богословие основывается на тех высших основоположениях-догматах, которые совершенно ясны божественному уму, а человеческому – только отчасти и не всегда.

Очевидна произвольность аналогии, проводимой Фомой между аксиомами геометрии и арифметики и догматами христианско-католического вероучения, которые в качестве высших и единственно истинных основоположений вознесены над первыми и противопоставлены им. Но такого рода позиция совершенно закономерна для ортодоксального религиозного идеолога, который, при всем своем рационализме, предельно догматично защищает вероучение, отвергая другие взгляды как заведомо ложные.

Учение Фомы Аквинского о превосходстве веры перед знанием, в частности, опирается на его убеждение в большей достоверности первой по

сравнению со вторым. Ведь человеческий разум непрерывно ошибается, в то время как вера неизменно опирается на абсолютную правдивость Бога. Вместе с тем достоверность веры «доказывается» Фомой бесчисленным количеством чудесных событий, совершаемых Богом. В духе своей эпохи он верит в сверхъестественное исцеление больных и в воскресение мёртвых, в совершенно неожиданные изменения небесных и земных тел и т.п. Для Фомы Аквинского сверхъестественность чудес означает лишь их сверхразумность для человеческого, а отнюдь не для божественного понимания. Эта идея является у него одним из оснований для утверждения о большей достоверности веры перед философией и специальным знанием, о превосходстве веры над разумом.

Согласно Фоме Аквинскому, противоречия между «естественным» знанием и христианским вероучением возникают лишь в результате «неправильных» выводов «естественного» знания. Такого рода выводы всегда появляются, когда делающий их специалист-исследователь и, тем более, философ рассматривают свою деятельность как самоцель, забывая о Боге и высших истинах откровения. В таком увлечении они забывают о слабости «естественного» знания, о непрерывных ошибках чувства и рассуждения, которые и создают иллюзию противоречия между истинами этого знания и положениями христианского вероучения. Фома Аквинский настойчиво и категорически провозглашает, что в случае конфликтов между названными сторонами последнее слово должно, безусловно, принадлежать вероучению. Этот принцип так называемого *отрицательного правила* в противоположность теориям двойственной истины, стремившимся к самостоятельности философии и специального знания по отношению к богословию, напротив, имел в виду установить безусловный контроль богословия над ними.

Таким образом, гармония веры и знания, провозглашаемая Фомой Аквинским, фактически сводится к подчинению знания вере. Отсюда неоднократное объявление им философии и специального знания опять-таки, как и в прежние времена, служанками богословия. Фома Аквинский, кроме того, дополняет старую формулу о философии (диалектике) как служанке богословия формулой, согласно которой философские и вообще рациональные доказательства соответствующих догматов образуют только преддверие христианской веры. Исследуя вещи и явления природы, вскрывая их свойства, сущности, устанавливая их закономерности, философ окажется прав только тогда, когда он раскрывает ту же зависимость вещей от Бога, что и богослов.

Иначе говоря, выраженной Фомой Аквинским в позднее Средневековье официальной нормой схоластического теоретизирования стало признание в качестве приемлемых специфически философских и специально-исследовательских методов познания при предрешаемых результатах познания, которые не должны были выходить за пределы религиозной картины мира.

Рассмотрим теперь, сказала ли и если да, то как сказала, на философии и на развитии преднаучного знания эта норма теоретизирования, как отреагировали на неё наиболее выдающиеся – наиболее выдающиеся с точки зрения значения их творчества для эволюции преднауки – мыслители-схоласты позднего Средневековья.

Эта норма теоретизирования, заданная богословием, сказала, думается, неоднозначным образом на ситуации в философии и на развитии преднаучного знания. А именно, в итоге, мы не видим принципиально новых, сравнительно с античностью, результатов в теоретическом естествознании, которые можно было бы квалифицировать как качественно новую ступень в развитии преднауки, в то время как в области гносеологии и методологии были развиты действительно прогрессивные идеи, значимые для превращения в будущем преднауки в науку.

В отличие от Парижского университета, бывшего, как мы могли понять, центром католической богословской мысли и, соответственно, находившегося под довольно жёстким контролем папского престола, в Оксфордском университете в силу его удалённости от Рима имелись в этом плане преимущества, позволявшие свободнее относиться к ортодоксальному богословию. Здесь сложились и более благоприятные условия для развития естествознания. *Оксфордская школа* явилась центром преднаучной мысли в позднее Средневековье. К ней принадлежали те выдающиеся мыслители, о творчестве которых далее и пойдет речь.

В Оксфордском университете возник кружок, который как бы продолжил деятельность философов Шартрской школы, об относительной неортодоксальности которой мы говорили. Работа по переводу античных и арабоязычных философов распространилась и на Оксфордский университет. Одним из первых переводчиков стал Альфред Английский (ум. ок. 1220), привёзший в Оксфорд некоторые физические сочинения Аристотеля. Но самую значительную роль в развитии и распространении естествознания сыграл здесь *Роберт Гроссетест* (Большоголовый, 1175 – 1253). Роберт Гроссетест, монах-францисканец, был магистром, а затем и канцлером Оксфордского университета. В 1235 г. стал также епископом Линкольна. Зная еврейский, арабский и греческий языки, Роберт Гроссетест едва ли не первым стал переводить физические произведения Аристотеля непосредственно с оригинала, писал комментарии к ним. Но значительно бóльшую роль он сыграл как автор собственных трактатов, в которых естествоведческое содержание преобладало над философским. Важнейшим из них стал трактат «О свете или о начале форм».

Исследовательские интересы Гроссетеста концентрировались вокруг вопросов оптики, математики (прежде всего, геометрии), астрономии. Одна из руководящих идей, которую он проводит в трактате «О свете или о начале форм», – это идея о том, что в построении физики или, как тогда говорили – «натуральной философии», огромную роль призвано играть изучение линий, углов, различных геометрических свойств и фигур природных тел. Роберт Гроссетест был не только теоретиком естествознания, но и экспериментатором в естествознании. В названном и других трактатах он высказывает мысли о том, что изучение явлений начинается с опыта, посредством их анализа устанавливается некоторое общее положение,

рассматриваемое как гипотеза. Отправляясь от гипотезы, далее следует дедуктивно выводить из неё следствия, опытная проверка которых устанавливает истинность или ложность гипотезы. Таким образом, Гроссетест намечает контуры норм построения теорий собственно научного типа.

Эти свои идеи Роберт проводил в опытах над преломлением света (особенно наблюдая явления радуги). Он размышлял также над распространением звуковых колебаний, над морскими приливами, над явлениями из области медицины.

Однако не следует преувеличивать роль Гроссетеста в качестве экспериментатора и тем более теоретика математического естествознания. До выработки полноты принципов, а тем более, до создания собственно научных теорий было ещё далеко. Но Роберт Гроссетест сформулировал подходы, освобождавшие развитие преднаучного знания от априорно-спекулятивных и догматических установок богословско-философского мышления его эпохи.

Философским контекстом, в котором Гроссетест формулировал свои гносеологические и методологические идеи и свою естествоведческую теорию, стала неоплатоновско-арабская метафизика света, особенно ярко представленная в «Источнике жизни» Авицеброна (ок. 1021 – 1070; еврейский мыслитель Соломон Ибн Гибероль, считавшийся в Европе арабом). Свет для Гроссетеста – весьма тонкая материя, отождествляемая с формой, в аристотелевском смысле этого понятия. Свет с этой точки зрения – универсальная субстанция, обладающая внутренней способностью к самовозрастанию и самораспространению. Формально Гроссетест занимал креационистскую позицию. Он даже считал, что чрезмерное увлечение философией Аристотеля может повредить католической вере. Однако его собственная натурфилософская концепция уменьшала творческую роль Бога, будучи выдержанной, по существу, в духе деизма. Согласно этой концепции, Бог создаёт вначале некий светящийся пункт, который, мгновенно расширяясь, рождает огромную сферу, где слиты материя и форма. На поверхности сферы материя более разрежена, но она сгущается к центру. Такую поверхность Роберт Гроссетест и называет небом, «первым телом», образованным единством первой материи и первой формы. Небесная сфера ограничена в пространстве. Самое важное в этой теории – мысль о свете, геометрические законы распространения которого составляют основополагающие законы мироздания, вполне доступные, как считает Гроссетест, человеческому познанию.

Основу физики, по Гроссетесту, как понятно, составляет оптика. И физика Гроссетеста, естественно, оказывается отличной от аристотелевской физики, объяснявшей движение тел их стремлением к своему «естественному месту». Гроссетест видел естественный источник природной активности, воздействия вещей друг на друга, вообще движения – в свете, как безличном мировом субъектном начале.

Гроссетест стал основателем Оксфордской школы философов, которые наибольшее внимание уделяли вопросам естествознания.

Роджер Бэкон (ок. 1214 – после 1292) также принадлежал к Оксфордской школе. Современники называли Роджера Бэкона «удивительным доктором» (*doctor mirabilis*). Уроженец Англии, он учился в Оксфордском университете и, возможно, был учеником Роберта Гроссетеста. Став здесь магистром искусств, он затем длительное время, примерно с 1236 по 1247 гг., преподавал в Парижском университете. Но царившая в Парижском университете чуждая ему атмосфера богословских спекуляций вынудила Роджера Бэкона вернуться в Оксфорд, где он в течение ряда лет преподавал в университете математику, различные разделы физики и языки (по-видимому, греческий, еврейский, возможно, и арабский). Около 1256 г. Роджер Бэкон вступил во францисканский орден, в котором тогда были ещё живы оппозиционные настроения. Но когда генералом ордена стал враждебно настроенный к аристотелизму и физике вообще Бонавентура, в 1257г. над «братом Роджером» был учрежден строгий надзор и его перевели в монастырь под Парижем. Однако по неясной причине мысли и занятия Бэкона в середине 1260-х годов пришлось по вкусу папскому легату, который, став вскоре папой под именем Климента IV, предписал «удивительному доктору» изложить ему свои идеи письменно. Роджер Бэкон написал и послал папе свое «Большое сочинение». Это произведение энциклопедического характера, в котором автор рассматривал причины человеческих заблуждений, отношения богословия и философии, подчёркивал важность изучения языков для богословия и философии, обращал внимание на принципиальное значение математики для всех отраслей специального знания, в первую очередь, – для оптики и астрономии. Здесь же излагаются и вопросы морали. Осталось неизвестным из-за последовавшей вскоре смерти папы Климента IV, успел ли он прочитать посланное ему Роджером Бэконом «Большое сочинение». Но, как бы то ни было, руководство ордена продолжало с подозрительностью относиться к занятиям и сочинениям Роджера Бэкона. В 1271 – 1276 гг. он написал «Компендий философии», а через два года за это сочинение был осуждён на заключение в монастырской тюрьме, в которой пробыл ряд лет. Однако и в заключении Бэкон продолжал работать и успел написать своё последнее большое произведение – «Компендий богословия».

По-своему понимая Аристотеля, суть его учения Роджер Бэкон видел в естествознании. Причём такого рода истолкование аристотелизма было у Бэкона в очень большой степени навеяно арабоязычными философами и естествоиспытателями. Особенно ценил он Авиценну, на которого часто ссылался.

Роджер Бэкон отвергает умозрительно-богословскую схоластику, её авторитаризм. В «Большом сочинении» он обрушивается на «пример жалкого и недостойного авторитета» как на величайшее препятствие для развития действительного, полезного знания. Автор здесь же оговаривается, что он при этом совсем не имеет в виду «тот неколебимый и подлинный авторитет», который принадлежит церкви.

Умозрительно-богословской схоластике «удивительный доктор» противопоставлял программу *практического* использования знания, с помощью которого человек может добиться огромного расширения своего могущества и улучшения своей жизни. В небольшом «Послании о тайных действиях искусства и природы и ничтожестве магии» Бэкон высказывает соображения о возможных технических открытиях будущего: о создании судов без гребцов, управляемых одним человеком; о колесницах, передвигающихся без коней; о летательных аппаратах с птичьегообразными крыльями, которыми двигал бы один человек, сидящий в его середине; о приспособлениях, которые позволили бы человеку передвигаться по дну рек и морей, и т.п.

Бэкон полагает, что предназначением человека является искание истин до конца света, потому что никогда не наступит некое полностью

совершенное состояние человеческого знания. «Большое сочинение» Бэкона является, по сути, энциклопедией известных ему достижений в самых различных областях и отраслях познания. Такого рода энциклопедические своды он и считает важным средством развития знания. У историков философии есть основания утверждать, что Роджера Бэкона следует рассматривать уже не столько как философа, сколько как многостороннего эрудита в области специального знания.

Главные разделы философии в трактовке Бэкона – это математика, физика и этика. Физика же включает в себя, по его мнению, оптику, астрономию, алхимию, медицину, технические дисциплины. Особое значение Роджер Бэкон придавал, по примеру Гроссетеста, оптике. При этом он не мыслит естествознание без математического истолкования физических явлений. Математика в представлении Бэкона – это комплекс дисциплин, прежде всего – геометрия и арифметика, затем астрономия и музыка (вероятно здесь под музыкой подразумевалась акустика). От этих теоретических дисциплин, по мысли Роджера Бэкона, зависят практические дисциплины: от астрономии – астрология, от геометрии – «практическая геометрия», которая охватывает землемерие, инженерное искусство, конструирование различных инструментов и т. п. он развивает мысль, что сутью теоретических разделов математики является отражение количественных отношений. Роджер Бэкон видит будущее естествознания в его математизации. При этом он указывает на дедуктивную и доказательную силу математического знания. Только математика, говорит Бэкон, «остаётся для нас предельно достоверной и несомненной. Поэтому с ее помощью следует изучать и проверять все остальные знания».

В трактовке роли математики, таким образом, Роджер Бэкон противостоит Аристотелю. Но примечательно, что он настолько увлечён критикой Аристотеля, что оспаривает также и значение логики Аристотеля, противопоставляя логике так называемую «естественную логику», лучшим примером которой, как он настаивает, является опять-таки математика. Очевидно, что в этом сказались неприятие Роджером Бэконом богословского схоластического теоретизирования, использующего логику в доказательствах тех или иных догматических положений, представляющих, по сути, упражнения в словесной эквилибристике. Все отрасли знания, кроме богословия, считает Бэкон, «должны познаваться не с помощью диалектических и софистических доводов, а с помощью математических доказательств, доходящих до истин и дел других отраслей знания и управляющих ими».

Естественно, что в гносеологическом плане Бэкон, поскольку первоочередной его заботой является проект развития специального знания, разделяет, участвуя в споре об универсалиях, позицию, близкую к номинализму. Однако интересно, что он не отбрасывает целиком и реализм, принимая некоторые моменты позиции реализма. Может быть, пусть и не вполне осознанно, Бэкон, видимо, справедливо предполагает, что

номинализм и реализм как альтернативы должны быть сняты в какой-то более развитой позиции, чем они оба. Вопрос об универсалиях, об отношении общего к единичному он решал в том смысле, что родовые и видовые сущности – не фикции, а реальные сущности, но укоренены они в единичных вещах. При этом, по всей вероятности, Бэкон, фактически, не принимал существование общего до вещей. Главное для Бэкона состояло в подчеркивании объективного существования единичного. С этим же связано то, что позиции номинализма в споре об универсалиях Бэкон всё же отдаёт преимущество перед позицией реализма, именно потому, что он отождествляет номинализм с чувственным восприятием, с опытным познанием, которому он отводит решающую роль в познании вообще. Опытный, эмпирический вид познания он делает, судя по всему, определяющим даже по отношению к вере, под которой, конечно же, имеется в виду религиозная вера. С этой точки зрения Роджер Бэкон решает и вопрос о соотношении специального знания, философии и богословия.

Существуют, подчеркивает Роджер Бэкон, три способа познания: вера в авторитет, рассуждение и опыт. Авторитет сам по себе совершенно недостаточен, если он не опирается на рассуждение. Но и рассуждение сможет достичь достаточной убедительности только тогда, когда оно опирается на опыт. Это справедливо и по отношению к математическому рассуждению, ибо «математика обладает всеобщим опытом в черчении и исчислении по отношению к своим выводам».

В общем же, Бэкон снова и снова подчёркивает, что на опыте, так сказать, замыкается всякое знание, ибо «без опыта ничего нельзя понять в достаточной мере». Как ни неопровержимы, например, доказательства различных теорем относительно равностороннего треугольника, окончательную убедительность они приобретают, если доказывающий строит данный треугольник и всё, что связано с доказательством той или иной теоремы, собственными усилиями. Или, например, утверждает Бэкон, сколь ни ясны были бы рассуждения о всежигающем действии огня «дух удовлетворится и успокоится» лишь тогда, когда это действие он наблюдает и тем более ощущает сам. Исходя из сказанного, Роджер Бэкон в «Большом сочинении» даёт обобщающую формулировку своего эмпиризма: «Опытное знание правит умозрительными отраслями знания». На опыте основывается всё естествознание, ибо людям «прирождён способ познания от ощущения к уму, так что, если нет ощущений, нет и знания (*scientia*)».

Тем не менее, эту свою эмпирически-сенсуалистическую установку Роджер Бэкон не смог ещё довести до разработки хорошо продуманного индуктивного метода; это сделает тремя с половиной столетиями позже его соотечественник и однофамилец Френсис Бэкон (не усвоивший, однако, методологического значения математики для естествознания).

Как и перед всеми его современниками, перед Роджером Бэконом встал вопрос об отношении естественного знания к тем «превосходным творениям», о которых учит Священное Писание, – к Богу, ангелам,

загробной жизни, как и к небесным телам. Эти объекты труднодоступны для человеческого знания: «...чем более они превосходны, тем менее нам известны». Роджер Бэкон признавал метафизику той областью человеческого знания, которая как раз и имеет дело с этими возвышенными объектами. Подобно Аверроэсу и в согласии со своим эмпиризмом автор «Большого сочинения» убежден, что в «метафизике не может быть иного доказательства, кроме как через следствие, так что духовные вещи познаются через телесные следствия и творец – через творение». Следовательно, о бестелесных предметах мы не можем знать иначе, как посредством созерцания телесных вещей и соответствующего доказательства. То есть и метафизику Роджер Бэкон стремится опереть на опыт, на данные чувственного восприятия.

Однако здесь же обнаруживается и то, что Роджер Бэкон понимает опыт ещё далеко не вполне в духе эмпиризма Нового времени; времени, когда эмпирическое знание выступит в качестве основания собственно научного знания. Бэкон оговаривается, что внешний опыт человеческих чувств недостаточен для познания духовных предметов. В этой области внешний опыт должен быть дополнен *внутренним опытом*, который он отождествляет с «благодатью веры и божественным вдохновением», т.е., по сути, – с мистической интуицией. Действительно, религиозное знание, поскольку оно относится к реальности, лежащей за горизонтом чувственной данности, не может обойтись без интуиции мирового целого, в данном случае без мистической интуиции.

Другое дело, что Бэкон, используя слово «опыт», когда говорит о чувственном познании и когда говорит о познании сверхчувственном, пытается, как можно догадаться, как бы контрабандой провести мысль, что сверхчувственное познание есть только разновидность чувственного познания, с чем, конечно же, мы согласиться не можем. Но для Бэкона, как эмпирика и сенсуалиста, указанная попытка важна – это ещё один приём в борьбе за достижение независимости специального знания от богословия.

Надо ещё отметить, что «внутренний опыт», по Бэкону, существовал первоначально в виде некоего «праопыта», внушенного Богом религиозным пророкам, среди которых он числит вообще разных персонажей Библии. И вот оказывается, что математика является не только опытной дисциплиной в смысле чувственного опыта, но и «врождённым знанием» в смысле «внутреннего опыта». В этой связи Бэкон утверждает: «Математика была открыта первой из всех частей философии, ибо от начала рода человеческого она была открыта первой, еще до потопа и после него – сыновьям Адама и Ноя с его сыновьями». Здесь чувствуется всё та же попытка легализовать независимость специального знания за счёт показной лояльности к богословию, но вместе с тем и как-то примирить господствующую у Бэкона эмпиристскую установку в гносеологии, основанную на номинализме, с рационализмом, основанном на реализме. Эта попытка проводится и путём опоры на платоновскую трактовку математических знаний как врождённых,

а математики как философской дисциплины. Но у Платона математика входит в философию только той частью, которой она выступает в качестве арифметики целых чисел, приравняваемых Платоном в их онтологическом статусе к идеям. Бэкон же, так сказать, чохом зачисляет всю математику в разряд философии, фактически сводя философию к математике. Это притом, что с другой стороны, философию, поскольку она является в единстве с богословием средством схоластического теоретизирования, Бэкон склонен сводить к богословию.

Так, нельзя не заметить, что, третируя, как мы упоминали выше, логику как диалектику, Бэкон вместе с богословским теоретизированием в рамках схоластики, замечая или не замечая этого, по существу, специальное знание, как будто бы имеющее своим орудием исключительно математику, но ни в коем случае не логику, противопоставляет и философии. Тем самым Роджер Бэкон не только ведёт борьбу за независимость преднаучного знания от богословия, но и намечает решение задачи достижения специальным знанием самостоятельности по отношению к философии тоже. И притом намечается решение этой последней задачи в той форме, которая в Новое время будет характерна для позитивизма, считающего, что истинным знанием, единственно достойным существования, является специальное знание, т.е. в Новое время – наука. Как бы предвосхищая позитивизм, признававший философию только при условии, что она, наконец, станет наукой, Роджер Бэкон, сам, видимо, не осознавая этого в полной мере, тоже готов признать философию только при условии, что философия будет только другим названием для специального знания, в первую очередь, – для математики. В этом у Роджера Бэкона сказались те издержки борьбы за самостоятельность специального знания по отношению к философии, которые у позитивистов приведут к попытке установления господства науки над философией.

Иоанн Дунс Скот (1270 – 1308). Иоанн Дунс Скот уже в 23 года становится профессором богословия в Оксфорде, позже в Париже. Он снискал славу глубокого и тонко мыслящего схоласта. Его называли, в том числе – в официально-церковных кругах «тончайший доктор» (*doctor subtilis*). Главным его трудом являются комментарии к «Книгам сентенций Петра Ломбардского». Пётр Ломбардский (ок. 1100 – 1160), итальянский схоласт, епископ, в своих «Книгах сентенций» суммировал изречения наиболее известных схоластов. Так что комментарии Дунса Скота были выражением отношения, можно сказать, к схоластике в целом и определение своей позиции внутри схоластики. В Оксфорде он написал также «Комментарии к Аристотелю», в частности к его логике, метафизике и психологии.

Дунс Скот был критическим мыслителем. С критическими замечаниями он выступал, прежде всего, против учителя Фомы Аквинского Альберта Больштедта (Альберта Великого) и против самого Фомы. Его отличало глубокое знание наследия Аристотеля. Однако чем больше он погружался в мир идей Аристотеля, тем больше осознавал пропасть между пониманием мира и природы этого «языческого» философа и принципиальными положениями христианской веры. Это вело Дунса Скота к выводу, что *полная гармония между богословием и философией*, по крайней мере – аристотелевской философией, которую стремился восстановить Фома Аквинский, *невозможна*. Он не считал богословие и

философию противоположными только в том случае, если богословие использовалось в практически-религиозных целях. Он не стремился заменить христианскую веру, обоснованную богословием, некоей нехристианской философией, однако своей позицией готовил *предпосылки для разделения* этих двух областей теоретизирования, которое осуществилось позже.

Дунс Скот был представителем метафизического (онтологического) *индивидуализма* – так парадоксально проявилась его склонность к номинализму. В этом отношении его позиция сходна даже с росцелиновским крайним номинализмом, являющимся, как мы помним, неприемлемым для ортодоксальной схоластики. Как и у Росцелина эта позиция у Скота опирается на соответствующую тенденцию теории познания Аристотеля. Но здесь есть тонкость. Индивидуальность, по Дунсу Скоту, не является чем-то второстепенным, наоборот, она является существенной чертой, стороной бытия. Эта позиция выражена у него аристотелевско-схоластическим языком. Родовая форма не может быть единой, в каждой вещи существует индивидуальная форма, или в каждой вещи кроме соответствующего «что» (*quiddities*) существует единичное и частное «это», «здесь и сейчас» (*haecceitas*). Дунс Скот воспринимает вроде бы понятийный реализм Аристотеля, но преодолевает его тем, что в отличие от Фомы Аквинского более высоко оценивает значение индивидуального плана бытия. Дунс Скот ясно указывает, что индивидуальное является совершенной и истинной целью природы, последней реальностью (*ultima realitas*). Этим самым он не только сближается с номинализмом, но и одновременно предвосхищает индивидуализм эпохи Возрождения с его упором на человеческую исключительность, индивидуальность.

Исходным пунктом схоластики Фомы Аквинского было христианское учение о боге, мире и человеке. В философии он видел средство поддержания этого учения и его доказательства. Скот не опровергает то, что хотели доказать Фома Аквинский и его последователи (ибо он с ними согласен в основных принципах веры), но он критикует их способ рассуждений и метод доказательств. Можно сказать, что Дунс Скот в отличие от сторонников позиции Фомы Аквинского и большинства других схоластов видит основную задачу философии не в размышлениях о мире. По его мнению, её предметом должно быть исследование воззрений других мыслителей, исследование способов рефлексии о мире. Таким образом, он относится к философам, предметом исследований которых были, прежде всего, формы, методы и возможности мышления сами по себе.

Тем, что Скот перенес внимание от содержания схоластического учения к философскому методу, он подготавливает, как и Гроссетест, и Роджер Бэкон, и следующие в этом русле другие схоласты, решающий поворот в оценке отношения философии к богословию, изменение *в видении* мира.

Уильям Оккам (ок. 1300-1347). Уильям Оккам родился недалеко от Лондона, учился и преподавал в Оксфордском университете и, несомненно, испытал значительное воздействие эмпирической философской школы, связанной с именами Гроссетеста и Роджера Бэкона, как и Дунса Скота, но пошел значительно дальше последнего. Оккам вступил во францисканский орден и примкнул к его радикально-неортодоксальному крылу – крылу так называемых *спиритуалов*. Смелая философская позиция и критика авторитетов (в том числе – Дунса Скота) привела Уильяма Оккама к суду папского престола в Авиньоне, где ему пришлось не один год отсидеть в тюрьме. Именно в это время спиритуалы, возмущенные обогащением и коррупцией в церкви, а также ростовщическими операциями её главы Иоанна XXII, стали энергично подчёркивать идеал бедности церкви, имея в виду эпоху апостолов, вступили в конфликт с папой, обвинили его в ереси и обратились с обвинениями против него к Вселенскому собору. Но на соборе они потерпели поражение. После этого события генерал ордена Михаил Чезена, с которым подружился Оккам, бежал вместе с Оккамом к императору Священной Римской империи Людвигу. Широко известно предание, будто при встрече с императором Оккам сказал ему: «Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером». Действительно, в дальнейшем, поселившись во францисканском монастыре около Мюнхена, Оккам написал ряд политических трактатов и памфлетов, в которых выразил сомнение в непогрешимости папства, которому противопоставил в качестве высшего вероисповедного авторитета авторитет общины самих верующих. Больше того, Оккам высказал убеждение в том, что институт папства не вечен и однажды будет отменён. Но для истории средневековой схоластической философии значительно больший интерес представляют, конечно, собственно философские произведения этого мыслителя. Наиболее значительные из них – «Распорядок», «Избранное», «Свод всей логики».

Выше мы видели, что уже Дунс Скот отчётливо различал философию и богословие. Оккам вопрос об отношениях философии и богословия решал ещё более радикально. Он, не отрицая необходимости богословия, в то же время не видел никакой возможности для философии, которую он понимал как «естественное знание», доказывать догматы вероисповедания. Это относится, в первую очередь, к главному из них – догмату о существовании Бога. Бог представляет собой актуальную бесконечность, в то время как, изучая явления природы и переходя от одного из них к другому, мы, утверждает Оккам, встречаемся лишь с бесконечностью потенциальной. Следовательно, само понятие Бога в качестве актуальной бесконечности есть понятие иррациональное, поэтому оно никак не может быть обосновано средствами естественного знания.

Утверждая вслед за Августином Блаженным иррациональность, волюнтаризм божественной природы, Оккам, можно сказать, не оставил в божественном уме места для идей как бестелесных сущностей и как прообразов телесно сущего. Это было подрывом основоположений схоластического реализма. Ведь если общего нет в божественном уме, нет его и в вещах, которые всегда существуют, как он полагает, только в качестве отдельных, единичных вещей. Общее, согласно Оккаму, присуще лишь человеческому уму, а божественному известно лишь постольку, поскольку оно имеется в уме человеческом. Позиция Оккама в вопросе о соотношении религиозной веры и естественного человеческого разума представляет собой, может быть, самую радикальную трактовку теории двойственной истины, поскольку он особенно настойчиво утверждает различие не только методов, но и предметов богословия и философии. Это однако не значит, что Оккам будто бы выступает противником христианско-католического богословия. Он был человеком верующим и даже благонамеренным богословом. Философия, по Оккаму, нейтральна в отношении богословия, но вера тем сильнее, чем очевиднее недоказуемость её догматов средствами «естественного разума». И тем самым он отстаивал

независимость философии от богословия.

Номинализм Оккама, как и многих других схоластов, особенно – его современников, был тесно связан с тенденцией подведения под естествознание эмпирического основания. Волюнтаристское истолкование божественной деятельности, с одной стороны, и истолкование мира как совокупности единичных предметов – с другой, предельно ослабляли связи между сферой божественного и миром природного бытия. Такое видение открывало большие горизонты перед человеческим умом в области естествознания. Но эти горизонты были не онтологическими, а гносеологическими. Номинализму эпохи Оккама были совершенно чужды широкие онтологические построения. Вместе с ними отходили на задний план платонизирующая и аристотелизирующая традиции в физике. Их место занимали эмпирические, более злободневные интересы (и не только в плане естествознания, но и в социальном плане). Умозрительно-онтологическая картина мира сменялась аналитическо-гносеологической её интерпретацией. Отсюда бóльшая, чем в прежнее время, чёткость номиналистического решения Уильямом Оккамом проблемы универсалий. Универсалии, как предполагается Оккамом, невозможны в качестве бытийствующих за пределами человеческого сознания как, так сказать, в «чистом» виде, так и в качестве наличествующих в единичных вещах.

Схоластическое теоретизирование ко времени Оккама было уже перегружено вербальными псевдообобщениями, становившимися тормозом развития опытного знания. Целям разрушения такого тормоза служила знаменитый оккамовский познавательный принцип – «*бритва Оккама*». Чаще всего этот принцип формулировался словами: «Без необходимости не следует утверждать многое». Реже фигурирует другая формулировка: «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего». В последующем оккамистами была выработана ещё более краткая формулировка: «Сущностей не следует умножать без необходимости». Благодаря этому принципу устранялись излишне тонкие формальности схоластики, в частности, схоластическое различие сущности и существования, на котором строилась онтология Фомы Аквинского, официально признаваемая нормативной для схоластики. Принцип «бритвы Оккама» переводил проблему истинности из плана онтологии в план гносеологии. Вместо универсалий как средства познания, позволяющего субъекту познания возвышаться до высших божественных и метафизических сущностей, предполагаемых реальными в рамках позиции Фомы Аквинского, Оккам выдвинул представление об интенции как непосредственном устремлении человеческой души на предмет познания.

В этом контексте Оккам развивает гносеологическое учение о существовании двух разновидностей знания. Первое из них он называет *знанием интуитивным* (*notitio intuitiva*). Интуитивное, по Оккаму, означает наглядное и включает в себя как ощущение, так и его внутреннее переживание. И «с него и начинается основанное на опыте знание» (*notitia*

experimentalis). Таким образом, интуитивное знание в его трактовке Оккамом увязывается с чувственным восприятием. Думается, что столь несообразное толкование интуиции, являющейся, прежде всего, основополагающей способностью философского познания, представляет собой у Оккама, подобно тому, как это было отмечено нами в случае гносеологии Роджера Бэкона, проявление тенденции растворить философию в опытном познании, свести философию к специальному познанию окружающего мира.

Та же тенденция проявляется и во второй, выделяемой Оккамом, разновидности знания. Эту вторую разновидность знания он именуется *абстрагированным знанием* (*notitia abstractiva*). С одной стороны, это общее знание можно непосредственно постичь в душе, и тогда он его также квалифицирует как интуитивное знание. Но первый и основной смысл «абстрагированного знания» определяется, по Оккаму, тем, что оно относится к множеству единичных вещей, и здесь наиболее очевидна концептуалистическая, в смысле Абельяра, т.е. в смысле умеренного реализма, трактовка Оккамом этого «абстрагированного знания». В отличие от интуитивного знания как такового абстрагированное знание, указывает Оккам, может отвлекаться от существования или не существования вещей. Оккамовскую теорию такого рода общих понятий принято именовать *терминизмом*. Термин, или иначе – знак, это простейший элемент всякого знания, всегда выраженного словом. Само по себе слово-термин-знак единично, но оно становится общим (в уме) в связи с тем или иным значением, которое ему придаётся. Одни из терминов естественны и могут быть непосредственно отнесены к соответствующим вещам (дым – к огню, стон – к страданиям, смех – к радости). Другие же искусственны, условны – в тех случаях, когда словам придаётся то или иное значение, относимое не к одной, а ко многим вещам.

Две разновидности терминов объясняют и два рода познавательных дисциплин. Одни из них –реальные, трактующие о самом бытии. Другие –«чисто» рациональные, рассматривающие понятия с точки зрения их отношения не к вещам, а к другим понятиям. В сущности, это логика, имеющая дело с терминами самими по себе (знаками знаков). В ней термины как знаки из орудий знания становятся объектом его. Тем самым истинность как соответствие мыслей вещам в трактовке Оккамовской логики заменяется формальной правильностью в соотношении терминов-знаков.

Здесь начинается раздвоение в оккамовском номинализме. Как учение об объективности единичного, познаваемого интуитивным знанием и своим острием направленного против реализма большинства схоластических догматиков, оно было натуралистическим. Но как учение о субъективности знаковых систем, утверждающее, что непосредственный предмет знания составляют слова и предложения, а познавательные дисциплины различаются лишь в зависимости от специфического характера слов и предложений, оно заключало в себе зародыш противопоставления

метода и предмета познания, методологически и предметно-содержательно ориентированных специальных познавательных дисциплин, будущих наук.

Но при этом Оккамский номинализм и эмпиризм, по сути, гипертрофировал значение эмпирического базиса специального теоретизирования в ущерб собственно рациональному, дедуктивному уровню теории, сводя этот уровень к значению только методологии, только средства и инструмента познания единичных чувственно воспринимаемых вещей, в то время как собственно теоретический уровень в будущей науке является, прежде всего, отображением законов связей и отношений вещей. На том пути развития специального знания, который предлагался Оккамом, это знание всё ещё было бы не способно открывать фундаментальные законы природы.

Тем не менее, с исторической точки зрения важным для подготовки предпосылок возникновения науки является то, что оккамизм выступил практически против всех основных схоластических направлений своего времени, поскольку они прямо или косвенно восходили к платонизму или аристотелизму. Хотя форма изложения новых идей, особенности доказательства и аргументации оставались у самого Оккама, надо это признать, всё ещё схоластическими, нередко – весьма искусственными.

Следует сказать, что Оккам актуализировал также негативное отношение к метафизической физике Аристотеля, имея в виду необходимость её всеобъемлющего преобразования, продолжив дело, начатое ранее, на грани поздней античности и Средневековья Иоанном Филопоном. Аристотелевская космология и физика, как мы помним, включала представление о конечности космоса в пространстве и его бесконечности во времени. Иоанн Филопон, исходя из христианского вероучения о сотворённости мира, оспорил аристотелевское положение о бесконечности космоса во времени, подготовив тем самым предпосылки идеи о необратимо текущем и направленном из прошлого в будущее мировом времени. Но Иоанн Филопон в соответствии с ортодоксальным христианством вопрос о мировом времени решал только в абсолютно противоположном Аристотелю смысле: мировое время не бесконечно, а конечно. Оккам же, принимая мысль о линейно направленном мировом времени, намечал решение вопроса о мировом времени и пространстве, позволявшее преодолеть и пространственно-временные представления аристотелевской метафизической физики и отмеченный пункт филопоновского креационизма. Оккам, в общем, намечал более перспективное с точки зрения будущей науки видение проблемы пространства и времени – а именно, представление о бесконечности как пространства, так и времени, но времени линейно направленном из прошлого в будущее. Это следовало из того, что, размышляя о всемогуществе Бога, Оккам раскрывал его с помощью идеи актуальной бесконечности божественной природы. И тем самым предполагал, что если сотворённый Богом мир и не может быть бесконечным в смысле актуальной

бесконечности божественной природы, то, по крайней мере, потенциально бесконечным бытие мира мыслить следует. Оккам в рамках номинализма, восстанавливал идею бесконечности мира в пространстве и времени, а вместе с этой идеей приходил и к идее однородности Вселенной, подрывавшей столь основоположную идею и Аристотеля и Средневековья об иерархическом строении мира в виде небесного и земного миров. Этот теоретический образ пространства и времени, отстаивавшийся Оккамом, получил в Новое время фундаментальное физическое обоснование.

Отказался Оккам и от аристотелевского учения о движении, согласно которому движение определяется, с одной стороны, «естественным» местом того или иного тела в зависимости от составляющих его элементов (земли, воды, воздуха, огня), а с другой, тем или иным внешним «насильственным» воздействием, которое прилагается для того, чтобы отдалить данное тело от его естественного местопребывания. С позиции оккамовского номинализма эти физические представления представляются искусственными и страдают излишней сложностью. Движение, утверждает Оккам, неотделимо от движущегося тела, оно не нуждается ни в каких особых субстанциях как внутри тела, так и за его пределами. Для осуществления движения необходимо только пустое пространство. Здесь позиция Оккама совпадает с филопоновской, в которой подытоживается точка зрения, общая для большинства школ эллинистически-римской эпохи. Мы уже не раз отмечали, что такое понимание пространства будет положено в основания физики Нового времени.

Влияние творчества Оккама было значительным и получило резонанс не только в Оксфордском университете. В конце концов, даже в Парижском университете, являвшемся оплотом ортодоксального схоластического теоретизирования, но где, правда, уже и до выступления Оккама, номинализм получил всё-таки некоторое распространение, под влиянием именно творчества Оккама позиции номинализма укрепились особенно заметно. Здесь в результате тоже возникло сильное философское движение, поставившее в центр внимания вопросы развития естествознания. Это движение в Парижском университете было представлено рядом значительных мыслителей. Среди них выделяются *Жан Буридан* (ок. 1300 – после 1358) и *Николай Орем* (ок. 1320 – 1382).

Жан Буридан – профессор и дважды ректор Парижского университета. Показательно, что среди его произведений вовсе не известны богословские труды (впрочем, он и преподавал на факультете искусств). Но в числе его сочинений, в частности, имеется «Руководство по логике», в котором, в основном, повторяются идеи Оккама. Значительно больший интерес для истории развития преднаучного знания представляют комментарии («вопросы») Буридана к физическим и космологическим произведениям Аристотеля. И здесь, как и у Оккама, нельзя не заметить установку, идущую ещё от Филопона, – установку на коренной пересмотр оснований физики Аристотеля. Но у Буридана интерес явно смещается от рассмотрения проблем

гносеологии и методологии и общих проблем метафизической физики к положительному решению конкретных проблем механики, чего не было всё-таки у Оккама. Буридан в большей степени специалист-механик, чем философ и методолог. Существенно то, что он продолжает вслед за Иоанном Филопоном альтернативное аристотелевскому решение, в частности, задачи «насильственного» движения, когда к приводимому в движение телу приложена мгновенная сила. Он решает эту задачу более основательно, чем Иоанн Филопон. Филопоновская идея «движущей силы», т.е. силы, мгновенно приложенной к телу, по-латински названной импетус (*impetus*), Буриданом была не только более детально разработана в качестве физического концепта, но им были выявлены также более точные, математически выраженные зависимости этой силы от некоторых других параметров движения. Согласно понятию импетуса, как оно было разработано Буриданом в противовес аристотелевскому представлению о некоей силе воздушной среды постоянно подталкивающей сзади движущееся тело, импетус есть импульс, мгновенно сообщённый телу, пропорциональный скорости движения тела, зависимый от количества содержащейся в теле материи и растрачиваемый в результате преодоления сопротивления среды, в которой движется тело. Буридановская трактовка импетуса ближе, чем филопоновская, подводила к будущему открытию закона инерции.

Принципиальное значение динамических закономерностей, угаданных Буриданом и предвосхищавших открытия эпохи Галилея и Ньютона, возматало в связи с тем, что парижский номиналист в своих комментариях к произведению Аристотеля «О небе» распространял их не только на земные тела, но и на небесные. Тем самым конкретизировалась идея Оккама относительно физической однородности Вселенной. В той же

связи Буридан преодолевал аристотелевское телеологическое представление о приведении небесных тел в движение их стремлением к уподоблению с совершенным неподвижным перводвигателем. Соответственно, Жан Буридан, кажется, вообще впервые за всю историю средневековой космологии как на Востоке, так и на Западе пришел к заключению о том, что движение небесных светил не зависит даже и от особо тонких божественных духовных сил, а определяется теми же законами, что и движение земных тел. Это позволило ему принять гипотезу о суточном вращении Земли. Движение небесным телам первоначально сообщается Богом, но, однажды получив его, законы этого движения остаются неизменными. Это утверждение Буридана предвосхищало деистические построения Нового времени, которые, опираясь на успехи земной и небесной механики, минимизировали роль Бога в механике мира.

С пропагандой идей Буридана выступал его ученик Альберт Саксонский (ум. 1390), одно время ректор Парижского университета (а затем основанного тогда университета в Вене), а также Марсилиус из Ингена в

Германии (ум. 1396), с большим успехом преподававший на факультете искусств (был также ректором основанного тогда Гейдельбергского университета).

Но самой значительной фигурой среди последователей Жана Буридана был Николай Орем, ученый, философ и богослов, учившийся и преподававший в Париже, служивший затем архиепископом Лизье (Нормандия). Историко-философское значение творчества Орема усиливается в связи с тем, что он писал не только на латинском языке, но ряд сочинений Аристотеля перевёл на французский язык и прокомментировал тоже на французском.

Переосмысливая философию и в особенности физику Аристотеля примерно в том же духе, что и Буридан, Орем в своем толковании механики и астрономии кое в чём пошел дальше него. Так, Николаю Орему принадлежит попытка сформулировать закон падения тел, согласно которому пространство, пройденное равномерно падающим телом, пропорционально времени его падения. При этом, предвосхищая Галилея, Николай Орем учитывал как сопротивление воздуха, так и возрастание первоначального порыва. Более определённо по сравнению с Буриданом он высказывался также за суточное вращение Земли.

Воззрения Орема во многом представляли собой дальнейшее, вслед за Буриданом, переосмысление аристотелизма в духе будущего деизма и механицизма. Аристотелевский Бог, находящийся в качестве перводвигателя за пределами конечного космоса, отождествлялся Николаем Оремом с безграничной и неподвижной пустотой. Вместе с тем, не отрицая творения мира Богом, он склонялся к тому мнению, что Вселенная с тех пор развивается сама собой в соответствии с сообщёнными ей законами, и уподоблял её заведённому часовому механизму.

Замечательно, что, занимаясь переосмыслением аристотелевской физики и избрав при этом в качестве центральной задачи рассмотрение существа механического движения, Николай Орем пришёл к пониманию того, что для решения этой задачи требуется разработка более совершенного математического аппарата как инструмента решения проблем физики, т.е. в данном случае, конкретно – механики. Занявшись же разработкой математического аппарата, он внёс существенный вклад в становление аналитической геометрии – создал прообраз будущей декартовой системы прямоугольных координат.

Отметим, наконец, что Николай Орем считается также крупнейшим экономистом своего века. Он не только комментировал экономические воззрения Аристотеля, но и написал (на латинском и французском языках) собственный трактат о происхождении и сущности денег.

7.4. Итог: религиозно-философская мысль Средних веков в её значении для эволюции преднауки

Подведём итог рассмотрению нашей темы. Упадок рабовладельческой римской имперской античности сопровождался официальным признанием христианства в качестве государственной идеологии и становлением христианства в качестве богословской теории в форме *патристики*, подчинявшей себе философию вместе с преднаучными знаниями, в то время в целом еще сохранявшими с философией генетически-органические связи. Оформившаяся в поздней античности государственно-идеологическая функция христианской церкви, предполагавшая господствующую роль богословия по отношению к философии и преднауке, оказалась затем адекватной идеологической санкцией средневековой государственности и феодального сословно-иерархического общества.

Западно-римская патристика, в отличие от восточно-римской, византийской, более отчетливо осознавала и структурировала собственно религиозный и собственно философский аспекты, аспекты веры и разума в составе богословских учений. Одной из основных тем богословия на Западе была тема приемлемого с церковной точки зрения соотношения богословия и философии как «госпожи» и «служанки». Этим объясняется то, что преимущественно именно западноевропейское Средневековье подготовило предпосылки высвобождения и самостоятельного развития философии, а вместе с ней и преднауки, в Новое время.

Это обуславливалось тем, что хотя в Западно-Римской части империи упадок протекал в более катастрофической форме, с чем был связан и более сильный разрыв с античной культурой, в том числе – с философией и преднаукой, но отчасти благодаря именно этому же, а, главным образом, благодаря тому, что почвенные и природно-климатические условия Запада оказались более соответствующими возможностям развития феодальной экономики на основе технического прогресса. Технический прогресс был обеспечен во многом путём заимствования и развития технических инноваций от арабов и через арабов из других цивилизаций. Связанный с этим рост эффективности сельскохозяйственного производства дал толчок развитию ремесленного производства и торговли, процессу урбанизации. Всё это вместе вызывало потребность в восстановлении культурной преемственности с античностью и в обновлении культуры в духе её рационализации, что было невозможно без усвоения античной философской традиции – прежде всего, неоплатонизма, а затем и аристотелизма, а также достижений преднаучной мысли. Данную потребность западноевропейское общество опять-таки решило во многом благодаря посредствующей роли арабской культуры этого времени.

Реализация потребности западноевропейского общества в рационализации культуры вылилась в новую форму богословского теоретизирования – в схоластику. С этим же было сопряжено и стремление философии и преднаучного знания хотя бы к относительно самостоятельному от богословия развитию. Но, со своей стороны, и богословие в силу его идеологической функции не могло не бороться за

сохранение положения философии как «служанки богословия».

В схоластической богословско-философской мысли периода высокого средневековья противоречие между богословием и философией и преднаучным знанием преломилось в «споре об универсалиях». Номинализм и умеренный номинализм создавали основания для развития внутри схоластики преднаучного, основанного на эмпиризме, знания. Из спора об универсалиях возникла теория «двойственной истины», предполагавшая, что философия и в целом рациональное знание имеют, так же, как и богословие, право на обладание собственной истиной. Умеренный реализм, особенно в варианте, разработанном Аверроэсом и распространяемом Сигером Брабантским, оформился в теорию «двойственной истины», которая ставила философию даже выше богословия в смысле значения для познания истины о мире. В период позднего Средневековья богословие, в противовес аверроизму, усилиями, в первую очередь, Фомы Аквинского, попыталось найти соответствующую потребностям и технического, и социально-экономического прогресса, с одной стороны, и сохранения феодального строя, с другой стороны, форму компромисса между богословием и философией. Учение Фомы Аквинского, поддержанное церковью, оставляло философию в положении «служанки богословия» ценой предоставления философии большей, чем прежде, меры самостоятельности. Учение Фомы Аквинского давало богословию возможность контролировать философию и преднауку в своих интересах *на почве самого рационализма*. Официальной нормой схоластического теоретизирования стало признание в качестве приемлемых специфически *философских и специально-исследовательских методов познания* при предрешаемых результатах познания, которые не должны были выходить за пределы *религиозной картины мира*. Церкви удалось на протяжении позднего Средневековья успешно осуществлять эту норму схоластического теоретизирования. Но успех был не безоговорочным.

Действительно, в этот период основным направлением в схоластическом теоретизировании, в котором происходили заметные продвижения, было гносеолого-методологическое направление. Такие мыслители-схоласты как Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон, Дунс Скот, Уильям Оккам, Жан Буридан, Николай Орем и, конечно, некоторые другие, не названные нами мыслители, опираясь на позицию номинализма и следовавшую из него эмпиристскую гносеологическую ориентацию, каждый по-своему, внесли вклад в разработку методологии опытного, даже опытно-экспериментального познания, в методологию построения контуров теоретического естествознания, основанного на эмпирическом базисе и индуктивных обобщениях эмпирии и предполагающего необходимость дедуктивно-математических гипотез и выводов. Роджер Бэкон кроме того ясно сформулировал мысль о *практическом* предназначении естествознания и познания вообще. В этом направлении мыслители и исследователи позднего Средневековья продвинулись, пожалуй, даже дальше того, что уже было в этом плане сделано в Античности, в большей степени, чем

Античность, приблизились к созданию образа теории, соответствующего признакам научности. Несмотря на то, что в содержательном плане в Средние века так и не было создано теорий, которые можно было бы оценить столь же высоко, как некоторые античные теории в области специального знания.

В гносеолого-методологическом плане в творчестве мыслителей и исследователей позднего Средневековья отчётливо обозначилась коллизия между преднаучной мыслью и богословием и даже, во многом, – между преднаучной мыслью и в целом богословско-философским теоретизированием. Причем в размежевании специального опытно-экспериментального знания с богословско-философским теоретизированием намечается линия (Р. Бэкон, У. Оккам), которая в Новое время выступит как кредо позитивизма, считающего истинным и единственно достойным существования только специальное знание, т.е. в Новое время – науки. В этом сказались те издержки борьбы за самостоятельность специального знания, которые в Новое время у позитивистов приведут к попытке установления теперь уже своего рода господства науки над философией. Как бы то ни было, и в этом отношении Средние века предвосхищали Новое время.

Известное предубеждение мыслителей-схоластов, развивавших методологию опытного естествознания, против философии проистекало в значительной степени ещё и из критического их отношения к метафизической физике Аристотеля, которая ортодоксальной схоластикой, напротив, была принята почти за образцовую (исключая, конечно, его учение о вечности космоса, противоречащего креацианистскому учению церкви). Позднесредневековая схоластика, ориентированная на опытное познание, сконцентрировав то критическое отношение к физике Аристотеля, которое намечалось ещё в предшествующие периоды Средних веков, по сути, восстановила позднеантичную неоплатонистскую стратегию её тотального пересмотра. Дополнительно к тому, что было сделано для ревизии физики Аристотеля в эллинистически-римский период Античности, позднесредневековая схоластика аргументировала ещё некоторые моменты, являвшиеся положительными предпосылками физики Нового времени: идеи бесконечности мира в пространстве и времени, пустоты и изотропности (однородности) пространства, необратимой направленности времени. Позитивная разработка подобных вопросов как предпосылок новой физики, особенно в части такого её раздела как механика, вместе с неприятием метафизических оснований аристотелевской физики повлекло и отступление от ортодоксального богословского мировоззрения: *креационизм стал уступать место деизму*. В этом плане Средневековье также предвосхищало Новое время, когда деизм стал типичной мировоззренческой позицией учёных.

Позднее Средневековье продвинулось в физике дальше Античности в конкретной разработке такой проблемы механики, как проблема импульса

(Жан Буридан), понятие которого подготавливало новоевропейскую научную идею инерции, имеющую основополагающее значение для научной механики в целом. То же самое справедливо для разработки в позднее Средневековье проблемы скорости движения. Замечательно, что Николай Орем, внёсший особенно важный вклад в разработку проблемы скорости, стремясь к успешному её решению, пришел к мысли о необходимости совершенствования для этого математического аппарата. Результатом чего стал его вклад в становление аналитической алгебры. Важной предпосылкой для возникновения в будущем науки явилось также распространение Буриданом, Оремом и другими физиками позднего Средневековья механических представлений на область «небесной механики», т.е. астрономии.

Всё же все отмеченные и некоторые другие продвижения в области физики не привели в Средние века к созданию цельных теорий, обладающих признаками научности, как это имело место в Античности. Тем более, не было создано теорий, столь фундаментальных, как обладающие почти всей совокупностью признаков научности теории Архимеда. Что касается астрономии, то в Средние века теория Птолемея считалась законченно-образцовой не только схоластами-ортодоксами, но и самыми передовыми мыслителями-исследователями. Хотя, конечно, наблюдательная астрономия накопила много новых данных.

В том, что так обстояло дело, как раз и сказались упомянутая официальная норма схоластического теоретизирования, дававшая свободу развитию методологии философского и специального познания, но ставившая ограничения для создания положительных теорий, не согласующихся с ортодоксально-богословской картиной мира. Однако когда возникнут социокультурные условия – в эпоху Возрождения и в начале Нового времени – для преодоления или, точнее, – даже только для ослабления идеологической роли религии, противоречие между состоянием методологии и положительного теоретического, философского и преднаучного знания, это противоречие станет внутренней движущей силой возникновения науки и приобретения ею должной меры самостоятельности по отношению к философии и, тем более, по отношению к богословию.

Тема 8. От эпохи Возрождения к Новому времени: философия и возникновение науки. Первый этап (15 в. – сер.16 в.)

- 8.1. Социокультурная характеристика периода в целом и этапов возникновения науки
- 8.2. Культура Возрождения – импульсы к научному творчеству
- 8.3. Натурфилософское учение Николая Кузанского
- 8.4. Гелиоцентрическое астрономическое учение Н. Коперника

8.1. Социокультурная характеристика периода в целом и этапов возникновения науки

Развитие производительных сил, выразившееся в повышении технической вооруженности и эффективности сельскохозяйственного и ремесленно-промышленного производства, росте городов, торгового оборота и достигшее к концу западноевропейского Средневековья довольно высокого уровня, показало несоответствие производительных сил системе производственно-экономических отношений феодализма. Это приводило к тому, что под покровом феодального строя начали спорадически утверждаться новые порядки в экономике, а вместе с тем происходили

изменения и в области специального опытного познания. С усовершенствованием технических приемов, улучшением средств передвижения и расширением рынков сбыта неуклонно возрастало производство товарной продукции. Города, где находились рынки товаров, долго играли в экономике феодализма вспомогательную, порой чуть ли не паразитическую в экономическом плане роль. В 14 – 15 вв. горожане-бюргеры, прежде всего – представители купеческого сословия, будущие буржуа, экономически уже настолько укрепились, что начали превращать эту экономику в такую, при которой оплата труда деньгами, а не принудительная личная повинность определяла форму производства. Самоутверждение буржуазии и развиваемой ею капиталистической системы экономики происходило в ходе идейно-мировоззренческих сдвигов, связанных с культивировавшимся в эпоху Возрождения антропоцентристским, гуманистическим и натуралистическим видением мира в противовес теоцентризму Средних веков. Сопровождала этот процесс ожесточенная политическая борьба буржуа, опиравшихся на ремесленно-промышленные городские массы и массы мятежной крестьянской бедноты, против феодалов. Немаловажной составной частью политической борьбы была борьба против институционального и идеологического доминирования церкви в общественно-политической жизни. Естественно, что этот процесс преобразования протекал постепенно и неровно; в Италии он начался еще в XIII веке, но даже в таких наиболее развитых странах, как Англия и Голландия, буржуазия установила свое господство лишь в середине XVII века. Затем понадобилось еще сто лет, чтобы этот класс смог установить свое господство над всей Европой.

По мере утверждения капитализма в качестве ведущего способа производства, политических изменений и идейно-мировоззренческих сдвигов, теоретически обосновывавшихся философией, развивалось и опытно-экспериментальное, математизированное естествознание. В целом все эти преобразования имели весьма сложный характер. Ясно, однако, что важным стимулом развития экспериментально-опытного познания впервые в этот период становится его практическое применение в технике, а прогресс в технике стимулировал развитие естествознания. Думается, что именно эта наметившаяся и неуклонно укреплявшаяся связь естествознания с техникой стала тем последним, и в этом смысле – решающим, фактором, благодаря которому естествознание стало научным естествознанием, а, значит, впервые возникла наука как особый, относительно самостоятельный, саморазвивающийся вид познавательной деятельности. Завершением процесса генезиса науки, имея в виду сказанное, следует признать приобретение наукой статуса социального института, поскольку это явилось общественным признанием практической значимости науки. (Напомним, что процесс институционализации науки был нами рассмотрен ранее и поэтому здесь нам нет нужды останавливаться на данном вопросе отдельно.)

15 – 17 вв. – *период возникновения науки* – в литературе часто называют периодом *научной революции*. Такую квалификацию данного периода нельзя признать вполне удачной. Дело в том, что выражение *научная революция* предполагает, что, будто бы, еще до этого периода, т.е. в Средние века, уже существовала наука, а в период перехода от эпохи Возрождения к Новому времени, произошло лишь качественное изменение прежде существовавшей науки. Очевидно, что выражение *научная революция* стали применять тогда, когда считалось само собой разумеющимся, что наука существовала и ранее обозначенного периода, а именно, как чаще всего считалось, – еще в Античности. Но мы отмечали, что к настоящему времени общепризнанно, что существование науки до 15 – 17 вв., как минимум, проблематично. Мы же в нашем курсе придерживаемся и проводим ту точку зрения, что наука как таковая впервые возникает именно при переходе от эпохи Возрождения к Новому времени. С этой точки зрения, правильно утверждать, что в течение 15 – 17 вв. имела место не *научная революция*, а *революция в естествознании* (притом, конкретнее говоря, – в физике, а еще конкретнее – прежде всего, в механике), *которая впервые и породила науку* в лице естествознания (с указанными выше уточнениями).

В периоде возникновения науки можно, в свою очередь, выделить три этапа (см.: Бернал Дж. Наука в истории общества. Пер. с англ. М., 1956. С. 206).

Первый этап, 15 в. – сер. 16 в., – это время торгового и промышленно-мануфактурного подъема городов Италии, доминирования в западноевропейской культуре культуры Ренессанса – итальянского Возрождения; время великих морских путешествий и Реформации в ряде европейских стран. В философии – натурфилософское учение Николая Кузанского. В естествознании – создание Коперником гелиоцентрического астрономического учения.

Второй этап, сер. 16 в. – сер. 17 в., – это время открытия Америки и Востока для европейской торговли и захвата колоний, создания британской колониальной империи под именем Содружества наций; время Реформации, повлекшей многолетние религиозные войны во Франции, Германии и других европейских странах; время Голландской буржуазной революции. В философии в первой половине фазы – натурфилософское учение Джордано Бруно и обоснование индуктивизма как главного метода экспериментально-опытного естествознания Френсисом Бэконом, в конце фазы – учение Декарта, в котором обосновывался дедуктивно-математический метод формирования научных гипотез и развития научных теорий, философское обоснование атомизма Гассенди. В естествознании – развитие физических оснований гелиоцентрической теории, открытие законов движения планет Кеплером; создание оснований физики и механики Галилеем, его астрономические открытия.

Третий этап, сер. 17 в. – конец 17 в., – это время развитого

мануфактурного производства, абсолютистских европейских монархий, в которых власть фактически принадлежала уже крупной буржуазии; время, когда в Англии произошла буржуазная революция и в рамках конституционно-монархического устройства государства была легитимирована власть буржуазии, начался быстрый торгово-промышленный рост на основе машинной техники. В естествознании – создание Ньютоном цельной научной системы механической физики, завершение в её рамках создания научной «небесной механики» – гелиоцентрического астрономического учения.

В настоящей и двух следующих лекциях мы рассмотрим процесс возникновения науки, имея в виду три выделенные этапа этого процесса.

8.2. Культура Возрождения – импульсы к научному творчеству

В эпоху Возрождения начинается процесс секуляризации, определивший во многом характер новоевропейской культуры. Начавшееся освобождение всех сфер социальной и культурной жизни от идеологического доминирования церкви существенно сказывается и на роли и значении отдельного индивида, который обретает все большую самостоятельность по мере того, как ослабляются сословно-корпоративные и религиозные связи, посредством которых он обретал свое место в общественной системе феодализма.

В эпоху Возрождения индивид всё чаще представляет не ту или иную структуру, к которой он принадлежит в силу факта рождения и установленных традицией и средневековым правом, а самого себя. Из этого вырастает новое самосознание и новая общественная позиция индивидуального человека: гордость и самоутверждение, сознание собственной силы и таланта отличает человека эпохи Возрождения. В противоположность сознанию средневекового человека, который считал себя всецело обязанным традиции даже в том случае, если он как художник или ученый создавал нечто новое, индивид эпохи Возрождения склонен считать все свои заслуги только своими собственными.

Именно эпоха Возрождения дала миру ряд выдающихся индивидуальностей, – людей, обладавших ярким темпераментом, всесторонней образованностью, выделяющихся среди остальных своей волей, целеустремленностью, неумной энергией. И дело, конечно, не в том, что по случайному стечению обстоятельств 15 и 16 века оказались столь богаты крупными дарованиями. Объясняется это особой установкой сознания «ренессансного человека», культивировавшейся этой эпохой. В Средние века было немало людей с энциклопедическими познаниями. Такие богословы и философы, как Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон, Фома Аквинский и др., были не менее одаренными и не менее образованными, чем *Леонардо да Винчи* или *Джордано Бруно*. Но у них не было установки превзойти других,

во что бы то ни стало, а у человека эпохи Возрождения была именно такая установка: превзойти других, отличиться от всех. Это была эпоха честолюбивых, ищущих славы людей. Например, очень хорошо видна эта установка в творчестве выдающегося художника *Бенвенуто Челлини*. Он не знал усталости в овладении всё новыми и новыми видами искусства; он был большим мастером в разных видах ювелирного мастерства, в резьбе печатей и медалей, чеканке монет; занимался фортификацией и зодчеством, артиллерийским искусством, играл на флейте и кларнете и т.д. Вот что сам Челлини пишет об этой своей многосторонности: «Все эти сказанные художества весьма и весьма различны друг от друга; так что если кто исполняет хорошо одно из них и хочет взяться за другие, то почти никому они не удаются так, как то, которое он исполняет хорошо; тогда как *я из всех моих сил старался одинаково орудовать во всех этих художествах*; и в своем месте я покажу, что я добился того, о чем и говорю».

Стремлению быть выдающимся мастером –художником, поэтом, философом, исследователем и т.д. –содействует общая атмосфера, окружающая одаренных людей почти религиозным поклонением; их почитают так, как в Античности –героев или в Средние века –святых. Такая обстановка, безусловно, способствовала развитию наук, искусств и ремёсел, но одновременно она порождала сильнейшее честолюбие и жажду славы, известности. Жажда стать известным была так сильна, что многие не останавливались ни перед какими средствами, чтобы прославиться. Как говорит знаменитый философ и политик эпохи итальянского Ренессанса Никколо Макиавелли, «многие, не имея возможности отличиться чем-нибудь похвальным, стремятся к той же цели постыдным путём».

Ценности и установки новой эпохи находят выражение и в философии. Хотя эпоха мыслит себя как Возрождение Античности, на самом деле она существенно отличается от Античности. Если Возрождение и есть возрождение, так сказать, «языческой» культуры Античности, то это – своего рода «новое язычество», которое не может не нести на себе многие черты средневекового христианства, т.е. черты той эпохи, из которой непосредственно выходит Возрождение. Чаще всего возвращение к античности понимается философами Возрождения как возвращение к природе. Эта мысль обычна для большинства натурфилософов XV и XVI вв. Но посмотрим на характер этого «возвращения». Вот что читаем мы в «Речи о достоинстве человека» *Пико делла Мирандолы*: сотворив человека и «поставив его в центре мира», Бог обратился к нему с такими словами: «Не да`м мы тебе, о Адам, ни определённого места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, *согласно твоей воле и твоему решению*. Образ прочих творений определён в пределах установленных нами законов. Ты же, *не стеснённый никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю*» (Выделено мной. – В. М.). Это –совсем не античное представление о человеке. В античности

человек был природным существом, в том смысле, что его границы были определены его природой, и от него зависело только то, последует ли он своей природе или же отклонится от нее. Иначе сказать, античный человек воспринимает себе как часть природы, с которой он должен соотносить свои стремления. Совсем иначе видят взаимоотношения человека с природой Мирандола. В его понимании этих отношений присутствует влияние христианского учения о человеке, которому Бог дал *свободную волю*. Но в духе эпохи Возрождения при этом звучат мысли о том, что человек сам должен решить свою судьбу, определять свой образ, своё место в мире, своё лицо. Человек – не просто природное существо, он *творец самого себя* и этим отличается от прочих природных существ. По отношению к ним он – господин, точно так же, как господин и над всей остальной природой. Здесь христианско-библейская идея выступает в преобразованном виде, потому что в средневековом христианстве человек является господином над природой лишь постольку, поскольку он сам – раб Божий. У Мирандолы же, выражающего дух Возрождения, человек сам становится едва ли не на место Бога: он сам – свой собственный творец, он – владыка природы.

В том, что человеку не придано определённости, подобно другим творениям – ангелам или животным, Мирандола усматривает исток бесконечных возможностей человека. «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, – продолжает Бог свою речь, обращённую к Адаму – ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, *свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтёшь*. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться *по велению своей души и в высшие божественные*. ...О высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет!» (Выделено мной. – В. М.).

Такой власти над всем существующим и над самим собой человек не ощущал ни в Античности, ни в Средние века. Только в эпоху Возрождения он осознал себя *творцом*, «свободным и славным мастером», только в эту эпоху он ощутил себя *ничем не ограниченным* – ни природой, перед которой преклонялась Античность, ни даже Богом христианской религии, сущность которого он готов воспринять и сам. Потому-то в эпоху Возрождения фигура *художника* обретает культурно выделенное значение: в ней ярко выражается самая заветная для эпохи идея человека – творца, претендующего стать божественным существом. Леонардо да Винчи сказал об этом так: «Если живописец пожелает увидеть прекрасные вещи, внушающие ему любовь, то *в его власти породить их*, а если он пожелает увидеть уродливые вещи, которые устрашают, или шутовские и смешные, или поистине жалкие, то и над ними он *властелин и Бог*... И действительно, все, что существует во вселенной как сущность, как явление или как воображаемое, он имеет сначала в душе, а затем в руках...» (подчёркнуто мной – В. М.). Понятно, что гордость, один из страшных христианских грехов, составляющий противоположность христианскому идеалу смирения, составляет в глазах

эпохи Возрождения положительное качество человека. Гордое обожествление творческого начала в человеке в эпоху Возрождения впервые основательно изменяет отношение к человеческой деятельности, в том числе к практической деятельности. Если в Античности человек, занятый практической деятельностью, заслуживает презрения, если в Средние века труд – это наказание, то в эпоху Возрождения всякая деятельность возвышает человека, составляет его достоинство. Тем самым эпоха Возрождения впервые преодолевает казавшееся ранее с очевидностью оправданным и не преодолемым разграничение. Разграничение между, с одной стороны, теоретическим, созерцательным познанием и отношением к миру, как имеющим будто бы исключительно высокий смысл, и, с другой стороны, практической, технической, ремесленной деятельностью, как якобы бы занятием низким, так сказать, «по определению».

Все эти новые ценностные установки явились культурным основанием для становления философии Нового времени, возникновения науки и установление между ними нового характера взаимоотношений.

Для философии рассматриваемого периода уже на первом его этапе характерно критическое отношение к метафизике и физике Аристотеля. В Средние века, особенно – в позднее Средневековье метафизическая физика Аристотеля уже была, как мы видели, предметом все более масштабной критики. Но в эпоху Возрождения это критическое отношение становится едва ли не всеобщим, в то время как в Средние века это было позицией всё-таки одной, склонной к борьбе с ортодоксальной схоластикой, линии богословско-философского теоретизирования. Кроме того, в Средние века критика аристотелевской натурфилософии не была неременной отправной точкой для развития положительных, альтернативных аристотелевским, тех или иных натурфилософских и физических представлений. Но если даже такого рода позитивное продвижение и имело место, то оно не было продвижением на большую содержательную глубину. В этом проявлялась, хотя бы и выраженная в отрицании, но, тем не менее, сохранявшаяся зависимость от Аристотеля, преграждавшая критикам путь положительного строительства новой натурфилософии и физики. В эпоху Возрождения критика Аристотеля перестала иметь прежнее, почти самодовлеющее, значение, центр тяжести был перенесен на положительное строительство новой натурфилософии и физики. В натурфилософии и физике эпохи Возрождения зависимость от античности выражалась в форме очень свободной рецепции платонизма и неоплатонизма, избавляемого от перипатетической его составляющей. Если говорить о натурфилософски ориентированных учениях, которые с точки зрения нашей темы представляют для нас первостепенный интерес, особенно значительным в рассматриваемое время стало учение Николая Кузанского.

8.3. Натурфилософское учение Николая Кузанского

Николай Кузанский (1401 – 1464). Николай Кузанский – немецкий кардинал, предшественник итальянской натурфилософии, чье учение складывается на рубеже между Средневековьем и Возрождением. Свою философию природы и космологию он не мыслил отдельно от религии и богословского теоретизирования. Как иерарх церкви, он подчинял свою деятельность нормам церковного служения, принятым еще при средневековых порядках, но его понимание мира и человека соответствовало устремлениям эпохи Возрождения. Николай Кузанский родился в местечке Куза близ Трира в семье крестьянина. Первоначальное образование он получил в протестантской школе религиозной общины «Братьев общей жизни» в Девентере в Нидерландах. Здесь он заинтересовался мистическими учениями, в частности учением Майстера Экхарта. Позже он учился в Гейдельбергском университете, где увлекся изучением оккамизма, усвоил математические и естественнонаучные знания. После Гейдельберга отправился в Италию. В Падуанском университете изучал право, познакомился с идеями гуманизма. Около 1438 г. защитил докторскую диссертацию по богословию. Главный труд Николая Кузанского называется «Ученое незнание» (по лат. – «De docta ignorantia»). Он написал также логико-философский трактат «О предпосылках», богословский трактат «О скрытом боге» и ряд других трудов.

Кроме пантеистической мистики Экхарта на творчество Николая Кузанского повлиял средневековый пантеизм шартрских платоников. Кузанский читал в оригинале Платона и Прокла, знал учение Аристотеля. И Платон, и античные платоники и Аристотель – философы, которые повлияли на творчество Николая Кузанского не меньше средневековых платоников и вообще – схоластов. Но он отвергал и физику Аристотеля, и схоластический аристотелизм.

Николаю Кузанскому в целом ближе платоновская и неоплатонистская, включающая пифагореизм, чем аристотелевская традиция.

Платонистская и неоплатонистская традиция сказалась в его учении о «тайнах числа», в его стремлении разъяснить важнейшие принципы философии и богословия с помощью математических аналогий. Чтобы пояснить, как соотносятся между собой бог, разум, душа и тело, – эти «четыре единства», как их называет Кузанский, он прибегает к аналогии с понятиями точки, линии, плоскости и объема. Как и у неоплатоников, у него важную роль играет понятие мировой души. Он отождествляет, как это было принято в возрожденческом платонизме, мировую душу с «природой». Поскольку, однако, христианское богословие отвергает «языческое» понятие души мира и рассматривает природу не как воплощение мировой души, а как творение Бога, то у Николая Кузанского мы видим характерный именно для возрожденческого неоплатонизма способ совмещения этих двух разных подходов. «Думаю, – пишет он, – что душой мира Платон называл то, что Аристотель – природой. Но я полагаю, что эта душа и природа есть не что иное, как Бог, который всё во всём создаёт и которого мы называем духом всего в совокупности». Здесь свою позицию Николай согласовывает с богословским учением, что не всегда, вообще-то, оказывается простым делом.

При всей приверженности неоплатонизму и, в то же время, при всём почтении к ортодоксальному богословию Николай Кузанский разрабатывает собственное учение, отличающееся и от известных учений неоплатонизма, так сказать, «языческого» (Плотин, Прокл), и от учений неоплатонизма христианизированного. Но при этом его собственное учение едва ли можно квалифицировать и как ортодоксально-христианское по сути. Всё это видно из трактовки Николаем Кузанским центрального для его учения, как и вообще для неоплатонизма, понятия *единого*. У Платона и неоплатоников *единое* характеризуется через противоположность иному, не единому. Николай же с самого начала заявляет, что «единому ничто не

противоположно». Из этого у него вполне логично вытекает вывод, что «единое есть всё». Это вывод пантеистический, который позже философски разовьёт Джордано Бруно.

В этом пункте как раз и начинается пересмотр Николаем Кузанским предпосылок и античного, и средневекового мышления. Из вывода, что единое не имеет противоположности, следует большой важности утверждение о том, что единое тождественно бесконечному или, как выражается Кузанский, – абсолютному максимуму, но абсолютный максимум, в свою очередь, совпадает с абсолютным минимумом. «Божество есть бесконечное единство», — говорит Николай Кузанский, отождествляя то, что Платон и неоплатоники противопоставляли как крайние противоположности: самотождественное (Бог, Единое) и иное (бесконечная, беспредельная материя). Кузанский же разъясняет, что бесконечное – это то, больше чего не может быть ни что; это максимум; единое же – это минимум. Но далее у него выходит, что максимум и минимум суть одно и то же. «Максимумом я называю, – говорит он, – то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие. Если такое единство универсальным и абсолютным образом возвышается над всякой относительностью и конкретной ограниченностью, то ему ничего и не противоположно по его абсолютной максимальности. Абсолютный максимум есть то единое, которое есть всё; в нем всё, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум».

Чтобы сделать более наглядным принцип совпадения противоположностей – максимума и минимума, Кузанский обращается к математике, указывая, что при увеличении радиуса круга до бесконечности окружность превращается в бесконечную прямую. У такого максимального круга диаметр становится тождественным окружности, более того, с окружностью совпадает не только диаметр, но и сам центр, а тем самым оказываются совпавшими точка (минимум) и бесконечная прямая (максимум). Аналогично обстоит дело с треугольником: если одна из его сторон бесконечна, то и другие две тоже будут бесконечными. Так он демонстрирует, что бесконечная линия есть и треугольник, и круг, и шар.

Совпадение противоположностей выступает важнейшим методологическим принципом философии Николая Кузанского. Место понятия единого у него занимает понятие актуальной бесконечности, которое есть результат совмещения противоположностей – единого и беспредельного. В самом деле, в актуально бесконечном беспредельное мыслится как завершённое, а не как непрерывное переступание предела, не как движение без конца или становление, которое в античности называли «иным», «нетождественным» (Платон, неоплатоники) или чистой потенцией, материей, лишенной формы (Аристотель). Кузанским беспредельное мыслится как актуально сущее. Беспредельное, называвшееся в античности материей и противопоставлявшееся форме, у

него отождествляется со своей противоположностью –формой форм, единым.

При этом переосмысливаются ключевые категории древнегреческой философии. У Платона и Аристотеля космос конечен, так как беспредельность материи охвачена душой и тем самым оформлена: согласно Аристотелю, форма есть граница, она кладет предел беспредельному, создавая, таким образом, и целое, каковым является аристотелевский космос. У Николая Кузанского же читаем обратное: «Хотя Бог бесконечен и соответственно мог сотворить мир бесконечным, но поскольку возможность по необходимости была определённой, а не вполне абсолютной, а её предрасположенность –не бесконечной, то сообразно такой возможности бытия мир не мог стать ни актуально бесконечным, ни большим, ни иным». Ограниченность мира, которую позднее Николай Кузанский назовет «привативной» бесконечностью, идёт не от формы, а от материи, в которой и Платон, и Аристотель, и неоплатоники находили, напротив, безграничность, отсутствие предела. Чтобы увидеть, насколько отличается способ мышления Николая Кузанского не только от аристотелевского, что достаточно очевидно, но и от платоновского тоже, достаточно указать на то, что оформленная материя, т.е. уже приобщённая к форме, с его точки зрения, неизмеримо ниже, чем материя абсолютная, представляющая собой голое ничто. Ибо оформленная материя, как думает Кузанский, так же как и воплотившаяся форма, –это нечто конечное, а ведь конечное теперь получило низший статус –с тех пор как предикат бесконечного стал основным атрибутом божественного. «...Максимальный и минимальный акт совпадает с максимальной и минимальной потенцией, оказываясь, собственно, абсолютным максимумом...». Отождествление «абсолютного верха» («наивысшего») и «абсолютного низа» («наинизшего») –принцип, который, начиная с Николая Кузанского, входит в философию и даёт начало не только обновлению философии, но и создаёт важную философскую предпосылку для трансформации преднауки в науку. Это отождествление «наивысшего» и «наинизшего», методически оформившееся в диалектике «совпадения противоположностей», мы находим затем у Джордано Бруно, и у других мыслителей Нового времени. А с другой стороны, этот же принцип получает свое выражение и в математике 16 – 17 вв., в инфинитезимальном методе, а также в возникающей науке –механике, особенно у Галилея.

Однако Николай Кузанский, признавая бесконечность мира, вместе с тем уточняет эту свою позицию так, что мир не конечен, но и не бесконечен в собственном смысле. Он различает два вида бесконечного: негативно бесконечное и привативно бесконечное. «...Только абсолютный максимум негативно бесконечен, только он есть то, чем может быть во всей потенции. Наоборот, Вселенная, охватывая всё, что не есть Бог, не может быть негативно бесконечной, хотя она не имеет предела и тем самым привативно бесконечна». Негативная бесконечность Бога – это бесконечность

актуальная, то, что Кузанский чаще всего и называет абсолютным максимумом. Привативная же бесконечность скорее соответствует тому, что мы сегодня называем потенциальной бесконечностью и что в античности предпочитали называть беспредельным. И в самом деле, Вселенная привативно бесконечна, так как, по словам Николая Кузанского, она «не имеет предела». Такого рода потенциально бесконечное – это то, что всегда может быть актуально больше, но это как раз признак актуальной конечности, ибо актуальная бесконечность не может становиться больше или меньше от прибавления к ней или отнятия от неё какой бы то ни было величины.

Как разъясняет Николай Кузанский, конечная величина не может стать бесконечной путем постепенного возрастания. Вот такого рода конечностью, могущей возрасть без предела, но никогда не могущей превратиться в актуальную бесконечность, Кузанский считает Вселенную. Она может возрасть без предела, потому что не имеет предела создавшее ее бесконечное всемогущество Бога, или, в терминах неоплатоников, которыми пользуется Кузанский, потому что она эманурует из абсолютного максимума.

Поскольку Вселенная потенциально бесконечна, постольку у неё нет ни центра, ни окружности. Потому что центр и окружность – границы, а бесконечность, пусть даже и привативная, не может иметь никаких границ. Но из этого следует вывод, очень важный для дальнейшего развития не только философии, но и астрономии и физики: «Центр мира не более внутри Земли, чем вне её». Таким образом, согласно учению Николая Кузанского, Земля не может быть центром мира, поскольку, во-первых, у Вселенной нет никакого центра, а во-вторых, вообще не может быть такой совершенной сферы, чтобы все точки ее периферии были одинаково удалены от центра: «Точной равноудаленности от разных мест вне Бога не найти, потому что только Он один есть бесконечное равенство». А раз Земля не центр мира, то она «не может быть совершенно неподвижной, а обязательно движется так, что может двигаться ещё бесконечно медленнее. И как Земля не центр мира, так сфера неподвижных звезд не есть его окружность, хотя при сравнении Земли с небом наша Земля и кажется ближе к центру, а небо – ближе к окружности».

Если же Земля ничем принципиально не отличается от других небесных тел, то она и не находится в центре мира, не является неподвижной, а значит, объективно нет никакого «верха» и «низа», положение небесных тел *относительно* и, стало быть, Землю можно считать таким же небесным телом, как Солнце или Луну.

Тем самым философское учение Николая Кузанского подготавливает коперниканскую революцию в астрономии.

8.4. Гелиоцентрическое астрономическое учение Н. Коперника

Николай Коперник (1473 – 1543). Николай Коперник родился в польском городе Торунь в семье купца. Отец его умер рано, воспитанием мальчика занимался дядя Лукаш Ваченроде, ставший вскоре епископом. С 1491 г. Коперник в течение четырёх лет изучал математику и медицину в Краковском университете. Чтобы продолжить своё образование, он едет затем в Италию, в Болонью. Следуя желанию своего дяди, Коперник поступает на факультет церковного права Болонского университета. Здесь он вновь начинает заниматься астрономией, помимо своих академических занятий, в чём находит поддержку у одного из выдающихся итальянских астрономов – Доменико Новары. Затем он изучает медицину в Падуанском университете, а в 1503 г. получает в Ферраре степень доктора канонического права.

Когда Копернику исполнилось 25 лет, дядя выхлопотал для него место каноника – члена церковного совета Фромборкского собора, однако после этого Коперник еще долгое время остаётся за границей и лишь в 1504 г. возвращается в Польшу. Он принимает активное участие в общественной и политической жизни Вармийского епископства – автономного церковного княжества в тогдашнем Польском королевстве, помогая своему дяде Лукашу Ваченроде в его борьбе против самоуправства крестоносцев, расположившихся лагерями вокруг земель епископства. Коперник становится канцлером Вармийского епископства. Он ведаёт казной, строительством оборонных сооружений, нотариальными делами и т. д. Но астрономия по-прежнему остаётся главным занятием в его жизни. С помощью сконструированных им самим инструментов он ведёт наблюдения за Солнцем, Луной и планетами, но основные свои усилия сосредоточивает на теоретической обработке астрономических данных. Результаты исследований он держал в глубокой тайне, и лишь в 1530 г. сообщил о них своим ближайшим друзьям. Он приходит к выводу, что повсеместно принятая птолемеевская система мира неверна, что истинной является гелиоцентрическая модель космоса.

Страх перед возможными нападениями, вызванными ломкой привычных представлений, удерживает Коперника от публикации своих сочинений. Лишь настойчивые увещевания друзей, в первую очередь его ученика, виттенбергского профессора Георга Ретика, заставили Коперника согласиться обнародовать свои исследования. Они были напечатаны в год его смерти под названием «О вращении небесных сфер».

Спустя три столетия в Варшаве был открыт памятник Копернику работы знаменитого скульптора Торвальдсена. На пьедестале памятника высечены слова: «Остановивший Солнце, сдвинувший Землю».

Углублённое знакомство с теорией Птолемея поставило Коперника перед альтернативой, являются ли несовпадения теоретических предсказаний с данными наблюдательной астрономии результатом ошибочности астрономической теории, т. е. птолемеевской модели, или же это есть результат погрешности астрономических наблюдений. Коперник счел несостоятельной систему Птолемея. Следуя платоновско-пифагорейской традиции, Коперник стремился, как после него и Кеплер, к построению гармоничной картины мира, в которой отсутствовали бы лишние детали и не соответствующие реальности построения. В связи с этим он писал: «В процессе представления математиками того, что они называют системой, мы находим, что у них или отсутствуют некоторые необходимые детали, или же вводится нечто абсолютно постороннее и не относящееся к делу. Определённо, они не следуют установленным принципам, ибо, если бы их гипотезы не вели к ошибке, все выводы, на них основанные, могли бы быть очевидно подтверждены». Таким образом, Коперник указывает на отмечавшуюся нами в своё время не раз типичность математической произвольности при построении античных геоцентрических астрономических моделей в рамках и на основаниях аристотелевской физики. Видимо, Коперник предполагает, что математическое построение теоретической астрономической модели должно соответствовать физическим принципам, лежащим в основании теоретической астрономической системы и что это невозможно обеспечить без ревизии, по крайней мере, хотя бы некоторых принципов физики Аристотеля.

В то же время Коперник стремился к тому, чтобы его

гелиоцентрическая теория не была воспринята как несовместимая с христианско-богословским учением.. Нет никаких оснований считать, утверждал он, что Бог был не способен создать мир с неподвижным Солнцем в центре, потому что его могуществу нет предела. Аргумент этот, конечно, довольно искусственный, ибо с его помощью можно позволить себе доказывать любой тезис, не укладывающийся в догматы. Основополагающий же философский довод Коперника, оправдывающий правомерность гелиоцентризма, несмотря на то, что в видимом мире как очевидное воспринимается движение Солнца вокруг Земли, но не наоборот, заключается в том, что, как подчеркивает Коперник, покой и равномерное движение являются понятиями относительными. «Наблюдаемое изменение положения, – пишет Коперник, – может возникать в результате движения или объекта, или наблюдателя, или же в результате неодинакового движения обоих (ибо между двумя равными и параллельными движениями движение не ощущается). Следовательно, если постулировать движение Земли, оно отразится на внешних телах, которые будут казаться движущимися в противоположном направлении». Нельзя не заметить, что данный довод не мог не выглядеть основательным после того, как Николаем Кузанским был развит космологически масштабный принцип относительности, о котором было сказано выше.

В случае, если принять Солнце за центр Вселенной, а Землю и остальные планеты представить движущимися, то возникает картина, превосходящая птолемеевскую своей стройностью и необходимой взаимосвязанностью частей. Вот как об этом говорит Коперник: «Если движения остальных планет сопоставляются с обращением Земли и рассматриваются пропорционально орбитам каждой планеты, то (из этого) вытекают не только известные, присущие им явления, но также порядок и величина всех небесных тел и самих небес получают столь связанными друг с другом, что ничего невозможно сдвинуть ни в одной из частей без того, чтобы не вызвать беспорядок в остальных частях и во Вселенной в целом».

В рукописи под названием «Николая Коперника Малый комментарий относительно установленных им гипотез о небесных движениях» Коперник сформулировал основные пункты своего учения, которые затем и разработал детально в своем главном сочинении «О вращениях небесных сфер». Эти пункты следующие:

- «1. Не существует одного центра для всех небесных орбит или сфер.
2. Центр Земли не является центром мира, а только центром тяготения и центром лунной орбиты.
3. Все сферы движутся вокруг Солнца, расположенного как бы в середине всего, так что около Солнца находится центр мира.
4. Отношение, которое расстояние между Солнцем и Землёй имеет к высоте небесной тверди, меньше отношения радиуса Земли к её

расстоянию от Солнца, так что по сравнению с высотой тверди оно будет даже неощутимым.

5. Все движения, замечаемые у небесной тверди, принадлежат не ей самой, а Земле. Именно Земля с ближайшими к ней стихиями вся вращается в суточном движении вокруг неизменных своих полюсов, причем твердь и самое высшее небо остаются все время неподвижными.
6. Все замеченные нами у Солнца движения не свойственны ему, а принадлежат Земле и нашей сфере, вместе с которой мы вращаемся вокруг Солнца, как и всякая другая планета; таким образом, Земля имеет несколько движений.
7. Кажущиеся прямые и понятные движения планет принадлежат не им, а Земле. Таким образом, это одно движение достаточно для объяснения большого числа видимых в небе неравномерностей».

Коперник, как видно, согласен с Птолемеем и, соответственно, с принимаемой Птолемеем физикой Аристотеля, в том, что Земля и небесный свод имеют сферическую форму. Что же касается положения Земли и её подвижности, то здесь Коперник утверждает прямо противоположное Птолемею: Земля не находится в центре мира и не является неподвижной, она движется, как доказывает Коперник, «тремя движениями». «Три движения» суть годовое вращение Земли вокруг Солнца в плоскости эклиптики; вращение ее вокруг оси, перпендикулярной плоскости эклиптики (так называемое деклинационное движение) и её суточное вращение вокруг своей оси. Центром мира, по Копернику, является Солнце (или, как он иногда осторожнее говорит: центр мира находится *около* Солнца), и вокруг Солнца вращаются как Земля, так и остальные планеты. Что же касается небесного свода, который, по Птолемею, вращается вокруг Земли, то здесь Коперник решительно утверждает неподвижность небесного свода и приводит ряд философских соображений в пользу своего утверждения. «Так как именно небо всё содержит и украшает и является общим вместилищем,— пишет он, — то не сразу видно, почему мы должны приписывать движение скорее вмещающему, чем вмещаемому, содержащему, чем содержимому». И продолжает так, что вспоминается соображение, предполагавшееся еще Аристархом Самосским: «... гораздо более удивительным было бы, если бы в двадцать четыре часа поворачивалась такая громада мира, а не наименьшая его часть, которой является Земля». «Громада мира», по Копернику, выступает не просто как гораздо большая, чем Земля, а как *неизмеримо* большая по сравнению с Землей, пределы которой, т.е. пределы «громады мира», невозможно установить: «Скорее следует допустить, что подвижность Земли вполне естественно соответствует ее форме, чем думать, что движется весь мир, пределы которого *неизвестны и непостижимы*» (Выделено мной. – В. М.).

Надо заметить, что и это допущение Коперника о необъятности «неба»– мира, по сути, повторяет соответствующее допущение Аристарха Самосского, отличаясь от аристарховского только более корректной

математической формой. Мы помним, что Архимед, будучи также и выдающимся математиком, критиковал Аристарха Самосского за допущение того, что, согласно Аристарху, радиус земной орбиты так же относится к радиусу сферы неподвижных звезд, как центр сферы, т.е. центр Земли, – к ее поверхности, т.е. к радиусу земного шара. Критиковал за то, что центр, будучи точкой, которая по определению имеет нулевые размеры, не может иметь отношение к радиусу. Но Архимед, отмечая эту математическую некорректность, в то же время догадывался, что Аристарх предполагал в действительности не сравнение центра Земли с радиусом земного шара, а то, что о Земле, имеющей все-таки размеры, можно говорить как центре, который является «как бы» центром, т.е. «как бы» точкой; иначе говоря, радиус Земли в масштабах космоса близок к нулю, его в масштабах неизмеримо громадного космоса можно условно принять за нуль.

Однако следует иметь в виду, что до Коперника не только гелиоцентрист Аристарх, но и Птолемей с его геоцентрической теорией тоже мог допускать, что мир невообразимо больше, чем Земля, поскольку считал, притом выражаясь, как и Коперник, математически корректнее, чем Аристарх Самосский, что Земля – это *как бы* точка по отношению к расстоянию до сферы неподвижных звезд. Но позиция Коперника и в этом случае отличается от позиции Птолемея.

Стоит обратить внимание на приведенный выше четвертый пункт учения Коперника, в котором сказано, что отношение радиуса земной орбиты к радиусу Вселенной меньше, чем отношение радиуса Земли к радиусу земной орбиты. Т.е. Коперник полагает, что не только радиус Земли можно принять за исчезающе малую величину по сравнению с размерами мира, но что исчезающе малой величиной является также и земная орбита («несущий Землю Великий круг», как выражается Коперник). Тезис о близкой к нулю величине радиуса орбиты вращения Земли вокруг Солнца важен был для Коперника потому, что принятие им гелиоцентризма не отменяло того, что Земля, а не Солнце, представляется с Земли находящейся в центре «неба» – видимого мира. Исчезающе малая величина радиуса орбиты вращения Земли вокруг Солнца как бы уравнивает положение Солнца и Земли в мире, объясняя видимость центрального положения Земли и правомерность рациональных доказательств в пользу того, что действительным центром для вращающейся Земли является Солнце, а не наоборот.

Впрочем, и здесь заметим, что хотя и не совсем в такой же форме, как у Коперника, но и Аристархом тоже проводилась та мысль, что замена геоцентризма гелиоцентризмом немного меняет в плане положения Земли в космосе в силу громадных его размеров. Аристарх этим соображением отводил, как мы упоминали, возможный контрдовод против гелиоцентрической теории, состоящий в том, что если Земля движется, то мы бы должны были наблюдать параллакс – изменения в конфигурациях расположения звезд на небесном своде.

Мы видим, что теоретический образ видимого космоса в учении

Коперника совпадает с теоретическим образом космоса у Аристарха, что не удивительно в силу общности самого принципа гелиоцентризма их астрономических учений. Коперник и сам отдает должное учению Аристарха Самосского, считая его своим предшественником. Но если учение Аристарха Самосского, как это отмечалось нами ранее, точно нельзя признать научной теорией, а следует признать ее теорией преднаучной, то в случае теории Коперника, по меньшей мере, проблемой является её квалификация либо как всё ещё преднаучной, либо уже научной. Учение Аристарха уже потому нельзя признать научным, что оно не завершено – не проработано в сколько-нибудь должной мере математически, без чего и её эмпирический базис, – всё-таки достаточно солидный с точки зрения тех наблюдательных данных, которыми располагала тогда античная наблюдательная астрономия, – не мог быть обобщен в теорию, соответствующую стандартам научности. Но, как мы предположили, загвоздка состояла не в самой по себе возможности математической проработки теории – для этого существовал уже и достаточно развитый математический аппарат и автор теории обладал достаточной математической компетенцией. Загвоздка состояла в том, что сам принцип гелиоцентризма противоречил физике Аристотеля, господствовавшей тогда безраздельно. Без новых же физических оснований теория Аристарха не могла решить осознанную к тому времени проблему неравенства астрономических времен года, ибо считавшееся равномерным круговым, в соответствии с физикой Аристотеля и общим для античности мнением, воспринятым и Аристархом, движение Земли вокруг Солнца предполагало, напротив, равенство времен года. Теория Аристарха Самосского в результате почти не получила отклика у других астрономов и осталась для Античности тупиковой ветвью развития астрономии. Теория Коперника строилась, конечно, на значительно возросшем объеме данных наблюдательной астрономии, а главное была хорошо проработана математически – на уровне тех возможностей, которые обеспечивала математика ко времени создания теории Коперника.

Однако проблематичность квалификации теории Коперника в качестве собственно научной теории видна хотя бы из того, что при очевидном её превосходстве над гелиоцентрической теорией Аристарха Самосского превосходство над геоцентрическим учением Птолемея не было столь очевидным.

Что касается эмпирического базиса, то ко времени создания теории Коперника учение Птолемея всё ещё, в общем, не хуже, чем новая теория, соответствовала накопившимся после Античности данным наблюдательной астрономии.

Сам Коперник, как мы отметили ранее, хотел доказать преимущество своей теории над учением Птолемея на пути устранения из теоретической астрономии произвольных математических конструкций (что, безусловно, было необходимо для создания более совершенной, т.е. – в конце концов,

научной астрономии) и ожидаемой от этого упрощения гармоничности астрономической теории (вспомним, что критерии простоты и красоты являются, наряду с другими критериями, признаками научности теорий). Собственно, в том, что назрели такого рода математические усовершенствования астрономии, Коперник и видел главную цель и главный мотив для создания своей теории – её же возможная практическая полезность, судя по всему, не осознавалась Коперником как стимул для своего исследовательского творчества. Однако, большой вопрос, насколько удалось Копернику достичь указанной цели. Прежде всего, надо сказать, что хотя ко времени Коперника после Птолемея математика и приобрела более развитую форму за счет некоторых достижений в алгебре, в том числе – упоминавшихся нами в связи с характеристикой состояния преднауки в Средние века, за счет создания в начале эпохи Возрождения предпосылок аналитической геометрии, понятия бесконечности, инфинитезимального подхода и др., всё же принципиальных сдвигов в математике ещё не произошло. Поэтому принципиально математический аппарат теории Коперника не отличался от аппарата учения Птолемея. Главное же в том, что птолемеевского математического произвола, выразившегося во введении эксцента, экванта и эпициклов с их сложнейшими, изощренно-причудливыми траекториями, сферами и т.п. не удалось избежать и Копернику. Как Птолемей не мыслил движения небесных тел иначе, чем в качестве круговых, и потому решал проблему неравенства астрономических времён года за счёт введения эксцента, а проблемы неправильностей в видимых движениях небесных тел – за счёт эпициклов, так и Коперник в своей системе, оставив не тронутым принцип кругового движения не смог избавиться от эксцента – только теперь не Земли, а Солнца, и от экванта и эпициклов в представлении движения планет – только теперь при движении центра эпицикла вокруг Солнца.

Потому и не очевидно, что в математическом отношении теория Коперника была проще и гармоничнее теории Птолемея. Так, Галилео Галилей признавался, что не понимает, как Коперник представляет движение планет. Не все известные и даже выдающиеся астрономы приняли теорию Коперника после ее опубликования. Например, такой выдающийся астроном как *Тихо Браге* (1531 – 1601) не принял теорию Коперника. Правда, у Тихо Браге были причины для этого, не относящиеся прямо к математическому строю теории Коперника – приверженность Тихо религиозному учению церкви, догматизировавшей геоцентрическую картину мира, и соображения физического плана, на его взгляд, противоречившие гелиоцентризму. Браге уже не удовлетворяло учение Птолемея, но он не принял и теорию Коперника, потому разрешая возникшую дилемму, он создал свою астрономическую теорию, согласно которой Солнце вращается вокруг Земли, а остальные планеты – вокруг Солнца. Но как чрезвычайно честный исследователь Тихо Браге, конечно, признал бы теорию Коперника, будь она математически с очевидностью

доказательней учения Птолемея и его собственного.

Правда и то, что принятие теории Коперника сильно затруднялось сохранявшейся еще идеологической монополией церкви, догматизировавшей геоцентризм. Не случайно Коперник боялся публикации своего учения и обставил свои теоретические тезисы оговорками, призванными снизить остроту расхождений с церковной позицией. Но и это не совсем помогло: спустя годы после смерти автора, а именно в 1616 г., сочинение Коперника было внесено католической церковью в «Список запрещенных книг» и этот запрет был снят только через 200 лет. Галилей поплатился за приверженность теории Коперника публичным отречением от своих взглядов, а Джордано Бруно – самой жизнью. И это, конечно, далеко не все примеры церковных преследований учения Коперника.

Справедливо и то обстоятельство, отмеченное, в частности, Тихо Браге, что астрономическая теория противоречила тогдашним физическим представлениям. Конкретно же Тихо Браге указывал на, что утверждение Коперником идеи движения Земли не объясняет почему брошенный вниз камень не отклоняется от прямой линии по ходу этого движения. Подобных аргументов, опровергающих подвижность Земли в силу невосприимчивости её движения, было много и они были в ходу ещё со времен создания гелиоцентрического учения Аристархом Самосским. Коперник не имел достаточных физических оснований для утверждения своей теории. Он пошел просто по пути отказа от положений физики Аристотеля, сохранив только минимум из них – круговые движения небесных тел, сферичность космоса и форм небесных тел. И эти-то оставшиеся физические допущения как раз и не позволили ему построить вполне убедительную в математическом плане теорию.

Потому-то, имея в виду, конечно, прежде всего, задачу убедить публику в невинности сочинения Коперника в религиозно-догматическом отношении, но и без всякого лукавства, а во многом и вполне резонно автор предисловия к первому изданию книги «О вращении небесных сфер» А. Осияндер квалифицирует теорию Коперника как одну из чисто математических гипотез, удобных для объяснения наблюдаемых на небе движений, но едва ли способных утверждать истину о реальном положении дел на астрономическом небе. А именно, Осияндер пишет: «... Всякому астроному свойственно на основании тщательных и искусных наблюдений составлять повествование о небесных движениях. Затем, поскольку никакой разум не в состоянии исследовать истинные причины или гипотезы этих движений, астроном должен изобрести и разработать хоть какие-нибудь гипотезы, при помощи которых можно было бы на основании принципов геометрии правильно вычислять эти движения, как для будущего, так и для прошедшего времени. И то и другое искусный автор этой книги выполнил в совершенстве. Ведь нет необходимости, чтобы эти гипотезы были верными или даже вероятными, достаточно только одного, чтобы они давали сходящийся с наблюдениями способ расчета... ». Конечно, сам

Коперник так не думал, он был уверен, что его учение отражает реально существующий мир движущихся небесных тел. Однако, действительно, его теории недостает физической обоснованности – аристотелевские физические принципы он свёл к минимуму, а новые в качестве целостной системы еще не существовали.

И, тем не менее, астрономическая теория Коперника была принципиально новым шагом преднауки к науке, не очередной ступенью в эволюции преднауки, как все предшествующие преднаучные теории, а ступенью непосредственного превращения преднауки в науку. Можно сказать так, что это была теория, хотя ещё и незрелая в качестве научной теории, но уже всё-таки научная теория. Она превосходила в смысле обоснованности гелиоцентрическую теорию Аристарха Самосского не только потому, что была построена на более широком эмпирическом базисе и хорошо обоснована математически, но и в том смысле, что лежала в русле ожиданий новой физики. И в русле тенденции реального созревания из отдельных –отчасти выработанных ещё в прежние эпохи, а отчасти возникших в эпоху Возрождения – неаристотелевских физических представлений новой физики как целостной системы. Об этих неаристотелевских физических представлениях нами уже говорилось и в разделах предшествующей темы и в рамках данной темы – это представления о пространственно-временном континууме как «чистой сцене» для движений тел, об импетусе как движущем тело мгновенно приложенном к нему импульсе, о близком по размерам к бесконечной величине пространстве космоса и др. Астрономическая теория Коперника не просто была погружена в контекст этих неаристотелевских физических представлений, но и сама, как мы это подчёркивали в ряде случаев выше, была пронизана этими представлениями.

И потому, несмотря на все риски преследований со стороны церкви, хотя и не все, но всё-таки многие выдающиеся умы готовы были, в отличие от ситуации в Античности, сложившейся вокруг теории Аристарха Самосского, поддержать теорию Коперника, увидев в ней возможности новых горизонтов в физическом познании вообще и в астрономии в частности. И так и случилось в перспективе. Недостатком теории Коперника была ее недостаточная физическая обоснованность, из чего проистекало и известное математическое ее несовершенство. Но как раз в том, что недостаточная физическая обоснованность была связана с отказом от аристотелевской метафизической физики, состояло и преимущество теории Коперника, её преимущество по отношению к астрономической системе Птолемея, в которой имели место лишь незначительные изъятия аристотелизма, проведённые явочным порядком. Теория Коперника была перспективна именно потому, что, отказавшись, насколько оказалось возможным, от аристотелизма, она отказалась и вообще от включения в свой обосновывающий арсенал какой-либо метафизики или метафизической физики. Новая физика, чтобы стать научной, должна была строиться не на

базисе метафизических, философских идей, а на эмпирическом базисе. Становление такой именно физики и стимулировала теория Коперника, а эта новая физика затем позволила завершить начатую Коперником реформу астрономии как научной теории, как научной «небесной механики». И при этом всё очевиднее обнаруживалось, что развитие «небесной механики» в направлении, намеченном Коперником, успешнее, чем теория Птолемея, служит нуждам мореплавания и многим другим практическим нуждам; астрономическая теория становилась наукой, благодаря, не в последнюю очередь, запросам социальной практики, осознаваемым исследователями как стимул для научного творчества.

Значительную эвристическую роль и на последующих этапах становления науки продолжала играть философия.

Тема 9. От эпохи Возрождения к Новому времени: философия и возникновение науки. Второй этап (сер. 16 в. – сер. 17в.)

- 9.1. Натурфилософское учение Джордано Бруно
- 9.2. Философия, физика и астрономия Галилео Галилея
- 9.3. Открытие законов движения планет Иоганном Кеплером
- 9.4. Учение Френсиса Бэкона и его роль в формировании науки
- 9.5. Учение Рене Декарта и его роль в формировании науки
- 9.6. Атомизм Гассенди в формировании науки

9.1. Натурфилософское учение Джордано Бруно

Джордано Бруно (1548 – 1600). Джордано Бруно – сын бедняка из провинциального итальянского городка Нолы. В четырнадцать лет Джордано поступает послушником в орден доминиканцев. Став затем монахом, он почти сразу был замечен и призван к папскому двору благодаря замечательным успехам в искусстве памяти, которым славились доминиканцы. Однако вскоре он был обвинён в ереси за сомнения в истинности пресуществления, т.е. превращения хлеба и вина в тело и кровь Христовы в церковном таинстве, и непорочного зачатия девы Марии. Джордано Бруно бежит из Италии. С 1576 по 1592 г., т. е. более пятнадцати лет, он скитается по Европе. Во Франции он читает лекции, в которых критически комментирует сочинения Аристотеля и известных богословов. Критика Аристотеля вызывает неприязнь к нему со стороны некоторых парижских богословов. Оставаться в Париже становится опасным, он перебирается в Лондон. Здесь были написаны главные его сочинения. В 1583 г. он вновь отправляется в Европу, живёт в Париже, Виттенберге, Праге, Франкфурте-на-Майне и Цюрихе, нигде не уживаясь вследствие откровенности и принципиальной непримиримости в отстаивании своих взглядов, своего мятежного характера. Наконец, нигде не прижившись, он в 1592 г. возвратился в родную Италию. Но на родине ему удалось пожить на свободе всего несколько месяцев. В Венеции он, ища связей в высших кругах, завёл тесное знакомство с венецианским патрицием Мочениго, который ожидал, что Бруно откроет ему некие «тайные науки»; видимо, речь идет об оккультизме (вере в возможность материализации духов) и магии. Разочаровавшись в этих ожиданиях, Мочениго написал на Бруно донос в инквизицию. Джордано Бруно был схвачен инквизицией в Венеции, затем отправлен в Рим. В Риме в течение семи лет инквизиция держала его в тюрьме, добиваясь отречения от неприемлемых для церкви взглядов и учения. Но Бруно своими убеждениями не поступился, оставшись до конца не раскаявшимся. 17 февраля 1600 г. он был сожжен на Площади Цветов в Риме как еретик и нарушитель монашеского обета. (Впрочем, детали обвинения инквизиции до сих пор остаются не вполне ясными – возможно, кроме нарушения монашеского обета и приверженности гелиоцентризму, а также пантеистического характера философского учения, Бруно было предъявлено обвинение и в увлечении оккультизмом и магией).

Главные натурфилософские сочинения Джордано Бруно – «О причине, начале и едином», «О бесконечности, Вселенной и мирах», «О безмерном и неисчислимом».

Он написал также замечательные этические сочинения «О героическом энтузиазме» и

«Изгнание торжествующего зверя». В этих сочинениях обосновывается идея, что одоление страха смерти («торжествующего зверя») есть утверждение достоинства человека, который только в самоотверженной, героической любви к бесконечному универсуму раскрывает, несмотря на свою индивидуальную смертность, свою причастность к вечной душе мира.

В творчестве Джордано Бруно из близких к нему по времени мыслителей ключевую роль сыграли Николай Кузанский с его натурфилософией и Николай Коперник с его астрономическим гелиоцентрическим учением.

В своих натурфилософских размышлениях Джордано Бруно, вслед за Николаем Кузанским, учение которого испытало сильное влияние неоплатонизма и потому содержит пантеистическую тенденцию, исходит из понимания Бога как абсолютной возможности. Это противоположно аристотелевской метафизике, в которой, как мы помним, Бог-перводвигатель, «форма форм» есть абсолютная действительность. По Бруно, действительностью обладают как раз конечные вещи. Но действительность вещей не нечто внешнее абсолютной возможности, а есть проявление самой этой возможности, действительность конечных вещей тождественна абсолютной возможности, находится с ней в нерасторжимом единстве. Отождествление действительного и возможного в Боге, т.е. отождествление бесконечного и единого, беспредельного и предела, максимума и минимума, которые Бруно мыслит вслед за Кузанским, приводит его, т.е. Джордано Бруно, к утверждению, что в Боге тождественны материальное и формальное начала (аристотелевские «материя» и «форма»). Согласно Бруно существуют два вида материи: телесная материя, которой свойственны количественные и качественные определённости, и бестелесная материя, которой чуждо и то, и другое, но «тем не менее, как первая, так и вторая являются одной и той же материей». Материя как неделимая «совпадает с действительностью» и, следовательно, «не отличается от формы». Отсюда, в противоположность Аристотелю, Бруно заключает, как ранее Аверроэс, что материя содержит в самой себе формы, что «она, развёртывающая то, что содержит в себе свернутым, должна быть названа божественной вещью и наилучшей родительницей, породительницей и матерью естественных вещей, а также всей природы в субстанции». Внутреннюю форму материи, как всеобщую форму, Бруно называет также по платоновски – «мировой душой». «Натурфилософия Джордано Бруно есть высшая форма натуралистического пантеизма – высшая и последняя, граничащая с материалистическим его истолкованием» (Горфункель А.Х. Гуманизм и философия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 252). В общем, материю Бруно наделяет внутренними (божественными) потенциями, создавая тем самым предпосылки для введения в науку представлений о разного рода силах, действующих в природе.

Утвердив тождественность метафизических категорий бесконечного и единого, беспредельного и предела, максимума и минимума, Джордано Бруно находит математические и физические соответствия. Бесконечное, беспредельное, максимум – это бесконечная физико-астрономическая Вселенная. Единое, предел, минимум или, одним словом, – монада это в математическом смысле – точка, а на физическом плане – атом. Тем самым он

идёт как бы вширь и вглубь материи.

Продвигаясь вширь, он пришёл к выводу, что открытие Коперника, радикально изменившее астрономическую систему Птолемея и раздвинувшее вместе с тем и границы аристотелевского космоса, на самом деле, нужно развивать далее, имея в виду перспективу бесконечной Вселенной. Отталкиваясь от положения космологии Николая Кузанского о центре универсума, находящемся повсюду, а его окружности – нигде, Бруно заключает, что нет никакой необходимости вместе с Коперником объявлять центром мира Солнце, а вместе с Аристотелем (и Коперником, сохранившим в этом пункте аристотелевскую точку зрения) видеть в так называемой сфере неподвижных звезд границу космоса. Солнце – не абсолютный, а только относительный центр Вселенной, а именно – только нашего мира. Более того, наше Солнце не является единственным во Вселенной. В этом контексте Бруно переориентировал пантеистическую космологию на космологию античных атомистов, прежде всего, Демокрита. То, что Аристотелю, Птолемею, схоластике, как ещё и Копернику, представлялось последней, замыкающей космос сферой неподвижных звезд, Бруно, воскрешая космологические идеи Демокрита, объявил солнцами других удалённых от нас на колоссальные расстояния миров. Следовательно, не только наша Земля – лишь одна из планет Солнечной системы, что вытекало уже из теории Коперника, но и само Солнце – только одна из бесчисленных звёзд. Более того, Бруно выдвигает и ещё более смелое утверждение: не только наше Солнце имеет сопутствующие ему планеты, но и вокруг звёзд, как далеких Солнц, вращаются свои планеты, которые, как и Земля, населены живыми существами, в том числе – разумными. Эти прозрения Джордано Бруно открывали перед астрономией новые грандиозные горизонты, давали стимул для дальнейшего развития коперниканской научной астрономии. Не говоря уж о том, что мысль о существовании жизни во Вселенной стала активно обсуждаться только в науке 20 века. Важным было и для становящейся научной физики то, что, разрушив границы космоса, Джордано Бруно утверждал не распространявшуюся ранее на пространство за пределами видимого космоса идею изотропности мирового пространства.

Продвигаясь внутрь материи, он, как и в космологии, возрождает учение атомистов – но здесь-то вообще речь идет о центральной категории Левкиппа и Демокрита: о категории атома как такового. Это неясно у самого Бруно, но есть все основания полагать, что именно атомы составляют и у него, как и у атомистов, субстрат известных элементов – земли, воды, воздуха, огня и эфира, который он подобно Аристотелю и другим античным мыслителям добавляет к четырем первым элементам. Притом атом, поскольку он мыслится Бруно ведь и как монада, являющаяся одушевленной далее неделимой частицей материи, придаёт это качество активного начала элементам – субстрату всего телесно-вещественного мира.

И в этом пункте, так сказать, глубь и ширь материи, минимум и

максимум в его учении вновь смыкаются, но уже не на метафическом, а на физически-астрономическом уровне. Земля, вода, воздух, огонь и эфир образуют не только наш земной мир, но и планеты, и Солнца всех миров. Так вновь утверждается идея изотропности мирового пространства путём усиления её идеей физической однородности мира. Вводя эфир в состав элементов, Бруно обозначает определённое своё расхождение с классической атомистикой, для которой неперенным условием движения атомов и всех образованных ими миров была абсолютная космическая пустота. Бруно же признавал скорее относительную пустоту, заполненную мировым эфиром («безмерная эфирная область»), универсальной космической субстанцией. Таким образом, Бруно вносит свой вклад в обоснование высказывавшегося еще Иоанном Филопоном представления, распространяя его и на пространство за пределами видимого неба. Повторим сказанное ранее – гипотеза мировой эфирной среды сыграла важную роль в развитии физики как науки. Замечательно, что Джордано Бруно вообще возрождает интерес к атомизму, который (атомизм) окажется востребованным при создании новоевропейской научной физической картины мира.

Завершив изложение натурфилософского учения Джордано Бруно, следует хотя бы совсем коротко сказать о его гносеологии. К сожалению, он не осознаёт решающей роли чувственного восприятия для возникающего научного познания окружающего мира. Будучи платонистом, он в отношении значения роли чувственного восприятия остаётся на доплатоновской даже позиции третирования чувственного восприятия почти в духе элеатов, которые противопоставляли способности ума как способного к познанию истины о мире и чувственного восприятия как способного лишь вводить в заблуждение. В то время как уже Платон, что мы отмечали в своём месте, признавал и показывал, что чувственное восприятие в союзе с рассудком (платоновское «мнение с объяснением») способно познавать истину о вещах окружающего мира. Но зато, что касается структуры познавательных способностей, необходимых для философского познания, то в этом отношении Джордано Бруно глубоко понимает и развивает Платона, вводя в представление о предметной области философии измерение бесконечности этой области. Правда, при этом он как само собой разумеющееся предполагает, что трактует вопрос о познавательной деятельности вообще, словно бы об истине достойно говорить только тогда, когда мы познаем вещи, лежащие в горизонте бесконечности, не задумываясь о том, что и о вещах чувственно доступного мира тоже надо бы знать истину. Чувства, подчеркивал он в диалоге «О причине, начале и едином», пригодны только для того, чтобы «возбуждать разум; они могут обвинять, доносить, а отчасти свидетельствовать перед ним, но они не могут быть полноценными свидетелями, а тем более не могут судить или выносить окончательное решение. Ибо чувства, какими бы совершенными они ни были, не бывают без некоторой мутной примеси. Вот почему истина происходит от чувства только в малой части, как от слабого начала, но она

не заключается в них». Главный недостаток чувственного восприятия, по Бруно, состоит в том, что оно «не видит бесконечности... ибо бесконечное не может быть объектом чувств». Выше чувственного восприятия в смысле значения в познании он ставит рассудок (*ratio*), осмысливающий чувственную информацию (в собирании которой принимают также участие память и воображение). Выше рассудка стоит разум, или интеллект (*intellectus*). Высшей познавательной способностью является интуиция. Бруно, правда, употребляет вместо слова «интуиция» (лат. *intuitus*) слово «ум», по латински – *mens*, что переводится также и как «дух», хотя Николай Кузанский, которому Бруно во многом следует, употреблял именно слово «интуиция». Функция интуиции или ума или духа в словоупотреблении Бруно, как он полагает, заключается в том, чтобы вносить высшее единство в познание, направленное на постижение бесконечного мира, взятого в его единстве или иначе – со стороны его божественной субстанции. Таким образом, если иметь в виду только гносеологическую позицию Бруно, то это позиция, так сказать, «чистого» философа, совсем не озабоченного решением философских проблем определения специфики познавательной деятельности в специальных отраслях знания, где чувственные данные выступают в качестве базиса теоретизирования. Если, тем не менее, Бруно высказывает, как мы видели, теоретические соображения, значимые и на специально-физическом уровне познания, то делает он это, не задумываясь над тем, каким образом его соображения могут оказать влияние на развитие специального знания. Т.е., несмотря на то, что ещё Платон начал размышлять о теоретическом знании, основанном на эмпирии, несмотря на эмпиристские установки Аристотеля, и особенно – на то большое внимание, которое уделяли роли чувственного восприятия мыслители разных философских школ эллинистически-римского периода, на постановку в центр внимания проблем опытного знания выдающимися схоластами-номиналистами позднего Средневековья, накануне Нового времени, как оказывается, всё ещё далеко недостаточно осознавалась специфика специального знания, говоря точнее – специфика возникающего научного познания. Ведь даже такой проницательный мыслитель, как Джордано Бруно, всё ещё не был эпистемологом (в смысле эпистемологии как философской теории научного познания).

Поэтому не нужно удивляться, что в начале Нового времени Френсис Бэкон поставит проблему роли эмпирии в познании истины с таким пафосом, как будто открывает неведомую страну, в то время как человеку, знакомому с историей философии, тезисы бэконовского эмпиризма могут показаться набором банальностей.

9.2. Философия, физика и астрономия Галилео Галилея

Галилео Галилей (1564 – 1642). Галилео Галилей родился в Пизе в знатной, но обедневшей семье Винченцо Галилея. Галилео был старшим сыном в многодетной семье. Отец Галилео был

высокообразованным человеком, профессиональным музыкантом, но на жизнь он зарабатывал, занимаясь торговым делом. Начальное образование Галилео Галилей получил от домашнего учителя, а затем в 1574 г., когда семья переехала из Пизы во Флоренцию, стал послушником монастыря. Отец мечтал о медицинской карьере сына и настоял на том, чтобы Галилео ушёл из монастыря и поступил в Пизанский университет. В 1581 г. Галилей стал студентом Пизанского университета, но особого интереса к медицине не проявил. Его больше интересовали математика, астрономия, механика, физика. Самостоятельно, вне университетской программы, Галилей изучает труды Аристотеля, Евклида, Архимеда, Витрувия и других античных специалистов в названных областях. Еще студентом он стал раскрывать свои исследовательские дарования. Наблюдая за раскачиванием лампы в Пизанском соборе, Галилей открыл, что период колебаний маятника не зависит от его массы и амплитуды колебаний. Правда, Галилей не знал, что арабам уже было известно это явление – изохронизм маятника. Как бы то ни было, это его личное открытие и эксперименты с маятником сыграли важную роль в его исследованиях законов падения тел. Кроме того, ещё в студенческие годы Галилей сделал свое первое замечательное изобретение – гидростатические весы, позволявшие с большой точностью определять удельный вес веществ. Прочувшись в университете 6 лет, Галилей всё-таки курс обучения не завершил из-за недостатка средств.

Тем не менее, благодаря известности в среде математиков и физиков Галилей становится в 1592 г. профессором по кафедре математики в Пизанском университете. Легенда гласит, что двадцатипятилетний профессор проводил со студентами публичные опыты, бросая камни с Пизанской башни, чтобы опровергнуть учение Аристотеля о пропорциональности скорости падения весу тела. В 1591 г. умер отец, и на плечи Галилея легла забота о многочисленной семье (шесть братьев и сестер). К этому добавились и другие неприятности. Великий герцог Тосканы лишил Галилея своего расположения после того, как Галилей дал отрицательное заключение о проекте углубления гавани, сделанном одним из членов семейства герцога. Университетские власти также были им недовольны. Раздражение начальства вызывали полемический темперамент Галилея и его едкая насмешливость (особенно недовольны были шуточной поэмой Галилея, в которой высмеивался обычай университетских профессоров носить тогу). Галилей вынужден был искать себе новую должность и новое место жительства.

В 1592 г. он становится профессором университета в Падуе, городе Венецианской республики. Галилей женится на Марине Гамба, с которой он прожил 10 лет, расставшись с ней из-за её желания выйти замуж за другого. От брака у Галилея остались две дочери и сын. В Падуе начинается самый плодотворный период его творческой деятельности. К падуанскому периоду творчества Галилея относятся изобретение термоскопа, исследование магнитов, открытие законов движения, глубокие астрономические исследования.

Успехи Галилея и его слава дали ему возможность получить должность первого математика Пизанского университета. Эта должность позволяла освободиться от преподавательской работы, принять предложение герцога Тосканского переехать в 1609 г. из Падуи в Арчетри близ Флоренции и сосредоточиться на научной работе. Флорентийский период жизни Галилея продолжался 22 года. Здесь, в Арчетри, он продолжил свои астрономические наблюдения и физические исследования. В своей работе «Рассуждение о телах, пребывающих в воде, и о тех, которые в ней движутся» (1612), Галилей опровергает суждение перипатетиков о зависимости способности тел плавать или тонуть от их формы.

В Арчетри Галилей готовит к опубликованию свой, ставший основным, труд – «Диалог о двух главнейших системах мира – Птолемеевой и Коперниковой». Книга вышла в свет в 1632 г. во Флоренции. Она написана живым итальянским языком в форме бесед трех патрициев. Здесь остроумно обсуждаются важнейшие физические и астрономические проблемы.

Несмотря на то, что издание «Диалогов» было санкционировано церковью, а сама книга посвящена Папе, уже через 6 месяцев после выхода книги в свет Галилею решением инквизиции было предписано явиться в Рим. Начался знаменитый суд над Галилеем, результатом которого стало письменное заявление ученого, в котором он признавал, что многие места его книги неудачны и могут укрепить ложное мнение. Но действовавший тогда (с 1616 г.) запрет церкви на пропаганду идей Коперника, не позволил Галилею покончить с обвинением церкви так просто. На допросах Галилей отрицал, что разделяет учение Коперника. Существует легенда, что после одного из допросов суда инквизиции, на котором он отрёкся от приверженности учению Коперника, Галилей, выйдя из зала суда, произнес фразу, ставшую знаменитой: «А все-таки она (т.е. Земля) вертится!» Однако под угрозой запрета заниматься исследовательской деятельностью, сожжения ещё не вышедших трудов и применения пыток Галилей пошёл на публичное раскаяние во взглядах, осуждаемых церковью. Публичное покаяние было произнесено Галилеем 22 июня 1633 г. в церкви Святой Марии в Риме. После этого он был помещен под домашний арест в своём доме в Арчетри.

Последние годы жизни Галилей провел в уединении и посвятил их труду над вопросами динамики и статики. С 1637 г. он вновь был окружён учениками, среди которых был и знаменитый в будущем физик Торричелли. В 1638 г. выходит из печати сочинение Галилео Галилея «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки». Под двумя новыми науками Галилей подразумевал динамику и сопротивление материалов. «Беседы» естественным образом продолжают «Диалог», но новая книга более строга в научном отношении.

Галилей умер в возрасте 78 лет, окруженный друзьями, и двумя, надзиравшими над ним,

представителями инквизиции.

Образ настоящей физической теории, предполагаемый Галилеем и его методология. И в физике, и в астрономии, имея в виду традицию многовековой критики и особенно тотальную критику физики Аристотеля, соответствующую духу современной Галилеев эпохи, Галилей не просто ограничивается критикой, и не просто положительно разрабатывает некоторые отдельные постулаты аристотелевской физики, но, по сути, стремится создать новую цельную систему физики, в которую как раздел входила бы и астрономия – разумеется, гелиоцентрическая астрономия. Он не сумел, конечно, полностью реализовать этот грандиозный замысел, но установка была именно такой. И Галилей далеко продвинулся по намеченному пути. Цельность таким вот образом замысленной физики при том состоянии специального знания, которое застал Галилей, не могла быть осуществлена иначе, чем сведением физики к механике – теории движения тел в пространстве и времени, ибо именно и только механика могла в то время стать теорией, охватывающей и физику Земли и физику неба – астрономию в качестве «небесной механики». Поэтому Галилей решительно отказался от включения в предмет исследований создаваемой им новой физики кроме механических движений всех других, предполагаемых Аристотелем, изменений. Конечно, мы знаем, что в последующие времена физика разрослась далеко за пределы механики (да, конечно, и не все физические исследования самого Галилея укладывались в предмет механики). Но, очевидно, именно это первоначальное ограничение предметной области физики, осознаваемое или не осознаваемое Галилеем в качестве такового, и позволило затем физике уже в качестве науки развиваться в целый комплекс физических наук.

Для физического творчества Галилея характерно то, что он, думается, первым после Архимеда, которому он следовал как своему предшественнику в физике, начал, хотя, может быть он это ясно и не осознавал, но, как бы там ни было, – начал на деле разрывать непосредственные связи и непосредственную зависимость от натурфилософии (или шире – от метафизики). Это не значит, что он пытался вообще обойтись в своей физике без метафизических предпосылок. Совершенно очевидна в этом плане его зависимость или ориентация на Платона и неоплатонизм, из схоластов – на Оккама, Буридана, Орема, а из философов современной ему эпохи – на Николая Кузанского и Джордано Бруно. Ведь без метафизических предпосылок нельзя обойтись, строя цельную физическую систему или, как сейчас говорят, – физическую картину мира. Хотя, чрезмерно увлекшись, что извинительно для энтузиаста создания нового, научного типа знания, Галилей порой и может даже заявить, что философия излишня или даже только мешает решению физических вопросов. Например, в его «Диалоге» можно найти при обсуждении вопроса о феномене ускорения движения такое заявление, отражающее позицию автора: «Мне думается, что сейчас неподходящее время для занятий вопросом о причинах ускорения в естественном движении, по поводу которого различными философами было

высказано столько различных мнений; одни приписывали его приближению к центру, другие – постепенному частичному уменьшению сопротивляющейся среды, третьи – некоторому воздействию окружающей среды, которая смыкается позади падающего тела и оказывает на него давление, как бы постоянно его подталкивая; все эти предположения и еще многие другие следовало бы рассмотреть, что, однако, принесло бы мало пользы. Сейчас для нашего Автора будет достаточно, если мы рассмотрим, как он исследует и излагает свойства ускоренного движения (какова бы ни была причина ускорения) <...>».

Но при всем том, что Галилей, конечно, не обходится без метафизики, он, однако, никакие метафизические предпосылки не берёт готовыми из философской традиции, а главное – он так модифицирует те или иные существующие метафизические идеи, чтобы они наилучшим образом соответствовали той физике, образ которой сложился у него в ходе его физических исследований. И этот образ у него – образ уже собственно научной теории. Правда, Галилей не формулирует то, что представляется ему настоящей физической теорией, но то, как он это понимает, достаточно хорошо видно из методологии, применяемой им в его физических исследованиях.

При рассмотрении того, как, по Галилею, должна строиться теория можно, пожалуй, выделить четыре последовательно осуществляющиеся познавательные процедуры (см. об этом: Льюис М. История физики. Пер. с итал. М., 1970. С. 80 – 81). Первая фаза – восприятие явления, *чувственный опыт*, как говорил Галилей, привлекающий наше внимание к изучению определенной частной группы явлений, но еще не дающий законов природы. В сборе и отборе данных чувственного опыта центральную роль играет *эксперимент*. После сбора чувственных данных, т.е., как стали говорить позже, – после формирования эмпирического базиса. Галилей переходит, как он говорил, к *аксиоме*, т.е., согласно современной терминологии, к (рабочей) *гипотезе*. В этом центральный момент открытия, возникающий из внимательного критического рассмотрения чувственного опыта путем творческого процесса, сходного, как считает современный историк физики Марио Льюис, с *интуицией* художника. А точнее говоря – это, конечно же, по преимуществу, – *математическая интуиция*. Далее следует третья фаза, которую Галилей называл *математическим развитием*, т.е. дедуктивный вывод следствий из принятой (рабочей) гипотезы. Но почему математические следствия должны соответствовать данным ощущений? «Потому что, – считает Галилей, – наши рассуждения должны быть о чувственном мире, а не о бумажном мире». Заключительная, четвертая процедура – *опытная проверка* как решающий критерий истинности всего пути исследования. В опытной проверке, как и в первоначальном сборе чувственных данных у Галилея опять ключевую роль играет эксперимент. Чувственный опыт, рабочая гипотеза, математическая разработка и опытная проверка – таковы познавательные процедуры и четыре последовательные

фазы исследования явления природы, которое начинается с опыта и к нему же возвращается. Это теоретическое движение не может совершаться без обращения к математике.

Правда, здесь не отмечена фаза *индуктивных обобщений* опытных данных, предполагаемая структурой собственно научной теории. Но это только потому, что Галилей её просто не акцентирует и потому, что фактически процедура индуктивных обобщений у него реализуется заодно с процедурой эксперимента. Это оказывается возможным, благодаря тому, что он развил процедуру эксперимента соответствующим образом. В отличие от того, что эксперимент представлял собой прежде, когда он был близок к простому наблюдению и предполагал, главным образом, пусть хотя бы и методически тщательно организованное, создание искусственных условий для воспроизведения природных явлений, эксперимент Галилеем организовывался так, чтобы тщательно очистить явление от всех возмущающих, искажающих его внешних воздействий, пытаясь тем самым в наиболее чистом виде выявить собственные основные признаки явления, даже взятого в единичном экземпляре, что и равнозначно индуктивному обобщению.

Философы и историки науки отмечают ещё, что Галилею наука обязана развитием также и так называемого *мысленного эксперимента* (сам данный термин получил распространение гораздо позже, чем жил Галилей). Речь идёт о такой познавательной процедуре, когда те или иные условия, в которых существует изучаемое явление, устраняются или создаются не путем манипуляций с телесными вещами, а мысленно, в представлении. Мысленный эксперимент, по сути, широко использовался и до Галилея, например, его часто использовал Аристотель. Но обычно, как и у того же Аристотеля, эта процедура была направлена на опровержение тех или иных теоретических тезисов, у Галилея же она направлена, прежде всего, на утверждение теоретических представлений. Нужно подчеркнуть, что природа мысленного эксперимента, по крайней мере – у Галилея, совсем иная, чем природа эксперимента как такового. Если эксперимент как таковой направлен на формирование эмпирической базы и заодно, как это обычно бывает у Галилея, выполняет функцию индуктивного обобщения, то так называемый мысленный эксперимент направлен на установление закона связи, изучаемых явлений, т.е. на формулирование гипотезы (по Галилею – «аксиомы») о законе. Притом осуществляется это обнаружение и формулирование, если позволено так сказать, в особой форме. Как справедливо отмечает А.В. Ахутин, раскрывая способ решения исследовательской проблемы Галилеем посредством мысленного эксперимента, «для Галилея суть вопроса сводилась главным образом к созданию, конструированию, изобретению геометро-кинетической схемы механического события. Сама теоретическая работа развёртывалась как открытие и наглядное обнаружение теоретических определений в процессе мысленного экспериментирования с этим идеально сконструированным

объектом» (Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента. М., 1976. С. 227 – 228). Итак, теоретические определения, иначе сказать, гипотезы Галилей предпочитает «изобретать» в виде «геометро-кинетических схем» «механических событий», а шире и точнее надо бы сказать – математическо-механические схем связей явлений, т.е. законов, хотя, действительно, исходна у него при построении таких схем геометрия, а не арифметика и алгебра. Следовательно, мысленный эксперимент у Галилея функционально есть способ перехода от уровня индуктивных обобщений эмпирии, осуществляемых им обычно заодно с экспериментом как таковым, к уровню собственно теоретическому, начинающемуся в гипотезе. Осуществляется же этот переход в форме математическо-механических мысленных конструкций, т.е. этот переход опосредствуется именно математической интуицией, и далее гипотеза в теорию – в обоснованный закон – развивается опять-таки математически, чтобы в завершение найти подтверждение в эмпирии.

Эксперимент как таковой в том его виде, который ему придаётся Галилеем, и мысленный эксперимент, как его осуществляет Галилей, перетекая как бы один в другой, сближают, сокращают дистанцию между эмпирией и теорией. Галилей стремится усмотреть и усматривает почти прямо и непосредственно теоретико-математические схемы в самой чувственно данной реальности. Он это и утверждает, объявляя, что книга природы «написана на языке математики, ее буквами служат треугольники, окружности и другие геометрические фигуры, без помощи которых человеку невозможно понять её речь; без них –напрасное блуждание в тёмном лабиринте».

Именно образ того, какой должна быть истинно физическая теория, его методология, по существу, уже собственно научная методология, но выражаемая, конечно, в особом, индивидуально-авторском ключе, и предопределяет то, какой метафизический образ универсума он строит из того, так сказать, материала, который ему предоставляет философия в лице предпочитаемых им философов и в виде определенных философских идей, руководствуясь тем, что избранные и скорректированные им метафизические предпосылки будут способствовать решению его специальных исследовательских задач наилучшим образом.

Метафизические предпосылки физики (механики) Галилея. Для Галилея как физика-механика особенно важна философская категория пространства. Строя новую физику Галилей, конечно, отвергает в первую очередь, как и большинство натурфилософов и физиков эллинистически-римского периода, поздней схоластики и эпохи Возрождения, пытающихся пересмотреть или ревизовать аристотелевское представление о пространстве как совокупности мест, поскольку это центральное представление физики Аристотеля возвращает к учению о естественных местах, различению естественных и насильственных движений и т.п., ставшему уже с очевидностью несостоятельным. Казалось бы, методология его физико-

механического теоретизирования, в котором предполагается, что «книгу природы» следует изучать посредством математики, поскольку она, так сказать, написана на языке математики буквами геометрии, должна склонить его к принятию представления о пространстве как чисто идеальном геометрическом трёхмерном континууме, к чему приходили, как мы знаем, многие из тех, кто отвергал физику Аристотеля. Но именно потому, что его метод предполагает нацеленность на максимально возможное сближение идеально-математических структур с чувственно данной телесной реальностью, он, будучи честным и требовательным к точности знания исследователем, не может не замечать, что сколь бы не уменьшалась дистанция между двумя реальностями их отождествление не правомерно или, по крайней мере, проблематично. В «Диалоге» тема эта обсуждается с разных сторон. И приходится всё-таки, так или иначе, признавать, что идеальный геометрический объект не тождествен геометрическим формам тел, которые всегда не столь правильны, как идеальные геометрические формы. Но ведь Галилею как физику требуется узнать истину о движениях именно тел по телесным же поверхностям, а не движения идеальных геометрических форм. «Потому что, – замечает он однажды, – наши рассуждения должны быть о чувственном мире, а не о бумажном мире». Поэтому пространство для Галилея это не идеальный геометрический континуум, а континуум телесный, материальный. Пространство тождественно не идеальным формам, а материи.

Это телесное, материальное пространство, и хотя оно не тождественно геометрическим формам, но ведь близко к ним, а, значит, – изотропно (однородно), а значит, и неделимо (разрывы нарушали бы изотропность), имея одинаковые физические свойства во всех направлениях, как у Джордано Бруно, до бесконечности, как у Николая Кузанского и того же Бруно. В целом этот галилеевский метафизический образ пространства, как мы можем догадаться, из всех известных ко времени Галилея больше всего схож с теоретическим образом материи у Джордано Бруно. Но Галилей и понимание материи такое, как у Бруно, не принимает в качестве вполне удовлетворяющего его физико-теоретической и методологической установке. У Бруно качеством неделимости обладает лишь бестелесная материя, а телесная материя делима. Материя-пространство Галилея исключительно телесна (зачем ему как физику-механику вообще нужна некая бестелесная материя?) и именно в качестве телесной материя-пространство обладает качеством неделимости. По Бруно, телесная материя, имеющая атомное строение, обладает свойством плотности потому, что пустота – второе мировое начало античного демокритовского атомизма – сплошь заполнена телами, составленными возникающими из атомов элементов земли, воды, воздуха и огня, а промежутки между телами заполнены также возникшим из атомов всепроникающим веществом эфира. Но поскольку материя состоит, в конечном счете, из отдельных частиц, постольку телесная материя делима. И потому-то, кстати, эта, легко поддающаяся трансформациям материя, как представляется Бруно вслед за Николаем Кузанским, оказывается под воздействием пантеистически толкуемых энергий пространством

переходов абсолютных максимумов и минимумов геометрических и иных параметров этой материи. Переходов –безмерно свободных, и тем самым – совершенно неопределённых, что не могло не претить Галилею, который в телесном пространстве был намерен устанавливать законы, И действительно устанавливал законы движения тел. А законы являются строгой мерой определённости изменений вообще и механических движений –в частности. Галилей в принципе не отрицает, что материя имеет структуру, в основе которой лежат атомы и порождаемые их соединениями тела и вещества. Формально он принимает ту структуру вещества, которая была предположена Бруно, но он капитально переосмысливает её по существу. Дело в том, что он не может проигнорировать факты, относящиеся к различиям плотностей тел и веществ. Эти факты делают правомерным предположение, что пустота существует не только, так сказать, под сплошной эфирной «прокладкой», не пропускающей пустоту в состав материи. Но пустота существует и в самих – не эфирных – веществах и телах, образуя в них своего рода «поры», чем и объясняются различия их плотностей. Но в целом плотность в материи, как это естественно предположить механику Галилею, преобладает над рыхлостью и в этом смысле материя неделима.

Но почему плотность преобладает над рыхлостью? Объясняя это, Галилей радикально переосмысливает атомистическое учение. Античные атомисты: пустоты, поры в телах рассматривали как причину их разрушаемости, почему и надо было Демокриту предположить, что неразделимость атома обусловлена отсутствием в нём пустоты, которая разделяла бы его на части. У Галилея же, напротив, пустота выступает как сила сцепления. Галилей в этом пункте берёт на вооружение известное положение Аристотеля, но не атомистов; это положение о том, что природа «боится пустоты». Этим положением Аристотель объясняет ряд физических явлений, в том числе движение жидкости в сообщающихся сосудах и т. п. И Галилей их принимает тоже, когда, например, утверждает: «Если мы возьмем цилиндр воды и обнаружим в нём сопротивление его частиц разделению, то оно не может происходить от иной причины, кроме стремления не допустить образования пустоты». Но то, что Галилей не пренебрегает данным положением Аристотеля, не означает его непоследовательности в отвержении физики Аристотеля в целом. Он и это положение переосмысливает в духе собственной теории. У Аристотеля тезис «природа не терпит пустоты» является аргументом для устранения пустоты вообще из природы. Галилей признаёт существование пустоты в природе в виде мельчайших пустот в материи –веществах и телах. Но пустоты, согласно Галилею и в отличие от атомистов и Джордано Бруно, являются не причиной разделяемости материи, а причиной, напротив, сцепления веществ и тел. Напрашивающийся вопрос, как можно объяснить огромную силу сопротивления некоторых материалов разрыву или деформации с помощью ссылок на «мельчайшие пустоты», которые, являясь «мельчайшими», должны бы давать, вроде бы, только ничтожный эффект сцепления, он разрешает следующим образом. Галилей

указывает на то, что «хотя эти пустоты имеют ничтожную величину и, следовательно, сопротивление каждой из них легко преодолимо, но неисчислимость их количества неисчислимо увеличивает сопротивляемость...». Но и атомы, по Галилею, в таком случае логично предполагаются имеющими ничтожно малую величину, а их количество в каждом конечном объеме, соответственно, предполагается неисчислимым. Известный специалист в области философских проблем науки П.П. Гайденко так резюмирует этот ход мысли Галилея: «Неисчислимость количества ничтожно малых пустот (и атомов – В. М.) – это, в сущности, бесконечное множество бесконечно малых, можно сказать, пустот (и атомов – В. М.), а можно сказать, сил сопротивления (разрыву – В. М.). Потом окажется, что этот метод суммирования бесконечно большого числа бесконечно малых – неважно чего: моментов времени, частей пространства, моментов движения и т.д. – является универсальным и необычайно плодотворным инструментом мышления». (Гайденко Пиама. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. Учебное пособие для вузов. М., 2000. С. 67). Включив, таким образом, актуальную бесконечность в конечные части актуально бесконечного материального пространства, Галилей, воспринимая идею Николая Кузанского о бесконечности мира и взаимных переходах абсолютных максимумов и минимумов геометрических параметров материи, развитую Джордано Бруно, вместе с тем умеряет ту неопределённость, которую эти мыслители вносили в представления о материи, допуская абсолютную свободу упомянутых переходов. Бесконечное у Галилео Галилея становится внутренним планом измеримого конечного, позволяя истолковывать и определенным образом преодолевать те сложности, с которыми сопряжены количественные измерения параметров движения и установление законов движения, претендующих на универсальность, в конечных эмпирически доступных исследователю пространствах материи.

Построив соответствующий его методологии и его образу физико-механической теории, какой она должна быть, чтобы обеспечивать познание истины о законах движения, метафизический образ пространства – пространства материального, изотропного, неделимого в смысле преобладания плотности и связности над рыхлостью и бессвязностью; пространства, заключающего в конечном своем фрагменте бесконечное число бесконечно малых пустот и атомов, – Галилей создал метафизические предпосылки для разработки теории движения в эмпирически данном физическом пространстве и вместе с тем усовершенствовал математические средства познания и обоснования законов механики. Подобно тому, как он усмотрел в физическом конечном фрагменте пространства бесконечно большое число бесконечно малых материальных элементов, так в конечных геометрических фигурах и конечных числах он увидел суммы бесконечно больших количеств бесконечно малых величин. Правда, он не сумел математически формализовать эти математические представления. Такого

рода представления, когда позже их удалось формализовать в виде правил дифференциально-интегрального исчисления, стали кардинально новым мощным средством научного познания. Но и в неформализованном, а лишь дедуктивно-логическом своем выражении идея конечных фигур и чисел как бесконечно больших количеств бесконечно малых величин сыграла незаменимую роль в математическом аппарате его физико-механических открытий. Кстати, можно утверждать, учитывая вышеизложенное, что математика у Галилея является фактически исключительно инструментом познания, но не выражением онтологических сущностей, тем более – не платоновских идеальных сущностей, потому что если Галилей и ставил проблему онтологичности математических объектов, то никак не в отношении к миру идеального, а именно в отношении к материальному пространству. Однако решил-то он эту проблему в том смысле, что между материей-пространством и объектами математики существует неизбежный зазор. Но при этом не удивительно, что Галилей ощущает свою связь с платоновской традицией, поскольку она во многом положила начало математизации естествознания.

То, как метафизически было обосновано Галилеем его видение эмпирического пространства физико-механических движений, пусть и не позволяло отождествлять это эмпирическое пространство с идеальными геометрическими формами, числами и алгебраическими формулами, но зато давало основание полагать, что это эмпирическое пространство обладает свойствами, позволяющими, по крайней мере, в эксперименте – путем кропотливого подбора материалов нужной плотности, калибровки и шлифовки поверхностей плоских, круглых и иных по форме тел, шлифовки линз оптических приборов, тщательной настройки маятников и часовых механизмов и т.д., и т.п., придавать этому пространству все более близкую к идеальной форму; форму всё больше и больше приближающуюся к отображающим ее идеальным формам как средствам познавательной деятельности.

Это придает Галилео Галилею уверенность в том, что, несмотря на неизбежное сохранение зазора между эмпирической реальностью и её отражением, человеческое познание природы способно всё глубже постигать, пусть и не все истины, поскольку они бесчисленны, но, во всяком случае некоторые истины о природе, хотя бы они и были замыслом самого Бога. Он говорит об этом так: «<...> человеческий разум познаёт некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чистые математические науки, геометрия и арифметика; хотя божественный разум знает в них бесконечно больше истин, ибо объемлет их все, но в тех немногих, которые постиг человеческий разум <...> его познание по объективной достоверности равно божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует». Как видно, Галилей, преобразовав метафизику необходимым для его теоретической деятельности образом, от

религиозно-богословской сферы предмет физических исследований просто отделяет, придерживаясь, вероятно, того соображения, что, дескать, почему бы Богу было не создать природу такой, чтобы истину о ней мог познавать и человек. Мы знаем, что инквизиция не сочла позицию Галилея совместимой с верой в Бога. Но у нас нет оснований сомневаться в искренности Галилея, уверявшего обвинителей в том, что он истинно верующий человек. Тем не менее, ясно, что это не помешало Галилею отделить область физических знаний и истин от сферы истин религиозных.

В общем же, методология Галилея, выстроенные им метафизические предпосылки физики, усовершенствованные математические средства познания дали ему возможность постичь ряд фундаментальных физико-механических законов, а также совершить многие более частные открытия и изобретения.

Физико-механические открытия Галилея. Первым открытием Галилея в механике было открытие *закона равенства скоростей падающих тел независимо от их веса*. В рамках аристотелевской физики с её учением о естественных местах сила стремления падающего тела к естественному месту – к Земле не могла быть отождествлена ни с чем иным кроме веса или, как говорили, – тяжести тела. Отвергнув теорию естественных мест и приняв идею изотропности и бесконечности материального пространства, Галилей не мог согласиться и с отождествлением тяжести с силой, приводящей тело к падению, а, значит, не мог ставить скорость падения в зависимость от тяжести. Уверенность в том, что эксперимент обеспечивает надёжные условия для выявления истинного закона, и дала Галилею возможность открыть указанный закон. Верность методу экспериментального исследования, устраняющего эмпирические обстоятельства искажения истинного закона движения, привела его к выводу, что ошибочное увязывание скорости падения с тяжестью тела возникает из-за действия сил сопротивления среды движению падающего тела. Галилей приходит к выводу, что «если бы совершенно устранить сопротивление среды, то все тела падали бы с одинаковой скоростью». Надо сказать, что в этом предположении имплицитно уже содержалась возможность совершённого позже открытия принципа инерции. Нам не известны подробности того, как Галилей экспериментировал, стремясь насколько возможно устранить сопротивление среды и уравнивать её сопротивление для тел разной тяжести, прежде, чем он сам убедился в достоверности открытого закона. Но известно, что он публично демонстрировал в присутствии коллег и студентов университета, что тела разных весов, которые он ронял с Пизанской башни, достигали земли одновременно, т.е. падали с одинаковой скоростью.

Закон равенства скоростей падающих тел Галилей конкретизировал в форму закона падения, гласящего, что свободно падающие тела движутся равноускоренно или, как еще говорят, с естественным ускорением. Размышляя о движении падения тел, Галилей признавался, что он не может

догадаться, какова природа силы, вызывающей движение падения и его ускорение. Позже решить эту проблему удалось Ньютону, раскрывшему природу этой силы как силы притяжения Земли. Но, и не зная причины силы вызывающей падение тел с ускорением, Галилей открыл данный закон, экспериментально и теоретически установив зависимости параметров движения свободно падающих тел. Тщательно подготовленные эксперименты заключались в опытах с наклонными плоскостями. В «Беседах» он описывает, как тщательно он подготовил оборудование для этих экспериментов: «Вдоль узкой линейки или, лучше сказать, деревянной доски длиной около двенадцати локтей, шириной пол-локтя и толщиной около трех дюймов был прорезан канал шириной немного больше одного дюйма. Канал этот был прорезан совершенно прямым и, чтобы сделать его достаточно гладким и скользким, оклеен внутри возможно ровным и полированным пергаментом; по этому каналу мы заставляли падать гладкий шарик из твердейшей бронзы совершенно правильной формы». Понятно, что говоря о «совершенно» прямом канале и правильной форме шарика, он нечаянно преувеличивает, ибо, как мы отметили, он хорошо понимает, что «совершенной», т.е. идеальной, правильности геометрии эмпирического пространства достичь нельзя, но можно приближаться к этому, как он нам и показывает в других моментах того же цитированного нами текста, сообщая о том, что сделал канал для шара *достаточно* гладким и скользким, а оклеил его *возможно* ровным и полированным пергаментом. Как бы то ни было, в эксперименте Галилей измерял время скатывания шарика из различных положений его в канале-желобке, определяя соотношения времени, пути и скорости падения. Эксперименты использовались для построения, а затем проверки теории.

Теоретическое решение проблемы соотношения параметров равноускоренного падения заходило в тупик, пока Галилей вслед за многими физиками считал, что скорость падающего тела пропорциональна пройденному пути. Упорно занимаясь проблемой, он однажды понял, что надо исходить из того, что скорость пропорциональна не пути, а времени. В результате он определил, что при падении тела, движущегося равноускоренно, пройденный путь пропорционален квадрату затраченного времени.

Ключевым открытием Галилея явилось открытие двух основополагающих принципов научной динамики – *принципа инерции* и *принципа относительности*. Эти принципы он выдвинул в противовес аристотелевско-птолемеевским представлениям о неподвижности Земли, что предполагалось постулатом о нахождении её в своём естественном месте в космосе, предполагающем состояние её покоя. В пользу отсутствия подвижности Земли, а тем самым и против теории Коперника, выдвигались и упоминавшиеся аргументы, связанные с указанием на невосприимчивость её движения. Аристотелевская теория трактовала состояние покоя как привилегированное по отношению к состоянию

движения, т.к. движение рассматривалось лишь как следствие не нахождения тела в его естественном месте. До Галилея мыслители (Иоанн Филопон, Жан Буридан и др.), пытаясь преодолеть аристотелевские представления о естественных движениях тел к естественным местам и, особенно, о насильственных – от естественных мест, как мы помним, выдвинули понятие импетуса, как силового импульса, некоторым образом запечатлевающегося в теле и движущего его, так что в результате движение может совершаться без постоянного приложения силы извне. Понятие импетуса послужило отправным для открытия Галилеем принципа инерции. Но Галилей не принял содержащееся в этом понятии представление, что сообщаемый телу силовой импульс расходуется на совершение телом движения. Принцип инерции заключается в том, что в отсутствие внешних воздействий покоящееся тело сохраняет состояние покоя, а движущееся – состояние равномерного бесконечного прямолинейного движения. Это движение при отсутствии сил, тормозящих его извне, способно совершаться бесконечно и прямолинейно, когда тело выведено из состояния покоя даже бесконечно малым силовым импульсом. Что касается состояния движения, то принцип инерции кажется противоречащим повседневному опыту, поскольку в мире эмпирического пространства движущееся тело, если к нему не прикладывается внешняя сила, постепенно замедляет движение и, наконец, приходит в состояние покоя. Очевидно, что Галилей предполагал, формулируя этот принцип, что движению тела не мешает никакая внешняя сила сопротивления. В эмпирическом пространстве такая сила обязательно существует. Однако с помощью эксперимента силу сопротивления можно уменьшать, например, придав телу форму шара, как можно более близкую к идеальной, чтобы он меньшей площадью касался поверхности, по которой движется, а поверхность, по которой катится материальный шар, сделать как можно более ровной и гладкой и тогда шар по мере совершенствования таким образом условий его движения будет двигаться всё более равномерно и всё дальше. Но очевидно, на этом пути не будет вполне убедительным обоснование принципа инерции, поскольку зазор между теоретическим представлением и эмпирическим движением тела остается очень наглядным – тело все-таки остановится. И Галилей обосновывает этот принцип иным путем, в котором эффект совершенствования условий эксперимента оказывается возможным так усилить за счет углубления теоретических средств познания, что доказательство принципа становится убедительным, а принцип достоверным. Галилей применяет наклонные плоскости и шар, как и в случае с нахождением зависимостей между параметрами движения падения тел. С помощью экспериментов с наклонными плоскостями он показывает, что наклон плоскости по отношению к горизонту является причиной ускоренного движения тела, движущегося вниз, и замедленного движения тела, движущегося вверх; если же тело движется по неограниченной горизонтальной плоскости, то, не имея причины ускоряться или замедляться, оно совершает равномерное движение. Правда,

открытый Галилеем принцип инерции не был доведен до статуса закона, поскольку он не дал его общей точной формулировки, хотя он сам всегда точно применял этот принцип (см.: Льюэци М. История физики. Пер. с итал. М., 1970. С. 75).

Открыв связанный с принципом инерции принцип относительности, Галилей следующим образом обосновывает последний: «Уединитесь с кем-либо из друзей в просторное помещение под палубой какого-нибудь корабля, запаситесь мухами, бабочками и другими подобными мелкими летающими насекомыми; пусть будет у вас там также большой сосуд с водой и плавающими в нём маленькими рыбками; подвесьте, далее, наверху ведёрко, из которого вода будет капать капля за каплей в другой сосуд с узким горлышком, подставленный внизу. Пока корабль стоит неподвижно, наблюдайте прилежно, как мелкие летающие животные с одной и той же скоростью движутся во все стороны помещения; рыбы, как вы увидите, будут плавать безразлично во всех направлениях; все падающие капли попадут в подставленный сосуд, и вам, бросая другу какой-нибудь предмет, не придется бросать его с большей силой в одну сторону, чем в другую, если расстояния будут одни и те же; и если вы будете прыгать сразу двумя ногами, то сделаете прыжок на одинаковое расстояние в любом направлении. Прилежно наблюдайте всё это, хотя у нас не возникает никакого сомнения в том, что, пока корабль стоит неподвижно, все должно происходить именно так. Заставьте теперь корабль двигаться с любой скоростью и тогда (если только движение будет равномерным и без качки в ту и другую сторону) во всех названных явлениях вы не обнаружите ни малейшего изменения и ни по одному из них не сможете установить, движется ли корабль или стоит неподвижно... И причина согласованности всех этих явлений в том, что движение корабля обще всем находящимся в нем предметам, так же как и воздуху; поэтому-то я и сказал, что вы должны находиться под палубой...».

Вывод из обоснования Галилеем принципа относительности в современной формулировке означает, что «механические явления в какой-либо системе происходят одинаково независимо от того, неподвижна ли система или совершает равномерное и прямолинейное движение, или, иначе, механические явления происходят одинаково в двух системах, движущихся равномерно и прямолинейно относительно друг друга. Аналитически переход от законов движения, выраженных в одной системе, к законам, выраженным в другой системе, совершается с помощью простейших формул, которые в своей совокупности называются *преобразованиями Галилея*. Следовательно, принцип относительности означает инвариантность законов механики по отношению к преобразованиям Галилея». (Льюэци М. История физики. Пер. с итал. М., 1970. С. 76).

Зная закон падения и принцип инерции, Галилей открыл далее *закон, согласно которому тело, приведённое в движение горизонтально к Земле, падает по параболической траектории*.

Отдельно скажем о значении физико-механических открытий Галилея

для утверждения астрономической гелиоцентрической теории Коперника. Галилеевские открытия подтверждали теорию Коперника уже потому, что они предполагали, как мы видели, возможную подвижность Земли. В том же направлении шли и такие необходимые для физики Галилея метафизические допущения как изотропность и бесконечность пространства, упразднявшие представления о центральном положении Земли в космосе. Кроме того, Галилей приводил и более конкретные аргументы в пользу годичного круга обращения Земли вокруг Солнца. Эти аргументы опирались на результаты наблюдений движения планет, фаз Венеры, спутников Юпитера, солнечных пятен и др., которые он хорошо знал, а также проводил и сам.

Мы не имеем, к сожалению, возможности остановиться еще на многих, более частных открытиях, изобретениях и технических усовершенствованиях, принадлежащих Галилею. В этой связи надо подчеркнуть лишь, что Галилей, безусловно, уже руководствовался в своем исследовательском творчестве не только идеалом познания истины о мире, но и пониманием практически технического предназначения этого творчества.

Физико-механические открытия Галилео Галилея соответствуют всем стандартам собственно научной теории. Правда, они ещё не сложились в целостную научную систему физико-механического знания, но заложили прочные основания этой будущей научной системы, которую окончательно завершит Исаак Ньютон.

9.3. Открытие законов движения планет Иоганном Кеплером

Иоганн Кеплер (1571 – 1630). Иоганн Кеплер родился в деревеньке Магсшадт близ города Вейля в Германии. В шестилетнем возрасте Иоганн Кеплер заболел оспой и едва остался в живых. После болезни зрение у будущего великого астронома осталось на всю жизнь слабым. В 1586 г. Кеплер стал учиться в школе Мильбронского монастыря, которая была приговорительным заведением для Тюбингенского университета, куда он и поступил через два года. В Тюбингенском университете он занялся астрономией, освоил математику и познакомился с системой Коперника. Окончив в 22-летнем возрасте университет, Кеплер стал профессором математики и морали в училище г. Граца. Наряду с преподавательской работой продолжал заниматься астрономией, увлекся астрологией. Мистически настроенный тогда Кеплер, следуя Пифагору, верил в магию чисел. В 1595 г. вышло первое сочинение Кеплера со сложным названием, в русском переводе его обычно называют ««Предвестник космографических сочинений, содержащий Космографическую тайну относительно удивительных отношений между Небесными Орбитами, а также истинные и должные основания для их Числа, Величины и Периодических Движений» (принятое короткое название: «Космографическая тайна»).

Кеплер послал экземпляр своего сочинения Тихо Браге и Галилею. Тихо Браге дал ему вежливый ответ, выразив сожаление о бесплодности умствований, проистекающей, на его взгляд, из принятия Кеплером учения Коперника. Но здесь же Тихо Браге предлагал Кеплеру поработать у него в обсерватории. В конце концов, в 1600 г. Кеплер принял это предложение и вместе с семьей переехал в Прагу. После вскоре последовавшей смерти Тихо Браге Кеплер получил его место: был назначен астрономом при дворе Рудольфа II, императора тогдашней «Священной римской империи германской нации». Он поселился в Линце (Австрия). В наследство от Тихо Браге Кеплер получил все данные астрономических наблюдений, проводившихся в обсерватории, руководимой Браге.

Брак Кеплера оказался неудачным, он женился во второй раз, находя счастье в новой семье, в которой родилось семь детей. Но семейное благополучие было омрачено известием из родного Вейля о заключении его матери в штуртгардскую тюрьму по обвинению в колдовстве. Дело усугублялось тем, что ранее тётка матери была сожжена в Вейле как ведьма. На том основании, что в недавнем сочинении Кеплера «Сновидение или лунная топография» развивался фантастический сюжет о полёте на Луну, Кеплера и самого подозревали, что он колдун, летавший на Луну вместе с матерью-колдуньей. Но всё-таки

хлопоты Кеплера и его высокое положение при императорском дворе (несмотря на то, что император, покровитель Браге и Кеплера, к этому моменту был уже низложен) спасли его мать и, может быть, его самого от смертельно опасного обвинения. Но кафедру в Линце Кеплер, тем не менее, вынужден был оставить. Доходы от работы в обсерватории над заказанными ему как наследнику Браге звездными астрономическими таблицами были незначительными и нерегулярными. Однако Кеплер неустанно трудился, отдавая все силы, прежде всего, созданию своего собственного астрономического учения. Умер он в бедности.

Кроме названных сочинений и сочинений, не относящихся к астрономии, он написал два астрономических труда, являющихся его главными трудами: «Мировая гармония» и «Новая астрономия».

В первом своем сочинении «Космографическая тайна», отправленном Тихо Браге и тем самым во многом определившем его исследовательскую судьбу, Кеплер, увлеченный учением Коперника, и напряжённо, вдохновенно искавший подходы к установлению смысла в определенных соотношениях размеров орбит движения планет вокруг Солнца, интуитивно пришел к идее, что замысел Творца состоял в том, чтобы расположить эти орбиты на сферах, описанных вокруг правильных геометрических фигур с центром в виде Солнца. Со времён Платона были известны всего пять правильных многогранников; тетраэдр (четырёхгранник, правильная пирамида), куб (шестигранник), октаэдр (восьмигранник), додекаэдр (двенадцатигранник) и икосаэдр (двадцатигранник). Описав самую дальнюю от Солнца орбиту вокруг тетраэдра, а следующие за ней последовательно вокруг многогранников со всё большим числом граней, Кеплер рассчитал пропорции размеров таким образом упорядоченных орбит. Оказалось, что эти пропорции были более или менее близкими к пропорциям, рассчитанным Коперником. Но, на самом деле, такое совпадение было случайным. И хотя, как потом выяснилось, конкретно именно данная интуиция вовсе не вела к решению проблем установления действительных параметров орбит планет, однако же, не случайно то, что Тихо Браге, несмотря на свое неприятие системы Коперника, которую принимал Кеплер, разглядел в Кеплере перспективного исследователя, пригласив его работать в свою обсерваторию. Видимо, Тихо Браге привлекла в Кеплере, продемонстрированная уже в первом его труде, мощная математическая интуиция, направленная на разыскание математически строгого порядка в астрономическом мироустройстве. Что касается мистико-пифагорейской настроенности Кеплера, толкавшей его к занятиям астрологией, то если и был у него в юности период такой настроенности, то он был скоро преодолён, ибо известно, что, занимаясь астрологией, он, тем не менее, откровенно скептически высказывался об астрологии, ясно давая понять, что астрология – это псевдознание. Видимо, занятия астрологией были для него просто развлечением, а, может быть, и способом пополнить свои доходы, в чем он постоянно нуждался, и чему способствовала склонность публики, особенно – богатой публики, пользоваться указаниями гороскопов.

Вообще же, пифагорейство Кеплера заключалось, судя по всему, в следовании лишь рациональной тенденции в нём. То есть, имея в виду, как однажды выразилась Теано, ученица Пифагора, что это учение нужно понимать не так, что всё возникает из числа, а так, что всё происходит и устроено «согласно числу, так как в числе первый порядок, по причастности

к которому и в счислимых вещах устанавливается нечто первое, второе и т.д.». Собственно, главной мировоззренческой установкой Кеплера было видение мира как гармонического мироустройства, что и отразилось, в частности, даже в названии одного из главных его трудов – «Мировая гармония». Эта гармония представлялась ему выразимой математически. Но для него эта гармония выступала не в виде гармонии мирового организма, как для пифагорейцев и вообще всего античного, да во многом, ещё и средневекового мировоззрения, а в виде, по его собственному признанию, гармонии, подобной устройству механических часов. При этом нужно сказать, что его мировоззрение, в общем, не оформлено теоретически. Он и не пытается, в отличие, например, от Галилея, формировать метафизический контекст для решения тех проблем, которыми занимается как исследователь.

Зато он, догадываясь, что планеты движутся вокруг Солнца не по круговым орбитам, а по каким-то вытянутым по определенным направлениям замкнутым кривым, задумывался о причинах этого, если и без того, чтобы рассматривать метафизические предпосылки, то, по крайней мере, чтобы понять физическую подоплеку данного явления. Но первоначальное его физическое объяснение причин, определяющих особый характер орбит движения планет, оказалось весьма условным и надуманным. Он предположил, что источником движения планет является Солнце, которое испускает при своём вращении поток особых частиц. Этот поток, сталкиваясь с планетой, движет её по кругу, в центре которого находится Солнце. Для объяснения же эксцентрического смещения планет относительно Солнца Кеплер наделил планеты внутренними для них силами взаимодействия с потоком, позволяющими им то удаляться, то приближаться к Солнцу. Эти силы, которые он называет «интеллигенциями», действуют подобно рулю судна – под воздействием поворота руля судно может плыть под разными углами к течению, меняя тем самым направление. Но когда в ходе исследования Кеплер обнаружил, что эти силы остаются сугубо гипотетическими и их количественные характеристики невозможно рассчитать, а, значит, эта физическая гипотеза ничего не даёт для объяснения причин того действительного характера орбит планет, который он пытается определить, он строит новую физическую гипотезу, которая всё-таки позволяла бы давать искомое объяснение.

Между тем, казалось бы, Кеплер вполне мог обойтись не только без специально для целей его исследования теоретически разработанных метафизических предпосылок, но и без физики, объясняющей причины особого характера орбит планет, чтобы суметь дать точное математическое их описание. Дело в том, что ведь проблемы, которые он решает, при всей их сложности, с которой мог совладать только гений, относились всё-таки к достаточно частной области познания, так что при их решении, вроде бы, могло оказаться достаточным того его мировоззренческого кредо, о котором сказано выше, и того физико-теоретического контекста, который уже был

задан учением Коперника. Первым он действительно и обошёлся, но обходиться без объяснения физической подоплеки считал не верным. Это черта теоретика астрономии, понимающего ее как часть физики, конкретнее – механики. Этой черты ещё совершенно не было и даже не могло быть у представителей птолемеевской традиции, которые рассматривали астрономию, как в своё время Платон, в качестве преимущественно математической дисциплины. Коперник уже видит, что астрономия – это «небесная механика», но это ещё не обязывает его подводить под астрономию физико-механические основания. Кеплер же идет дальше, считая необходимым это делать, и тем самым продвигается по пути завершения процесса становления астрономии наукой. Для астрономии как науки, как и для науки вообще, математика это не отображение особых метафизических сущностей, а инструмент научного познания мира.

Легко догадаться, что вопрос о физике сил взаимодействия небесных тел, который возникает здесь у Кеплера, тот же, что и вопрос о природе силы падения тел на Землю, на который не мог ответить Галилей и который нашел разрешение, как отмечалось выше, впервые только в теории Ньютона. Но Кеплер, создавая свою вторую физико-механическую гипотезу сил взаимодействия небесных тел, всё-таки вносит конструктивный вклад в подготовку будущей теории тяготения Ньютона.

Вытянутый характер орбит планет определяется, согласно новой гипотезе Кеплера, на формирование которой оказало влияние его знакомство с работами в соответствующей области английского физика *Уильяма Гильберта* (1544 – 1603), магнитными взаимодействиями планет, а не некие, неизвестной природы их собственными силами. Кеплер предположил, что внешние оболочки планет вращаются вокруг своих осей благодаря наличию замкнутых силовых линий, окружающих планеты. Изменение же расстояния от Солнца определяется действием магнитных ядер планет, оси которых перпендикулярны их линиям апсид, т.е. линий, соединяющих точки перигелия (наибольшего удаления от Солнца) и афелия (наименьшего удаления от Солнца). Кеплер объяснил это действие тем, что Солнце, по его представлению, обладает единственной эффективной полярностью, так что оказывается, что магнитный заряд одного полюса равномерно распределяется по поверхности Солнца. Удаление и приближение планеты должно при этом условии зависеть от степени взаимодействия её магнитного ядра с магнитным полюсом Солнца. Степень этого взаимодействия определяется по такому же правилу, по которому определяется степень нагревания поверхности под воздействием солнечных лучей, падающих на поверхность под углом. Все эти предположения и гипотезы позволяют в результате проводить количественные измерения предполагаемых физических сил и математически рассчитывать их воздействие на орбиты планет, определяющее их характер. (Подробнее об этом см.: Кирсанов В.С. Научная революция XVII века. М., 1987. С. 118 – 119). Правда, эта гипотеза работала только пока Кеплер полагал, что

замкнутой вытянутой кривой орбит является овал, что оказалось всё ещё не точным определением характера орбит. Но то, что принятая Кеплером вторая того, что сказано выше о её значении в истории возникновения научной физики, и не могло помешать Кеплеру, как понятно из вышеизложенного, открыть действительную геометрическую форму орбит – эллипс.

Открытие Кеплера началось с того, что, стремясь видеть мир подчинённым порядку, он не признал правильным решение Коперником проблем определения характера орбит планет за счет смещения положения Солнца из центра в эксцентр этих орбит, т.е. не признал всё то, что в гелиоцентрической системе Коперника ещё оставалось от геоцентрического учения Птолемея. Ведь вместе с устранением допущения об эксцентре Солнца лишалось смысла и допущение эпициклов планет. Солнце, если мир действительно есть мир гармонии, мир порядка, не может не находиться строго в центре орбит движения планет – в этом Кеплер был твердо убежден. Тем более, что допущение эксцентра Солнца, а вместе с тем и эпициклов планет не позволяет гелиоцентрической теории более удовлетворительно, чем геоцентрическая система, устранить расхождение между теоретическим описанием и предсказанием, с одной стороны, и, с другой стороны, данными наблюдательной астрономии. Наблюдательная астрономия сравнительно с временами Птолемея ушла вперед и располагала гораздо более точными данными, большим объемом которых располагал теперь Кеплер, благодаря тому, что унаследовал богатейший материал обсерватории Тихо Браге.

Приняв идею, что Солнце находится строго в центре орбит планет, Кеплер очень скоро понял, что их круговая форма находится в столь явном противоречии с наблюдательными данными, что следует пытаться обнаружить иную, действительную геометрическую форму орбит, которая не противоречила бы эмпирическим наблюдениям.

Надо подчеркнуть, что важнейшей чертой методологии Кеплера, определявшей её новый, собственно научный характер было, помимо уже отмеченного ранее, то, что он считал, что теорию нельзя признать состоятельной до тех пор, пока она с предельно возможной строгостью не согласована с эмпирическими данными, не подтверждена ими. Поэтому пока его математическая модель оставалась расходящейся с имевшимися данными наблюдательной астрономии, как бы порой не могли казаться эти расхождения незначительными, это оставалось стимулом для дальнейшего совершенствования его математической теории орбит. Больше того, он был особенно внимателен к тем данным, которые были добыты новейшей астрономией, оказывавшейся способной скорректировать прежние показатели с точностью до таких величин, которыми прежде вообще пренебрегали. Например, когда Кеплер замечает, что данные наблюдений Тихо Браге об одной из характеристик орбиты Марса расходятся с расчетами данной характеристики, сделанными в рамках геоцентрической модели

Птолемея, на 8 угловых минут, что даже уже во времена Коперника всё еще считалось пренебрежимой величиной, он, напротив, придаёт этому чрезвычайное значение. В этой связи Кеплер писал: «Благодаря божественной щедрости нам был дарован столь скрупулезнейший наблюдатель в лице Тихо Браге, что его наблюдения доказывают ошибочность этого птолемеевского расчёта для Марса с расхождением в 8 минут; нам следует с благодарностью принять этот подарок Господень и пестовать <его>... Теперь, поскольку невозможно не обратить на это внимание, одни эти восемь минут указывают путь к перестройке всей астрономии».

Но собственно математическое продвижение к намеченной цели было сопряжено с чрезвычайными сложностями и потребовало применения настолько изощрённых приемов, которым не было аналогов в предшествующей астрономии. Так, чтобы определить действительную форму орбит планет, коль скоро она не является круговой, требовалось, прежде всего, знать, какова орбита Земли, с которой ведутся наблюдения планет на небе, но ведь сама-то Земля не наблюдаема таким образом. И Кеплер изобретает остроумнейший приём – приём так называемой триангуляции (от лат. *triangulum* – треугольник). Он взял за исходный пункт для определения характера орбиты Земли орбиту Марса, которая с Земли наблюдается как наиболее вытянутая. Условно допустив при этом, что Марс может занимать некоторое неподвижное положение в плоскости земной орбиты. Тогда можно определить направление Солнце – Марс относительно горизонта неподвижных звезд, если Земля будет находиться на одной прямой с Солнцем и Марсом, что действительно и происходит в определенный момент времени. В другой момент времени Земля уже покинет эту точку, но и для новой точки можно будет определить направления Земля – Солнце и Земля – Марс (т.е. углы треугольника, образуемого данными небесными телами как вершинами) и таким способом можно продвигаться все дальше и дальше, засекая тем самым координаты орбиты Земли. Но проблема в том, что Марс на самом-то деле не стоит на месте, а движется. Однако Кеплер нашел гениально простое решение этой проблемы. Имея в виду, что Марс обращается вокруг Солнца за 687 суток, нужно начать отсчет положений Земли, когда она лежит на прямой с Солнцем и Марсом, а следующее положение Земли определять через 687 суток, когда Земля сдвинется от указанной прямой на определенный угол. Поступая так последовательно и далее можно приблизиться к обнаружению действительного характера орбиты Земли с помощью наблюдений. Альберт Эйнштейн назвал в своей статье о Кеплере этот прием заслуживающим восхищения и одним из крупнейших достижений науки.

Математическое продвижение в развитии теории оказалось очень сложным, особенно, когда выяснилось, что предположенная Кеплером овальная форма орбит не соответствует данным наблюдений и что орбиты, как после этого он верно предположил, имеют форму эллипса. Дело в том,

что эллипс был к тому времени очень слабо изучен как математический объект. В частности, наиболее адекватные методы определения особенностей эллипса могла бы предоставить аналитическая геометрия, но к тому времени она еще не была создана. Чтобы решить задачи математического описания характера орбит планет Кеплер был вынужден мобилизовать, по сути, до предела возможностей существовавший тогда математический аппарат, актуализировав потребность в развитии этого аппарата, что, конечно, послужило толчком для создания и аналитической геометрии, и дифференциально-интегрального исчисления, которое было необходимо для более глубоких математических исследований движения вообще и движений небесных тел – в частности.

Характерна для Кеплера как исследователя также бескорыстность в служении истине. Так, он публично обратился к математическому сообществу, приглашая математиков к участию в решении некоторых проблем математических свойств эллипса, нисколько не заботясь о том, чтобы обеспечить свой приоритет в этой области.

Итогом исследований Кеплером характера орбит планет стало открытие им трех фундаментальных законов, которые в настоящее время формулируются следующим образом:

Первый закон: каждая из планет движется по эллипсу, в одном из фокусов которого находится Солнце.

Второй закон: радиус-вектор, проведенный от Солнца к планете, в равные промежутки времени покрывает равные площади.

Третий: квадраты периодов обращения планет относятся как кубы больших полуосей их орбит.

Теории Николая Коперника (первый этап), Галилео Галилея и Иоганна Кеплера (второй этап) могут быть признаны в качестве собственно научных теорий, представляющие собой этапы возникновения науки в целом как особого вида познавательной деятельности, только постольку, поскольку они составляют цепь преемственно развивающего знания, завершающуюся физико-механической теорией Исаака Ньютона. Ибо теория Ньютона, с одной стороны, являясь образцом научной теории вообще, полагает основания для возникновения целого комплекса наук, а с другой стороны, подводит настолько всеобъемлющие основания под теории первого и второго этапов возникновения научного знания, что эти теории в составе теории Ньютона выступают как органичные части относительно завершённых научной астрономии и научной механики. Переход от второго этапа к третьему, завершающему этапу возникновения науки при этом, как и переход от преднауки к первому этапу возникновения собственно научного знания и как и переход от первого этапа его возникновения ко второму, также опосредствуется философией. Философы науки и известные специалисты по истории и философии науки придают особенно значимую роль в этом плане философским учениям Френсиса Бэкона, Рене Декарта, Пьера Гассенди.

Учения этих философов мы и рассмотрим с точки зрения задач нашего курса прежде, чем перейдем к характеристике теории Ньютона.

9.4. Учение Френсиса Бэкона и его роль в формировании науки.

Френсис Бэкон (1561 —1626). Френсис Бэкон происходил из дворянской семьи, которая занимала видное место в английской политической жизни (его отец был лордом-хранителем королевской печати). Бэкон учился в Кембриджском университете. Вскоре после окончания университета он (вместе с братом) отправляется во Францию. Франция 1570 – 80-х годов раздиралась внутренними противоречиями, вылившимися в нескончаемые сражения между гугенотами и католиками. Годы, проведенные во Франции, были для Бэкона серьезной школой политического мышления. Кроме прочего здесь он познакомился с рядом выдающихся деятелей французской культурной и научной жизни.

После возвращения в Англию Френсис Бэкон попадает в стесненное материальное положение. Это подталкивает его к мысли о необходимости найти доходное занятие. Он изучает право, занимается юридической практикой и участвует в политической жизни. Близко знакомится с фаворитом королевы лордом Эссексом. Лорд был человеком образованным, интересующимся разными отраслями знаний и искусством. В кругу людей, близких к лорду Эссексу, Бэкон участвовал в ряде дискуссий по проблемам знания, политики, искусства. Но когда лорд Эссекс был объявлен государственным изменником и предстал перед судом, Бэкон не только не выступил в его защиту, а, напротив, был его обвинителем на судебном процессе.

Видимо, это неблагоприятное поведение Бэкона в отношении лорда Эссекса, мотивировалась бэконовским стремлением обеспечить себе успешную политическую карьеру. В правление Якова I Бэкон становится лордом-хранителем большой печати, а затем занимает и высший административный пост в государстве – назначается лордом-канцлером. Он получил также от короля титул барона Веруламского. Эту карьеру он делает, выступая на стороне короля в борьбе с парламентом. Однако в 1621 г. Бэкон был обвинен парламентом в интригах и коррупции, предстал перед судом и был осужден. Хотя король и отменил приговор, политической карьере Бэкона пришел конец. Весь остаток жизни Бэкон после этого посвящает философии, методологическому и другому литературному творчеству.

Умер Френсис Бэкон от простуды после того, как однажды холодной весной 1626 г. решил проделать опыт с замораживанием курицы, чтобы убедиться, насколько снег может предохранять мясо от порчи. Он смертельно простудился, собственноручно набивая курицу снегом. В своём последнем письме он однако не забыл упомянуть, что опыт с замораживанием «удался очень хорошо».

Наиболее значительными трудами Бэкона в философско-методологической области являются трактаты «О достоинстве и приумножении наук» и «Новый Органон наук», входивший в состав незавершенного сочинения «Великое Восстановление Наук». Следует упомянуть также утопию «Новая Атлантида», темой которой являются вопросы должного, с его точки зрения, устройства общества, роли в нём сообщества ученых, роли опытного знания в практической жизни.

Классификация «наук», философия как «науки» и другие «науки», по Бэкону. Задачу «великого восстановления наук» Бэкон понимал как задачу назревшего в его время, которое он ощущал именно как Новое время, преобразования всего известного тогда круга знаний. Важнейшим условием этого преобразования является, согласно Бэкону *классификация* этих знаний. Что «наука» –«scientia», по Бэкону, не является ещё тем, что стали понимать под собственно наукой, вполне очевидно из того, что классифицируя самые разные виды знания он все их называет «наукой» или «науками». В основу классификации он полагает три, по его мнению, главные способности человеческой души: 1) память, 2) воображение (фантазия), 3) разум. Кроме того «науки» в смысле Бэкона трактуются им и через их отнесенность к разным сферам бытия. Памяти соответствует история, воображению – поэзия, разуму же – философия, которая в наибольшей мере, как считает Бэкон, соответствует понятию науки.

Наиболее неопределенной сферой бытия занимается поэзия. История занимается описанием единичных фактов и событий. Он различает *естественную историю*, описывающую многообразные факты природы, и *гражданскую историю*, описывающую явления человеческого общества.

Философия, в отличие от истории, является познанием *обобщенным*. Три основных предмета философии – бог, природа и человек.

Но поскольку проблема Бога – это и проблема богословия, то возникает вопрос об отношении богословия и философии, известный нам из истории богословско-философской мысли Средних веков. Бэкон, продолжая традицию английской Оксфордской школы, традицию Роджера Бэкона, Оккама и других номиналистов и эмпириков, решает вопрос о соотношении богословия и философии в духе теории «двойственной истины». Конкретнее говоря, богословие и философия, по его мнению, различаются как по предмету своих интересов, так и по способу их осмысления. Богооткровенное, или священное, богословие, является таким родом знания и занимается таким предметом, которые не могут быть ни рациональным знанием, ни сферой рационального. Положения такого богословия сугубо авторитарны и навеки закреплены в Священном писании. Впрочем, он в одном из мест в своих сочинениях как-то исподволь компрометирует богословское знание, уподобляя его знаниям, которые, вроде игры в шахматы, основаны на произвольно установленных правилах. Однако же, вводя представление о *естественном богословии*, Бэкон сглаживает резкость противопоставления богословия и философии. Это «естественное богословие» он даже называет «божественной философией», что, конечно, только запутывает вопрос о соотношении богословия и философии и вопрос о специфике философии, который для него, конечно, более важен, чем вопрос о познавательной специфике богословия.

Философия как познание природы, натурфилософия или «естественная философия» подразделяется Бэконом на философию теоретическую и философию практическую. Первая призвана выявлять причины природных явлений. Практическая философия использует открытия теоретической философии, создавая и то, чего непосредственно нет в природе, в интересах человека.

Наряду с указанным выше разделением натурфилософии Бэкон делит её ещё на *физику* и *метафизику*. Подразделение натурфилософии на физику и метафизику Бэкон связывает с проблемой причинности, которая является основной для теоретической философии. Производя разделение натурфилософии на физику и метафизику, Бэкон определяет свое отношение к традиционному аристотелевско-схоластическому учению о причинности, заключающемуся в разделении причин на материальные, действующие, формальные и целевые(конечные) причины. Бэкон эти четыре причины разделяет на две категории: материальные и действующие, с одной стороны, и формальные и целевые – с другой. Первые из них наиболее чётко выявляются в опытном исследовании, ибо это *ближайшие* причины всего

происходящего в природе. Их изучение – задача физики. Более глубокие причины – *формальные*. Их изучает метафизика. К предмету метафизики Бэкон в принципе относит и познание *целевых* причин. Однако если познание форм необходимо для углубленного понимания природы, то познание целей – скорее праздное умозрение, ничего не прибавляющее к истинному знанию природы и даже вредящее этому. В этой связи Бэкон обнаруживает, несмотря на, как будто бы, лояльность к богословию, материалистическую тенденцию своего учения, одобрительно противопоставляя Демокрита Платону и Аристотелю. Демокрит, утверждает Бэкон, стремился выявить настоящие физические причины, а Платон и Аристотель гоняются за призраком телеологии, который надо бы вообще устранить из метафизики. Бэконовское понимание причинности было шагом на пути трансформации органистического мировоззрения Античности и Средних веков в механистическое мировоззрение Нового времени.

Моментом этого преобразования стало, как понятно и из уже сказанного, видоизменение Бэконом понятия *метафизики*. У Аристотеля, а затем в позднеантичной и средневековой философской традиции метафизика понималась, как нам известно, как умозрительное ядро философии, существующее самостоятельно, до физики и обеспечивающее саму возможность того, чтобы физика оказалась причастна к истинному знанию о мире. Бэкон же метафизику, продолжая за Аристотелем называть её «первой философией», по существу-то, подчиняет физике, познающей чувственно данную природу посредством прежде всего опыта. При этом метафизика в качестве «первой философии» является, по Бэкону, «всеобщей наукой» в смысле «*scientia universalis*», а также «общей матерью всех наук». В качестве «первой философии» или «всеобщей науки» метафизика предшествует всем разделам философии – учениям о божестве, природе и человеке. Здесь Бэкон говорит нечто мало вразумительное о всеобщих принципах знания, как они ему представлялись, например, о загадочном математическом правиле о равенстве двух величин через третью, об отсутствии бесследной гибели чего бы то ни было в процессе всеобщего изменения и т. п.

Что касается учения о природе, то к тому, что уже сказано, надо добавить еще следующее. Аналогично разделению теоретической натурфилософии на физику и метафизику разделяется и практическая философия. Открытия физики использует *механика*, в то время как познание форм, достигаемое метафизикой, даёт возможность вступить в действие *естественной магии*, могущей создавать и то, чего непосредственно в природе нет. Натуральная магия в понимании Бэкона во многом выступает синонимом естествознания и основанной на нем грядущей техники. Таким образом, изучение природы ориентируется самой структурой как физики, так даже и метафизики на практически-техническое применение.

Заключительный раздел философии – учение о человеке. Для нас здесь интересно отметить, пожалуй, то, что Бэкон выделяет телесную, неразумную часть человеческой души, сосредоточивающую в себе способности

ощущения и контролирующую телесные движения, и духовно-разумную часть души. Телесная часть души составляет предмет естествознания, а духовно-разумная – предмет богооткровенного познания. Но где в этой структуре души место способности мышления – не ясно. Может быть, в его антропологии уже содержится предпосылка к сведению способности мышления к способности чувственного восприятия, «ощущения», как он часто выражается. Но о том, входит ли вообще в структуру познавательных способностей души такая способность как способность умозрения или иначе – интуиции, совсем нет оснований строить какие-либо догадки: об этой способности, без которой невозможна философия, Бэкон словно бы вообще не ведаёт. Правда, его трактовка метафизики, как мы можем заключить, предполагает, что философия, будто бы, и не нуждается в такого рода познавательной способности, как интуиция.

Конечно, образ философии, подвёрстываемый Бэконом под *scientia*, представляет собой деструкцию философии как таковой, да ещё и осуществлённой от лица будто бы философии при искреннем при этом, разумеется, убеждении, что он действительно говорит от лица философии. Бэкон – один из тех мыслителей, кто, отождествляя философию со *scientia* как знанием, становящимся наукой, пытаюсь подчинить метафизику физике, делал непрозрачным понимание специфики как философии, так и науки. Он тоже из тех, кто, как ранее него Роджер Бэкон и Оккам, стоит у истоков позитивистского проекта превращения философии в «настоящую науку». Историческим оправданием в этом плане Бэкона, как и его предшественников, является то, что он, конечно, бессознательно поддержал борьбу за самостоятельность становящегося научного знания.

Программа очищения ума, эмпиризм и индуктивный метод Бэкона. Методологию Бэкон предваряет программой очищения познания от типичных заблуждений. Такое очищение он считает обязательным условием успешного применения нового метода познания, который он, на его взгляд, впервые разработал. Типичные заблуждения познания Бэкон описывает метафорой «идолов», т.е. устарелых объектов слепого поклонения.

Одну из разновидностей «идолов» Бэкон называет *идолами рода*. Они присущи самой природе человека, как его разуму, так и чувствам. Чувства либо отказывают нам в своей помощи, когда множество вещей и явлений природы или тем более её законов ускользает от их воспринимающей силы, либо просто обманывают нас, что бывает весьма часто. Ум имеет свои изъяны, ибо «уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривлённом и обезображенном виде». С этим он связывает, в частности, телеологическое истолкование природы. К тем же идолам рода следует отнести свойственное человеческому уму стремление к обобщениям, не обоснованным достаточным количеством фактов. Разум легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их в действительности находит. Как на пример этого Бэконна представление о совершенно круговых орбитах

вращения планет. Идолы рода самые устойчивые. Полностью искоренить их невозможно, но можно их нейтрализовать, максимально затормозив их вредоносное действие. *Идолы пещеры* проистекают из индивидуальных особенностей человеческой физиологии, психики, определяются характером данного человека, его воспитанием, судьбой. Как говорит Бэкон, у каждого человека имеется «своя особая пещера», которая дополнительно «ослабляет и искажает свет природы». Разоблачая *идолов театра*, Бэкон наносит удар по учению Аристотеля и по опиравшейся на него схоластике. К этому идолу относятся также «суеверие и слепое, неумеренное религиозное рвение».

Расчистку поля познания от типичных заблуждений, присущих вообще людям, Бэкон дополняет ее критикой конкретно в адрес метода дедукции, развитого Аристотелем. Бэкон исходит, судя по всему, из посылки, что этот метод Аристотелем рассматривался как главный метод всякого познания вообще, в то время как с точки зрения Бэкона таковым должен быть метод индукции как метод обобщения опытных, иначе говоря – эмпирических, данных. Бэкон так говорил о противоположности двух методов: «Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам (положениям – В. М.) и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путём и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока, наконец, не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный». Опытно-индуктивный метод в понимании Бэкона включает необходимость опоры на разум в *анализе* фактов. Он порицает как грубых эмпириков, которые подобно муравью бездумно собирают всё, что им попадет (это, прежде всего, по Бэкону, алхимики), так и умозрительных догматиков, которые подобно пауку стремятся из себя ткать паутину знания (а это, прежде всего, схоластики). Собственный метод Бэкон уподобляет искусству пчелы, которая, собирая нектар на полях и в садах, перерабатывает его в мёд собственным умением.

Суть индукции, заключается, по Бэкону, в непрерывном и постепенном обобщении – от частных фактов к положениям более общим, сначала к так называемым средним аксиомам, ибо «вся польза и практическая действенность заключается в средних аксиомах». Только от них можно переходить к наиболее обобщенным положениям («генеральным аксиомам»).

Бэкон развил метод индукции, имея в виду, что так называемая полная индукция, когда считается необходимым учесть все без исключения случаи, перечислить все факты, на основе которых делается вывод, возможна далеко не всегда – обычно все факты, относящиеся к предмету, выявить и обзреть не удастся. Он полагает, что и неполная индукция может быть эффективной, более того, при определенном условии она и есть *истинная индукция*, дающая максимально достоверные и притом *новые* выводы. Такие выводы могут быть

получены не только и даже не столько в результате наблюдения фактов, *подтверждающих* вывод, сколько на основании изучения случаев и явлений, *противоречащих* доказываемому положению. На стремление обнаружить противоречащие обобщениям факты следует обращать даже главное внимание, ибо они предохраняют от возможных ошибочных и преждевременных выводов. Здесь Бэкон говорит о таком аспекте исследования, который в 20 веке К. Поппер расценил как фундаментальный признак научного теоретизирования, назвав его *принципом фальсификации*.

Такое установление фактов — уже не простое, пассивное их наблюдение, а *эксперимент*. Эксперимент предполагает активное вмешательство в наблюдаемый процесс, устранение одних и создание других условий, помогающих установить ту или другую объективную истину относительно изучаемого явления.

Развитый таким образом метод индукции Бэкон дополняет развитием методики наблюдения фактов, которая в полном своём осуществлении становится методикой эксперимента, т.е. активного инструментального создания условий для наиболее чистого выявления определённых свойств изучаемого предмета. Для обнаружения существенных свойств явлений и установления их причин необходимо проводить наблюдения по трём направлениям, составив три соответствующих списка: 1) список случаев присутствия свойства; 2) список случаев отсутствия того же свойства; 3) список случаев, в которых исследуемое свойство присутствует в различной степени. В конечном итоге исследователь должен получить положительный вывод, устанавливающий наличие общего свойства во всех случаях, указанных в таблицах, что и должно пролить свет на природу исследуемого явления. Пример результата такого исследования, в котором, видимо, если следовать логике опытно-индуктивистской методологии Бэкона, экспериментальное выявление свойства, в данном случае свойства теплоты, послужило основанием последующих индуктивных обобщений, является истинный, с точки зрения Бэкона, вывод о природе теплоты. Этот вывод — пример собственного открытия Бэкона и состоит он в утверждении: теплота есть движение мельчайших частиц вещества, наталкивающих на препятствия и преодолевающих их.

Пример, приводимый Бэконом как пример истинного знания, обозначаемого им словом *scientia*, которое в Новое время стало обозначением науки, как она впервые и возникла в эту эпоху, нельзя, конечно, признать примером вывода, имеющего статус собственно научного вывода. Да, данное суждение о теплоте кое в чём предвосхищает понимание теплоты, открытое в рамках научной термодинамики. Но этот вывод Бэкона не более, чем один из вариантов догадки, интуитивного понимания природы теплоты, и такие догадки тогда уже всюду, что называется, носились в воздухе и без того, чтобы они были плодом применения изошрённого бэконовского индуктивного метода. Такого рода догадки, интуитивные прозрения только подводят к возможности открытия собственно научного знания, способствуя

переходу от индуктивных обобщений к собственно научно-теоретическому уровню знания в виде закона, раскрывающего точные соотношения между свойствами предмета, что в физическом исследовании предполагает использование математического аппарата. Между тем Бэкон, критикующий Аристотеля, не преодолевает аристотелевское исключение математики из арсенала познавательных средств физики. Это, безусловно, прямо ретроградная черта методологии Бэкона, особенно если иметь в виду, что он вроде бы продолжает традицию Оксфордской школы, представители которой – Роджер Бэкон, Оккам, не говоря уж о причастных к этой школе Буридане и Ореме, показали обязательность математики для развития физики. И тем более в этом Бэкон поразительный ретроград, что уже в его время были сделаны выдающиеся открытия в астрономии и механике вообще, невозможные без применения математики. Он, конечно, не мог оценить их действительное значение – известны его заявления о непризнании им открытий Коперника и Кеплера.

Отмеченная ретроградность методологии Бэкона прямо проистекает, думается, из абсолютизации индуктивного метода. В то время, когда уже оксфордцы во многом предвосхитили структуру научной теории и соответствующий ей характер сочетания методов познания, а, например, его современник Галилео Галилей дал образец собственно научного теоретизирования и методологии, Френсис Бэкон увидел в методе индукции едва ли не единственный метод познания истины о мире. Так, поскольку он истинные, на его взгляд, положения, истинные в смысле употребляемого им слова *scientia*, квалифицирует также как *формы* в смысле аристотелевской метафизики, а мы помним, что за формальной причиной Бэкон сохранил статус метафизической сущности, то выходит, что и метафизические обобщения он считает правильным выводить индуктивно. Конечно, это невозможно и недаром бэконовская трактовка категории формы совершенно запутана и невнятна.

И, тем не менее, Френсис Бэкон недаром считается вместе с Рене Декартом открывателем новоевропейской философии, поставившей в центр внимания вопросы развития научного знания и тем способствовавшей возникновению науки. Даже абсолютизация опытно-индуктивного метода Бэконом явилась способом утверждения эмпирического знания в качестве базиса научно-теоретического познания. Да, эта абсолютизация сама по себе имела бы исключительно отрицательное значение для возникновения науки, если бы она не была противоположностью другой крайности – крайности представления об исключительно гипотетико-дедуктивной природе истинного знания о мире, в том числе – об окружающем мире, к чему склонялся другой основоположник философии Нового времени – Декарт. В столкновении этих крайних позиций и тенденций и происходило формирование теоретического образа структуры научно-теоретического знания и соотношения методов в структуре его методологии. Да, отчасти представления об этом начинали складываться ещё в поздних Античности и

Средневековье, а при переходе от Возрождения к Новому времени эти представления уже осуществлялись в ходе исследований – особенно Галилеем. Но всё это не отменяло потребности в специальном теоретическом продумывании данной проблематики, заслуга чего не в последнюю очередь принадлежит Френсису Бэкону. Очень важным моментом в ситуации становления науки было утверждение Бэконом мысли, что надежды на новые знания о мире, кардинально расширяющие горизонт прежде познанного следует связывать с опытным познанием природы. Принципиально значимой для возникновения науки была бэконовская программа очищения поля познавательной деятельности от укоренившихся на нем «идолов» – предрассудков и заблуждений. Далее. Бэкон, конечно, не открыл индуктивный метод, впервые его стали разрабатывать ещё Платон и Аристотель, а после них, как нам известно, разработка этого метода и связанных с ним методик наблюдений и экспериментов прерывалась, пожалуй, только в ранний период Средних веков. Но Бэкону удалось внести существенное обновление в этот метод и методики наблюдений и экспериментов за счет указания на важность регистрации не только фактов подтверждающих, но и фактов, способных опровергнуть индуктивное обобщение, притом особенно он акцентировал роль фактов именно опровергающих. Это соответствовало потребности становящейся науки в установлении способов получения достоверных знаний и надёжной проверки их достоверности.

Наконец, надо сказать о развитых Бэконом идеях практически-технического применения опытных знаний и необходимости поддержки опытных исследований государством.

Бэкон о практическом предназначении опытного знания, его союзе с техникой и о необходимости организации исследовательской деятельности под патронажем государства. Бэкон подчёркивает, что стимулом для познания должно быть не только стремление к идеалу истины, но и императив практической пользы его результатов. Подобные мысли уже высказывались и до Бэкона и, может быть, особенно ярким его предшественником в этом отношении был однофамилец Роджер Бэкон. Роджер Бэкон мечтал и о том, что в будущем возникнет множество новых образцов техники, расширяющей возможности человека. Неясно, правда, какой он видел связь техники и опытного знания. Но Френсис Бэкон пытается обосновать такие мысли всесторонне и в соответствии с пафосом нового времени призывает их осуществлять, не откладывая на будущее, ибо видит в этом обязательное условие и развития познания, и прогресса общества. «<...>Мы хотим предостеречь всех вообще, – пишет Бэкон, – чтобы они помнили об истинных целях науки и устремлялись к ней не для развлечения и не из соревнования, не для того, чтобы высокомерно смотреть на других, не ради выгод, не ради славы или могущества или тому подобных низших целей, но ради пользы для жизни и практики <...>». Цель опытного знания в познании природы состоит в том, чтобы подчинить природу жизненно-

практическим целям человека. Но нужно понимать, предостерегает Бэкон, что «природа побеждается только подчинением ей». И продолжает: «Итак, два человеческих стремления – к знанию и могуществу – поистине совпадают в одном и том же<...>». Знание – сила, этот знаменитый девиз человека познающего восходит к Бэкону. Поскольку непосредственным и самым эффективным средством преобразования природы является техника, Бэкон считает, что опытное знание должно находиться в союзе с техникой. Правда, у него еще трудно вычитать понимание того, что опытное знание является движущей силой развития техники – но это и в жизни случится значительно позже, так что предвидеть это было не просто. Пока же он, скорее, рассматривает технику, как то, на что должны равняться создатели опытного знания в заботе о применении опытного знания для преобразования природы. Но сама постановка темы связи опытного знания и техники очень значима для осознания становящейся наукой своего предназначения, без чего она и состояться не смогла бы.

Последнее утверждение справедливо и в том отношении, что возникающая наука не мыслима вне ее санкционирования и поддержки государством в качестве особой организации, особого социального института. Бэкон, пожалуй, первым это осознал и попытался обосновать.

«<...> Следует твёрдо помнить, — пишет Бэкон, — что едва ли возможен значительный прогресс в раскрытии глубоких тайн природы, если не будут предоставлены достаточные средства на эксперименты <...>. И поэтому если королевским секретарям и эмиссарам разрешается представлять счета и получать компенсацию за средства, потраченные на обнаружение заговоров и раскрытие государственных тайн, то точно таким же образом следует компенсировать расходы исследователей и разведчиков природы, потому что в противном случае мы никогда не узнаем о великом множестве вещей, достойных нашего познания». Бэконовский проект организации опытно-исследовательской деятельности и преподавания научных дисциплин, изложенный им, главным образом, в «Новой Атлантиде», включает и меры по организации содержания этой деятельности – что необходимо изучать, каким образом и с помощью каких познавательных приёмов, и меры практически-организационные: обеспечение исследований материальными средствами, предоставление ученым определённых прав и привилегий, учреждение библиотек и экспериментальных лабораторий и т.д. Практически-организационная сторона опытно-исследовательской деятельности должна, считает Бэкон, всячески поддерживаться государством.

9.5. Учение Рене Декарта и его роль в формировании науки

Рене Декарт (1596 — 1650). Рене Декарт родился в местечке Лагэ близ г. Тура (Франция), принадлежал к незначительному чиновному дворянству. В восемь его отправили учиться в школу в г. Ла-Флеш, находившуюся в ведении монашеского ордена иезуитов. Здесь учили свободно говорить и писать на латыни, много внимания уделялось философии. Проучившись в школе 9 лет, Декарт в 1613 г. поехал в Париж. В первые годы пребывания в Париже он вел довольно свободный образ жизни. Увлекался игрой в карты, играя расчётливо и успешно. Но однажды Декарт занялся математикой. Два года, уединясь, он

упорно изучал математику.

Когда пришло время думать о постоянном источнике дохода, Декарт выбирает военную службу за границей – в Голландии, волонтером в армии принца Нассауского. «Хотелось <...> увидеть дворы и армии, войти в сношения с людьми разных нравов и положений, собрать разные сведения ...» – объясняет Декарт свой выбор.

В 1616 г., находясь в голландском городе Бреде, Декарт случайно принял участие в математическом конкурсе и победил. Благодаря этому он познакомился с известным голландским математиком И. Бекманом. Они подружились. В переписке с Бекманом были впоследствии сформулированы многие научные и философские идеи Декарта. К 1619 г. относится следующая запись в дневнике Декарта: «10 ноября 1619 года я начал понимать основания чудесного открытия». Речь идет о создании им аналитической геометрии – нового раздела математики.

Декарт считал, что своему открытию он обязан посланным свыше вещим сном. Он дал, а через четыре года исполнил обет поклонения иконе Богородицы из г. Лоретто в Италии. Оказавшись проездом во Флоренцию, где жил Галилей, Декарт не соизволил с ним познакомиться, считая себя не менее гениальным, чем Галилей. Из известных ученых он отдавал дань уважения только Гюйгенсу, предсказав ему блестящее будущее в науке.

В том же 1623 году Декарт возвратился по окончании военной службы в Париж. Прожив несколько лет в Париже, Декарт продал свои французские имения и в 1629 г. поселился в Голландии, где прожил 20 лет, переезжая с места на место, путешествуя по Англии и Норвегии. Путешествуя, Декарт не забывал собирать материал для будущих книг. В голландский период написаны главнейшие сочинения Декарта по математике, физике, философии. В 1637 г. вышла знаменитая работа Декарта «Рассуждение о методе как средстве направлять свой разум и отыскивать истину в науках. С приложениями: Диоптрика, Метеоры и Геометрия, которые дают примеры этого метода» (краткое название: «Рассуждение о методе»). После издания этого труда Декарт был обвинен Лейбницем и Гюйгенсом в плагиате закона отражения и преломления света, поскольку этот закон, открытый экспериментально, излагал в своих лекциях голландский естествоиспытатель *Виллеброд Снеллиус* (1591 — 1626), и это было известно Декарту. Но работы Снеллиуса по этому вопросу не были опубликованы, и первенство официально осталось за Декартом.

Весь голландский период жизни Декарта отмечен его увлечением анатомией. Он усматривал в строении скелета и вообще живого тела чисто механическую организацию. В Амстердаме Декарт частенько бывал на мясном рынке, чтобы видеть разделку туш, заказывал на дом отдельные их части, занимаясь изучением анатомии. Исследования привели его к мысли о месте пребывания души в теле. Он полагал, что душа человека располагается в одной из желез головного мозга, в этой же железе образуются все мысли.

Декарт как философ, математик, исследователь природы пользовался большим авторитетом в общественных кругах. Знатные особы считали за честь знакомство с ним. Шведская королева Кристина пригласила Декарта жить и работать в Стокгольме. После переписки, уговоров Кристина прислала за Декартом корабль. В конце 1649 г. Декарт прибыл в Стокгольм. Но через несколько месяцев после приезда он умер от воспаления легких, не дожив до 54 лет.

Через тринадцать лет после смерти Декарта его сочинения были запрещены Ватиканом. Но картезианская философия (от латинизированного имени Декарта – Картезий) уже владела умами философов и ученых, оказывая на них влияние, может быть, даже более сильное, чем при жизни Декарта.

Кроме упомянутой работы «Рассуждение о методе» надо назвать еще такие труды Декарта как «Правила для руководства ума», «Размышления о первой философии» (вариант названия – «Размышления о метафизике»), незавершенный труд «Мир».

Соотношение философии и наук (*scientia*) по Декарту. В сочинениях Декарта можно найти краткую, но выразительную формулу, в которой он определяет соотношение философии и специального знания – *scientia*, т.е. знания, которое в Новое время становилось наукой. Эта формула гласит: «Вся философия подобна как бы дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие от этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трём главным: медицине, механике и этике... Подобно тому, как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех её частей, которые могут быть изучены только под конец».

Заметим сначала, что в этой формуле, передающей иерархическую структуру знания, как её видит Декарт, недостает математики. И это не значит, что Декарт вообще игнорирует математику как познавательную

дисциплину. Наоборот, Декарт не мыслит познание в какой бы то ни было предметной области без математики. Но в том и дело, что в цитированной формуле речь идет о предметно ориентированных познавательных дисциплинах и потому математике здесь не находится места. По Декарту, математика значима для каждой познавательной дисциплины, но в качестве инструмента познания, составляющей методологии исследования, а не в качестве отражающей какие-либо особые сущности, например – особые метафизические сущности, как полагал Платон, а отчасти и Аристотель.

Далее. При прочтении данной формулы напрашивается, как и в случае Френсиса Бэкона, вопрос: осознает ли Декарт специфику *scientia* как науки относительно философии? Похоже, что, как и Бэкон, Декарт предполагает, что, когда говорят о философии и *scientia* как науке, то имеют в виду не разные типы знания, а знания, различающиеся лишь степенью обобщенности. Разница вот в чём. По Бэкону, философское знание есть наиболее обобщенный результат опытно-индуктивного восхождения, так сказать, движения «снизу вверх» – от эмпирических фактов к их наиболее обобщенному отражению, в чем и состоит процесс познания истины о мире. А, по Декарту, этот процесс познания состоит, напротив, в движении «сверху вниз», т.е. состоит в дедуктивном выведении из самых общих положений, которые разрабатывает философия, конкретно-частных положений об истинах эмпирической реальности, о законах связей фактов, отражаемых отдельными, специальными отраслями знания-*scientia*. Бэкон, как мы видели, склонен в качестве общего обозначения для всей структуры знания, включая философию, использовать термин *scientia*, которым станут называть науку. Декарт склонен обозначать всю структуру знания, включая специальные отрасли знания- *scientia*, словом *философия*. Т.е., если иметь в виду перспективу этих позиций, Бэкон отождествляет философию с наукой, а Декарт – науку (науки) с философией. Это разные формы отождествления, но и там, и там, по сути, это одно и то же – отождествление. И это отождествление имеет общую основу в виде одинакового понимания императива всякого познания вообще – императива практической пользы. И философия оправдывает своё существование, как с точки зрения Бэкона, так и Декарта, если только она полезна специальным отраслям знания, наукам, которые и приносят пользу как таковую – практическую пользу. Или, согласно метафоре Декарта, «плоды» приносят науки (*Scientia*), а «полезность философии» «зависит» от того, насколько успешно она, как корень, питает эти плоды. Иначе сказать, и Декарт, как и Бэкон, стремится философию, по сути, подчинить решению задач специального знания. Но, конечно, существенна и форма, в которой это подчинение осуществляется, а она, как мы уже начинаем понимать, различна у Бэкона и Декарта. В какой форме у Бэкона проявилось стремление подчинить философию специальному знанию, мы уже знаем. Теперь рассмотрим, как оно проявилось у Декарта.

Гносеология и метафизика и физика Декарта. Метафизика Декарта,

являясь, как мы видели, непосредственным основанием всей системы предметно ориентированного знания, сама имеет принципиальную, притом оригинальную, гносеологическую предпосылку, без которой эта метафизика не могла бы быть построена. Уже это показывает, что его метафизика активно им самим строится не столько как теория, продолжающая метафизическую традицию, сколько как теория, пригодная, приспособленная для решения задач познания в специальных отраслях знания – *scientia*, т.е. в становящихся науках, ведь именно они приносят те самые «полезные плоды», которые и являются, как понимает это Декарт в духе Нового времени, императивом и оправданием всякого познания вообще. Как и у Бэкона, который считает, что предварительным условием истинного познания является расчистка познавательного поля от традиционных заблуждений – а почти вся познавательная традиция оказывается, по Бэкону, заблуждением – так и у Декарта мы видим то же самое. Но эту расчистку Декарт, естественно, проводит иначе, чем Бэкон. Декарт, полагая, что всё предшествующее знание должно подлежать радикальной проверке в плане его достоверности, ставит перед собой задание отыскать несомненную, абсолютно достоверную опору для ревизии всех заблуждений и построения новой, теперь уже, как он убеждён, действительно истинной системы знаний. В качестве исходного принципа познания вообще, а, значит, и в качестве принципа построения метафизики, исходной, по Декарту, области всей системы предметного знания, он выдвигает принцип: *cogito, ergo sum* – с латинского: *мыслю, следовательно, существую*, или: *ego cogito, ergo sum* – *я мыслю, следовательно, существую*. Это, конечно, кредо западноевропейца, причем – западноевропейца Нового времени с его чрезвычайно развитым эгоцентризмом, с ощущением себя господином природы и, вообще, – смысловым центром мира. Декарт несомненность мышления эго превращает в несомненность мышления вообще и, тем самым, в мировую субстанцию – самодостаточную область бытийствования. Но тогда то, на что направлено мышление, что мышление познаёт, есть также субстанция, мировая субстанция, противоположная мышлению. Субстанция мышления совершенно лишена протяжения, т.е. пространственного измерения. Следовательно, противоположная мышлению субстанция и есть субстанция протяжения, иначе сказать – материальное пространство. Как субстанции мышление и протяжение оказываются двумя самодостаточными или, что то же самое, независимыми мировыми началами, т.е. одно не может определять другое. В философском отношении в данной своей части учение Декарта оказывается уникальным – не материалистическим и не идеалистическим: его позицию принято называть философским дуализмом. Однако, если остановиться на этой метафизической конструкции, тогда окажется невозможным познание, ибо это исключается самодостаточностью, взаимной непроницаемостью субстанций. Разрешение указанной проблемы в рамках самой по себе философии невозможно, поэтому Декарт, чтобы её решение оказалось всё-

таки возможным, вводит в свою метафизическую конструкцию фигуру Бога, что, вероятно, отвечало и его искренним религиозным убеждениям, или, по крайней мере, было попыткой оправдать новизну своей мировоззренческой позиции в глазах стражей христианской ортодоксии (что, как мы знаем из биографии Декарта, удалось не вполне). Бог соединяет в себе, в своем сверхбытии мышление и протяжение, делая познание возможным. (А на стороне самого субъекта познания оно возможно, благодаря тому, что, очевидно, по божественному промыслу, в составе человеческого существа будто бы имеется упомянутая некая особая «железа мозга», соединяющая тело и душу). Только Бог есть истинная субстанция, а мышление и протяжение являются субстанциями в условном смысле, а именно в том смысле, что все другие бытийные категории представляют собой свойства, качества либо мышления, либо протяжения.

Так, свойствами, модусами мышления являются все другие способности души: воображение, стремление или желание, чувство, в том числе – чувственное восприятие. Подробнее о мышлении, впрочем, уместнее сказать, когда речь пойдет о декартовской теории познания и методологии.

Протяжение есть бесконечное материальное пространство – этот образ сведённых в протяжении воедино бесконечных материи и пространства мыслится Декартом как само собой разумеющийся, что не удивительно после создания галилеевской картины мира. Протяжение как материальное пространство мыслится, по Декарту, ясно и отчетливо, а, значит, истинным образом, как это предполагается, скажем, забегая вперед, его теорией познания, если мыслится обладающим только такими качествами как величина, фигура, взаимное расположение его, притяжения, частей, движение.

Именно названные свойства материального мира выбраны Декартом не случайно – это свойства, поддающиеся математическому отражению и исчислению. Так представленный метафизический план бытия оказывается, таким образом, непосредственным предварением физического плана. У Аристотеля метафизика плавно переходит в физику, потому что его физика есть раздел метафизики, есть метафизическая физика, а у Декарта метафизика плавно переходит в физику, потому что метафизика заранее подстроена под нужды математизированной физики. Но такая метафизика оказывается почти пустой формой с псевдометафизическим по преимуществу содержанием. С одной стороны, решение метафизической проблемы мировых субстанций передано в ведение богословия (другое дело, что богословие не изъявило Декарту признательности за этот дар), а, с другой стороны, философские категории материи и пространства аннигилированы понятиями специального знания. То есть, под формой философии, на самом деле, решаются задачи развития специального знания – и это тоже, как и в учении Бэкона, есть форма самоопределения специального знания в качестве знания научного, только, конечно, особая, отличная от бэконовской, форма. (В скобках заметим, что сказанному не

противоречит тот факт, что многие философы и комментаторы учения Декарта находят в этом учении глубокомысленные и многообразные именно философские идеи. В действительности же, они находят вовсе не философские идеи, а значимые для философии интуиции, которыми его учение, бесспорно, богато – в его творчестве интуиция вообще играет ключевую роль. Замечательно это, в частности, тем, что на основе его интуиций другие авторы получают возможность формулировать собственные идеи и зачастую произвольно «вчитывают» их в тексты опять же Декарта).

Надо также сказать, что, как физика плавно выходит у него из физической псевдометафизики, так, в свою очередь, из физики плавно вытекает механика, потому что его физика по преимуществу и есть механика. А, значит, и медицина и этика, которые наряду с механикой являются, по Декарту, как мы видели из цитированного выше фрагмента, частными разделами физики, мыслятся им как физико-механические дисциплины. Соответственно, человек и другие живые существа, мыслятся как механизмы, а формы поведения человека, т.е. этика, – как формы движений механизмов. Из такого рода представлений позже родилась позитивистская «социальная физика» – проект научной социологии.

Наибольшие сложности в физико-механике для Декарта, как и для всех физиков, представляли проблемы движения. Декарт уверяет, что он непосредственно из посылок своей метафизики (на самом деле – квазиметафизики) дедуктивно выводит фундаментальные законы физики. Два первых закона нам уже известны, приоритет их открытия принадлежит Галилею. Это – закон инерции и принцип относительности движения (и покоя). Сомнительно, что эти законы, формулируемые Декартом без ссылки на Галилея, так словно они впервые открыты им, Декартом, есть результат декартовского дедуктивного вывода. Обосновывая закон инерции, Декарт указывает только на то, что, вопреки Аристотелю, согласно которому исходной и самой совершенной формой движения является круговое, таковой формой в действительности является равномерное прямолинейное движение, ибо, во-первых, ему ничто не препятствует в бесконечном материальном пространстве, а, во-вторых, его совершенство проистекает из бесконечной и неизменной природы Бога. Первое соображение было очевидно и для Галилея, но оно обосновывает только условие возможности бесконечного прямолинейного движения, а не его необходимость. Второе же соображение с научной точки зрения не имеет силы. Оно не сильнее, а слабее простого признания Галилея, что он не знает причину того, почему закон инерции действует с необходимостью, т.е. почему этот закон является законом, хотя, между прочим, и Галилей полагает, что, почему бы Богу и не устроить мир именно так, чтобы этот закон действовал с необходимостью. В обосновании же принципа инерции, ход мысли Декарта такой же, как и у Галилея, и потому нам он уже известен. Но этот ход мысли вовсе не исключительно дедуктивный, а опирается на эмпирические наблюдения и

индуктивные обобщения.

Закон инерции предполагает, что материальное пространство должно быть непрерывным – иначе равномерное прямолинейное движение окажется невозможным. Декарт и полагает, что оно непрерывно. Отсюда следует и вывод, что материя как субстрат пространства не содержит пустоты и неделимых частиц и что, напротив, материя и пространство бесконечно делимы. Однако, чтобы объяснить, почему существуют другие, не прямолинейные движения и почему в эмпирическом мире инерция реализуется не больше, чем только как стремление тела двигаться равномерно и прямолинейно в бесконечность, оказывается необходимым допустить, что материя состоит из частиц или, как говорили, – корпускул (от лат. *corpusculum* – тельце), по крайней мере, в некотором смысле неделимых. Чтобы примирить образ пространства, предполагаемого непрерывным, и эмпирическую прерывность движения Декарт вводит допущение о том, что частицы плотно прилегают друг к другу со всех сторон. Плотность прилегания частиц обеспечивается, по Декарту, тем, что есть некие особенно тонкие частицы, пронизывающие всё материальное пространство, которое состоит из других частиц, образующих элементы огня, воздуха и земли, из которых и состоят макротела. В качестве пронизывающих всё материальное пространство и все тела декартовские тонкие частицы напоминают эфир Джордано Бруно и предвосхищают представления о флюидах (от лат. *fluidus* – текучий), распространённые позже в оптике и теории электричества. Декарт и сам понимал известную искусственность этого допущения и существование теоретической неувязки между представлением о непрерывности материального пространства и его корпускулярным строением. Но ему важно согласовать хотя бы как-то эти представления не только, чтобы, так сказать, спасти принцип инерции, но ещё и объяснить причины космологически значимого вращательного движения, которое лежит в основе вращения небесных тел в Солнечной системе, в основе тяготения вращающихся планет к Солнцу и в основе падения тел на Землю. В этом объяснении иллюстрируется также принцип относительности.

Декарт по-деистически считает, что движение, сообщенное Богом материи, происходит в ней, в соответствии с ее природой как вихревое, из которого затем спонтанно и возникает существующий космос – вселенский порядок. Это своего рода эволюционная космогоническая теория. Но почему прямолинейное движение, проистекающее из бесконечной и неизменной природы Бога приобретает в материальном пространстве вихревой характер? Смысл объяснения, видимо, можно кратко передать так. Прямолинейное движение, рассматриваемое как удаление от какого-либо центра, т.е. как движение, направление которого определяется силой, названной позже Гюйгенсом «центробежной силой», в материальном пространстве с его сплошным корпускулярным строением будет отклонять другие частицы и тела, так что те, в свою очередь, будут воздействовать на прямолинейно

движущиеся частицы, как бы стремясь возвратиться их снова к центру, т.е. эти, первоначально двигавшиеся прямолинейно частицы и тела, будут находиться под воздействием, по Гюйгенсу, центростремительной силы. Таким вот образом прямолинейное движение в материальном пространстве становится вихревым. В процессе вихревого движения наиболее дробные и изменчивые частицы – частицы огня образовали Солнце и звезды; а мелкие, шарообразные и подвижные частицы воздуха, образовали небо; наконец, наиболее крупные, малоподвижные и легко сцепляющиеся друг с другом частицы земли образовали как вещество Земли, так и других планет, обращающихся вокруг Солнца. В рамках своей корпускулярной идеи причин тяготения и этой, с очевидностью ретроградной, идущей ещё от древних натурфилософов космогонии, Декарт попытался объяснить годовое движение Земли вокруг Солнца и её суточное движение вокруг своей оси. Но, конечно, физические причины действительных законов движения планет, открытых Кеплером, подобная теория объяснить не могла. В целом теория тяготения Декарта значения для научной физики не имела. Но при этом общая идея эволюционного становления солнечно-планетарной системы была значима для будущей космологии, намечая путь к созданию научной гипотезы возникновения солнечной системы, впервые разработанной параллельно *И. Кантом* (1724 – 1804) и *П. Лапласом* (1749 – 1827). Представления же Декарта о взаимодействии сил, образующих вращательное движение, вероятно, сыграло определенную роль в разработке понятий центробежной и центростремительной сил.

Ещё один физико-механический закон, приоритет открытия которого, судя по всему, действительно принадлежит Декарту, это *закон сохранения количества движения*. Декарт так формулировал этот закон: «Я принимаю, что во всей созданной материи есть известное количество движения, которое никогда не уменьшается, не увеличивается, и, таким образом, если одно тело приводит в движение другое, то теряет столько своего движения, сколько его сообщает». Закон сохранения количества движения имеет в научной физике фундаментальное значение. Заслуга Декарта кроме его общей формулировки состоит ещё в том, что он наметил и путь к математически точному формулированию самого понятия количества движения как произведения массы на скорость (mv), что случилось в будущем, после того, как было достигнуто понимание физической *массы* в отличие от декартовского «количества материи». Но надо сказать, что и закон сохранения количества движения не был выведен Декартом посредством дедукции. Как и закон инерции, закон сохранения количества движения Декарт обосновывает лишь ссылкой на неизменность Бога. В этой связи Декарт пишет: «Эти два правила (т.е. упомянутые законы – В. М.) с очевидностью следуют из одного того, что Бог неизменен и что, действуя всегда одинаковым образом, он производит всегда одно и то же действие. Предположив, что с самого момента творения он вложил во всю материю определённое количество движения,

мы должны либо признать, что он всегда сохраняет его в таких же размерах, либо отказаться от мысли, что он действует всегда одинаковым образом». Конечно, это не дедуктивный вывод, ибо дедуктивный вывод предполагает в качестве отправного пункта рационально сформулированную гипотезу, а свойства Бога – это свойства существа сверхразумного.

Наконец, Декарт формулирует еще один физико-механический закон – *закон удара*, согласно которому, с какой бы скоростью не двигалось меньшее тело, оно не способно привести в движение большее тело, поскольку не может преодолеть бóльшую силу его сопротивления. Этот закон, в отличие от трёх ранее названных, обоснован Декартом методом дедукции. Однако, беда в том, что как раз этот-то закон не верен, что видно из его явного несоответствия опыту. На это обстоятельство и указывал Декарту Гюйгенс, а Лейбниц и Ньютон позже пересмотрели закон удара. Однако Декарт в ответ на критику в адрес его формулировки закона удара отказывался её принять, отвечая в том смысле, что данный закон выведен в полном соответствии с его методом и потому его формулировка не может быть неверной, даже если не обеспечено её соответствие с опытом.

Надо сказать, что все названные выше физико-механические законы, как они сформулированы в рамках учения Декарта, являются не законами в точном с научной точки зрения смысле, а *гипотезами* законов. Первые три – закон инерции, принцип относительности и закон сохранения количества движения – вообще дальше статуса собственно гипотезы Декартом не развиты: он ошибочно, хотя и, видимо, вполне искренно, принимает процедуры рецепции закона инерции и принципа относительности из предшествовавшей физики (а именно – из галилеевской физики) за процедуру дедуктивного обоснования. И за такую же процедуру он неправомерно принимает выведение закона инерции и закона сохранения количества движения из свойств Бога. Вполне самостоятельно из этих трёх гипотез Декарт создаёт только гипотезу закона сохранения количества движения и открытием данной гипотезы он обязан исключительно силе собственной интуиции. Не продвинувшись дальше формулирования гипотезы и данного закона, как и закона инерции и принципа относительности движения, Декарт, между тем, не реализовал, пусть и невольно, требования им самим разработанного *гипотетико-дедуктивного метода*, который предполагает необходимость дедуктивного обоснования гипотезы закона, чтобы она могла приобрести статус собственно закона. Но, больше того, Декарт вообще-то полагает, что полностью обоснованным закон может стать только после того, как дедуктивно обоснованная гипотеза закона будет подтверждена данными опыта. И, кстати сказать, так он и действует в оптике, где благодаря неустанному экспериментированию обосновывает дедуктивно-геометрические законы отражения и преломления света,

признанные научной оптикой. Но он сам-то считает оптику только ответвлением своего физико-механического учения. Между тем, возвращаясь к физическим законам, которые Декарт считает основополагающими, следует сказать, что четвертый из названных законов, а, точнее, гипотеза закона, названного нами четвертым по счету, – гипотеза закона удара не была доведена до статуса закона именно потому, что Декарт счёл ненужным её корректировать, чтобы обеспечить соответствие опыту, эмпирическим данным. В этом сказалась абсолютизация Декартом познавательных возможностей разработанного им метода. Но это станет яснее при более подробном рассмотрении его метода.

Гносеология и гипотетико-дедуктивный метод Декарта. Уже в гносеологической посылке всего учения Декарта – «мыслю, следовательно существую» – предполагается, что мышление есть основная познавательная способность; способность, благодаря которой возможно истинное познание. Чувственное восприятие, как говорилось, Декарт рассматривает только как модус мышления, который сам по себе может давать только смутное знание о вещах. Эту гносеологическую позицию в противоположность позиции *эмпиризма*, в Новое время впервые ярко заявленную Ф. Бэконом, стали называть позицией *рационализма*, имея в виду, что ее основоположником в Новое время выступил Декарт.

Декарт не отличает от мышления в качестве особой познавательной способности интуицию. Интуиция, которую он ставит в положение решающей функции мышления, предполагается им в качестве имеющей рациональный характер, но не чувственно-образный, и не потому, что он не знает о возможности чувственно-образной интуиции, а потому что, низко расценивая значение чувственного восприятия в познании истины, он соответственно оценивает и чувственно-образную интуицию (что, разумеется, не справедливо). Что же касается интеллектуальной интуиции, то хотя он и отождествляет ее с мышлением, но всё же это отождествление формальное, ибо он сам показывает, что интуиция не сводима к дедуктивной деятельности ума, т.е. к собственно понятийному отражению предмета познания, которое ведь и есть то, что следовало бы считать собственно мышлением. С поправкой, конечно, на то, что вопреки Декарту, для которого истинное понятийное познание это и есть почти исключительно дедукция, на самом деле, истинное понятийное мышление, если речь идет о познании окружающего мира, включает и индукцию, притом именно индукция играет в случае познания окружающего мира решающую роль. Но, если учесть указанную поправку, то, повторим, несмотря на формальное отождествление интуиции и мышления, Декарт фактически выделяет интуицию, которую он предполагает исключительно в интеллектуальной форме, в качестве особой познавательной способности.

Отталкиваясь от понимания интуиции, предполагаемого всей

философской и вообще познавательной традицией, как высшего единства всех познавательных сил человеческой души (или – духа), позволяющего видеть предмет в целом в убеждающем в истинности этого видения свете ума, Декарт конкретизирует понимание интуиции в рационалистическом ключе. В таком ключе он определяет интуицию как отчётливое и «прочное понятие ясного и внимательного ума, порождённое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция...». В этом определении интуиции мы видим, что Декарт отделяет ее от дедукции как простое и даже более достоверное, чем дедукция, знание. Интеллектуальный характер интуиции проявляется, по Декарту, также в том, что она может выступать и в форме математического представления. Он приводит такой пример: мы можем посредством чувственности построить представление, скажем, о шестиугольнике или двенадцатиугольнике, но чувственным образом представить тысячеугольник мы не можем, объект, обладающий такими свойствами, просто представить мы можем лишь в интеллектуально-математической форме. Видение предмета интуиции как «простого» у Декарта значит – иметь самое общее представление о предмете, а, тем самым, как сказал бы позже Гегель, содержательно бедное представление. Таким образом, интуитивному видению предмета не достаёт конкретности и только в движении к конкретному раскрытию существа предмета возможно обоснование содержания интуиции. Эту роль и выполняет дедукция. Интеллектуальный характер интуиции выявляется также, и это – в первую очередь, благодаря тому, что она оказывается способной служить отправным пунктом для дедукции.

В рамках метода, разрабатываемого Декартом, интуиция есть средство разработки гипотезы физико-механического закона, а дедукция средство обоснования гипотезы, средство превращения гипотезы закона в собственно закон.

Признаком истинной дедукции является ее *непрерывность*. Достаточно пропустить одно звено, чтобы вся цепь рассуждений от общего к частному и конкретному оказалась ошибочной. Поэтому последовательный порядок логических шагов должен быть продуман и зафиксирован специально и заранее.

Но вот что важно, последовательность и точность дедуктивного вывода вполне может быть гарантирована, если только она осуществляется в соответствии с правилами и с помощью математики. К области дедуктивно-математического исследования относятся все отрасли знания, «в которых, – пишет Декарт, – рассматривается либо порядок, либо мера, и совершенно не существенно, будут ли это числа, фигуры, звёзды, звуки или что-нибудь другое, в чём отыскивается эта мера». Неизбежность же существования математической «меры», по крайней мере, в области физико-механических исследований для него очевидна и он эту очевидность и постулировал заранее, введя, как уже говорилось, в

понятие материального пространства в качестве его свойств величину, фигуру, взаимное расположение частей, движение. Именно в этой связи Декарт высказывает мысль о необходимости разработки «универсальной математики», которая могла бы оказаться способной служить целям физики как дисциплины, которой, как мы помним, подчинены все другие отрасли знания. В основу «универсальной математики» должна быть положена алгебра, ибо она по своей сути уже такова, поскольку отображает «меру» вообще, но её формулы могут быть конкретизированы по отношению к любому, поддающемуся исчислению, объекту. Замысел «универсальной математики» Декарт реализует путём перестройки геометрии на началах алгебры, создавая тем самым новый раздел математики – геометрическую алгебру или, как позже стали говорить, – аналитическую геометрию, в которой за счет введения системы координат (правда, еще не прямоугольных) и разработки понятия математической функции стало возможным алгебраически решать геометрические задачи, некоторые из которых вообще не решаются чисто геометрическими методами. Это само по себе было великим открытием в математике. С другой стороны, введение математики в дедуктивный метод превращало этот метод из метода, возникшего в рамках философского диалектического метода и оставшегося до Декарта преимущественно философским методом, в метод специального познания, становящегося собственно научным познанием. И в завершении процесса становления собственно научного познания гипотетико-дедуктивный метод, впервые математизированный Декартом (притом не только в части дедукции, но и в части интуиции тоже), сыграл существенную роль. Правда, сам Декарт, как мы отметили выше, заблуждался, считая, что все специальные отрасли знания являются отраслями философского знания и, соответственно, разработанный им гипотетико-дедуктивный метод имеет статус философского метода. На самом же деле, это, конечно, метод, входивший в состав собственно научной методологии. На деле Декарт как философ это не столько метафизик, если он вообще метафизик, сколько выдающийся эпистемолог – философ, не просто осмысливающий проблемы научного познания, а создающий (хотя того и не осознавая) методологию научного познания.

Неудивительно, что как творец-энтузиаст нового метода он абсолютизирует его возможности. Мы отметили, что, в общем-то, понимая, что дедуктивные выводы могут быть расценены как истинное знание, только если будут подтверждены опытом, он, тем не менее, как, например, в случае с гипотезой закона удара, готов пренебречь эмпирическими данными, если его дедуктивный вывод им не соответствует. Но ещё более явно эта абсолютизация проявляется в его убеждении в том, что гипотезы физических законов создаются исключительно средствами интуиции, относящейся к метафизическому уровню реальности. В то время как создание гипотез физических законов (как и вообще законов окружающего мира) является, прежде всего, результатом интуиции, опирающейся на опыт

как единство эмпирических данных и их индуктивных обобщений. И особенно это очевидно, как раз, тогда, когда интуиция реализуется в математической форме, ибо математика не отражает какие-то особые математические «предметы» из сферы метафизической реальности, а отражает количества и формы вещей чувственно-телесного мира. Как же стала возможной, например, действительно открытая самим Декартом и весьма значимая для научной физики гипотеза закона сохранения количества движения, если не как результат его интуиции, относящейся, по его мнению, к сфере метафизической реальности? Ведь эмпирический базис, на который могла бы опереться интуиция данной гипотезы, Декарт не создавал. Думается, что на этот вопрос надо со всей определённой ответить так: чтобы не думать об этом сам Декарт, но, к примеру, упомянутая гипотеза стала возможной, главным образом, благодаря его включённости в контекст физических открытий его эпохи. Эта включённость видна хотя бы из того, что Декарт, так сказать, «переоткрывает» открытия того же Галилея – закон инерции и принцип относительности. Будучи включённым в физические открытия и поиски, Декарт и сумел самостоятельно создать гипотезу данного закона, интуитивно используя для этого как существовавшие уже определённые теоретические предпосылки, так и существовавший уже в тогдашней физике эмпирический базис, созданный другими физиками. Абсолютизация гипотетико-дедуктивного метода в ущерб индуктивному методу, проистекающая из того, что создание данной теории мыслится вне её связи с теориями современников и предшественников стала в науке вообще типичным явлением, в том числе и источником иллюзии по поводу исключительно гипотетико-индуктивного способа развития научных теорий у ряда известных современных философов науки и эпистемологов.

Но во времена Декарта абсолютизация гипотетико-дедуктивного метода Декартом, как и абсолютизация индуктивного метода Бэконом, была в известном смысле исторически оправдана. Повторим в этой связи то, что по этому же поводу было сказано при рассмотрении бэконовской методологии: в столкновении методологических крайностей эмпиризма и рационализма и происходило формирование теоретического образа структуры научно-теоретического знания и соотношения методов в структуре его методологии.

9.6. Атомизм Гассенди в формировании науки

Пьер Гассенди(1592—1655). Пьер Гассенди – французский мыслитель. Гассенди родился в крестьянской семье. Окончил университет в Экс-ан-Проваис. После окончания университета сделал академическую карьеру, став профессором философии в этом же университете. Но через несколько лет по каким-то причинам, не имеющим отношения к его профессорской деятельности, вынужден был уйти из университета. В конце 1640-х годов стал профессором математики в Королевском коллеже в Париже. Изучал астрономию, учения Коперника и Галилея. Гассенди активно участвовал в интеллектуальной жизни во Франции, входя в парижский кружок Мерсенна. Мерсенн был монахом, что не мешало ему собирать у себя в келье монастыря при королевской резиденции Пале Рояль многочисленных любителей точных наук. У Мерсенна собирались и многие выдающиеся мыслители и ученые. Здесь иногда бывал Декарт, с которым в

этом кружке познакомился Гассенди. Гассенди вскоре после этого знакомства написал и отправил Декарту свои «Возражения» на готовившиеся к изданию «Метафизические размышления» Декарта. Когда же Декарт издал это сочинение, включив в него свои «Ответы» на «Возражения», Гассенди написал ему новые «Возражения». На эти вторые «Возражения» Декарт уже не счел нужным отвечать.

Католический священник Гассенди и сам оказался фактическим главой небольшого кружка – кружка так называемых либертенов, «свободомыслящих», скептически относившихся к официальной государственной религии. Но открыто против официальной церкви каноник Гассенди никогда не выступал.

В 1624 г. Гассенди издал своё первое, оказавшееся весьма объемистым, философское произведение под длинным названием: «Парадоксальные упражнения против аристотеликов, в которых потрясаются основы перипатетического учения и диалектики в целом и утверждаются либо новые взгляды, либо, казалось бы, устаревшие взгляды древних мыслителей». Антиаристотелевскую и антисхоластическую программу Гассенди стал проводить на основе развития традиции античного атомизма, прежде всего – атомизма Эпикура. Итоговым трудом Гассенди явилась его «Система философии», труд, изданный посмертно.

То, что материя имеет, обобщенно говоря, корпускулярное строение, т.е. состоит из мельчайших частиц той или иной природы, – это воззрение, как мы видели, разделяли и вводили в свои физико-механические теории почти все известные естествоиспытатели эпохи Возрождения и Нового времени. Но это не предполагало обязательного согласия с атомизмом как философским учением Античности. Так, декартовский корпускуляризм исключал самое главное в учении античных атомистов: существование пустоты и неделимость частиц. Джордано Бруно и Галилей прямо употребляли понятие атома, предполагая его неделимость, но их атомизм был настолько пронизан математической интуицией бесконечно малых (особенно определёнno – у Галилея, который также включал и пустоту в качестве существенно значимого, определяющего цельность материи, аспекта материального пространства), что собственно физическая природа атома у них отходила на задний план. Между тем, потребность в представлениях об атомах, близких к классическим, витала, что называется, в воздухе. Например, *Христиан Гюйгенс* (1629 – 1695), знаменитый естествоиспытатель, продвинувший, в частности, развитие упоминавшейся нами теории удара на научной основе, и *Роберт Бойль* (1627 – 1691), выдающийся химик и физик, разделяли сначала картезианский корпускуляризм, но, чувствуя неудовлетворенность этим учением, стали сдвигаться в сторону классической философской трактовки атомов – не без влияния Гассенди.

Гассенди вслед за древними атомистами мыслит атом как *физически неделимое тело*. «<...> всякий, кто произносит слово «атом», – пишет Гассенди – подразумевает под этим нечто неуязвимое для удара и неспособное испытывать никакого воздействия; кроме того, атом – это нечто невидимое вследствие своей малой величины, но в то же время неделимое в силу своей плотности».

Вселенная, которую Гассенди, как и Эпикур, считает вечной и бесконечной, состоит из атомов и пустоты. Пустота является условием возможности движения тел. Сама же она бестелесна, неосязаема, лишена плотности, не способна ни воздействовать на что-либо, ни подвергаться воздействию; в общем, определения пустоты отрицательны по отношению к определениям атомов. Гассенди резко критикует теорию вихрей Декарта,

которая имеет целью объяснить движение без допущений атомов и пустоты. Гассенди обличает в этом пункте Декарта за близость его позиции к аристотелевскому представлению о сплошной заполненности мира материей.

Вселенная бесконечна, она не имеет ни верха, ни низа, поскольку в ней нет ни границ, ни центра. Наш мир – один из множества миров, составляющих Вселенную. Этот тезис, как мы понимаем, является общим для всей передовой метафизическо-физической мысли данной эпохи. Но вот как атомист далее Гассенди привносит в космологию Нового времени редко в это время встречавшиеся представления. Наш мир возник во времени и не является вечным. Возникновением своим мир обязан *случаю*. По этому поводу Гассенди пишет: «<...> мир создан природой, или, как выразился один из натурфилософов, судьбой (Fortuna). Я говорю о природе, подразумевая природу атомов, носящихся по бесконечной Вселенной <...> Эти атомы, сталкиваясь со всех сторон с какими-нибудь большими массами, могут взаимно захватывать друг друга, сцепляться, переплетаться и, смешиваясь различным образом в вихревом движении, сначала образовать некий хаотический клубок. Впоследствии же, после долгих сцеплений и расцеплений, подготовок и как бы различных проб <...> они могут, наконец, принять ту форму, которую имеет наш мир. О судьбе же я говорю постольку, поскольку атомы сталкиваются, сцепляются и объединяются не в силу какого-либо определенного плана, а по воле случая <...>» Необходимость у Гассенди, как и у Демокрита, выступает, таким образом, как тождественная случайности.

Гассенди резко расходился с Декартом в вопросе об источнике движения. Декарт, как мы знаем, считал материю саму по себе лишенной активности – материя, по Декарту, способна к движению, поскольку Бог при сотворении мира вложил в нее определённое количество движения. Гассенди же, напротив, подчёркивает изначальную активность самой материи. Атомы, по Гассенди, обладают не только тяжестью, или весом: они наделены также «энергией, благодаря которой движутся или постоянно стремятся к движению».

Именно в связи с развитием идеи о внутренней энергии атомов Гассенди формулирует мысль о существовании молекул – особых целостных группировок атомов, отличных от внешним образом агрегированных масс вещества. Так что Гассенди принадлежит приоритет создания понятия молекулы, имевшего важное значение для науки Нового времени. Молекулы, пишет Гассенди, «это тончайшие соединеньца, которые, образуя более совершенные и более нерасторжимые связи (чем указанные выше массы), представляют собой как бы долговечные семена вещей». Молекулы, как и атомы, тоже содержат в себе «некую энергию <...>, или активную силу движения, складывающуюся <...> из энергий отдельных атомов...».

Как и античные атомисты, Гассенди считал состоящими из атомов не

только тела, но и души живых существ. «Душа – это нежнейшее тело, как бы сотканное из мельчайших и тончайших телец, большей частью, кроме того, из самых гладких и самых круглых, ибо в противном случае душа не могла бы проникнуть в тело и быть внутренне связана с ним и со всеми его частями <...>». Те, кто утверждают, что душа бестелесна, не понимают, по Гассенди, что в этом случае она не могла бы ни действовать, ни испытывать воздействие и «представляла бы собой в этом случае нечто вроде сплошной пустоты».

Правда, Гассенди кроме существования души, чувственно воспринимающей мир, признаёт, что человек наделен ещё и разумной и бессмертной душой, связывающей его с Богом. И надо подчеркнуть, что, кажется, признание существования ещё и этой, бессмертной души у человека, является едва ли не единственным пунктом, в котором философское учение Гассенди соприкасается с его религиозными убеждениями – неясно, насколько прочными и искренними. В целом же его философия и его религиозные взгляды лежат как бы в параллельных мирах, никак не обнаруживая зависимость одного от другого. Вероятно, такое удивительное положение могло иметь место впервые только в Новое время – это какая-то предельная форма жизненной реализации известной нам теории двойственной истины. Эта предельная форма выступает тем более рельефно, что в Гассенди уживаются две, вроде бы должны быть совершенно несовместимыми, души – душа религиозно верующего человека и душа человека, развивающего материалистическую метафизику и сенсуалистическую, т.е. предполагающую чувственное восприятие единственным источником познания, гносеологию.

Процесс познания Гассенди трактует в духе опять-таки эпикурейской философии: как *воздействие извне* на сферу чувственности человека. Мы знаем нечто о вещах только благодаря тому, что истечения атомов от этих вещей воздействуют на наши органы чувств. Он поэтому не может не критиковать тезис Декарта, что человек наиболее ясно и отчётливо может мыслить идею самого себя (*cogito, ergo sum*). Гассенди не может принять это соображение Декарта, поскольку, как он считает, самому себе нельзя послать какие-либо образы себя, поскольку все образы имеют внешний источник. Понятие и образ, познание и восприятие для Гассенди тождественны. Это – крайняя форма сенсуализма, которая приводит Гассенди к утверждению, что познавать, в принципе, можно только *телесное бытие*. Притом ум, как орган нашего познания, материален, считает Гассенди. «Образ материальной вещи, – утверждает он, – не может быть воспринят нематериальным умом».

Но здесь Гассенди, как и античных атомистов, поджидает известное противоречие, которое у Гассенди выступает еще более остро, поскольку он пытается более последовательно проводить сенсуализм в теории познания. Ведь сами – то атомы, атомы как таковые, не могут быть, согласно классическому атомизму, доступны чувственному восприятию, а постигаются непосредственно только умом. Мы помним, что Демокрит хо-

тел преодолеть в своем учении элеатское противопоставление мнения-докса как будто исключительно заблуждения, в которое нас вводят чувственные восприятия, и эпистеме как истинного знания, возможного благодаря уму. Но преодолеть последовательно это противопоставление Демокриту так и не удалось. Ибо Демокрит лишь указывает на аналогию между телесными атомами и другими телесными вещами, воспринимаемыми органами чувств, как бы давая понять, что вот, дескать, если бы атомы стали больше размерами, то мы их смогли бы чувственно воспринимать. Но Демокрит так и не приходит к выводу, что при определённых условиях не только гипотетически, но и реально окажется возможным чувственное восприятие атомов. Гассенди был первым, кто пришел к мысли, что микромир атомов должен стать предметом чувственного восприятия, а именно – созерцания. И не только пришел к этой мысли, но и пытался это сделать, используя изобретенный к тому времени микроскоп. Другое дело, что он заблуждался, принимая за атомы какие-то другие видимые в микроскоп структуры. Но известно, что, в конце концов, наука действительно, благодаря созданию соответствующих приборов, открыла возможность чувственного восприятия атомного микромира.

Эвристические возможности, которые открывала перед Новым временем возрождавшаяся Гассенди классическая атомистика, заключались ещё в том, что атомизм содержал в себе всегда перспективу наглядного представления материальных процессов, которые недоступны прямому чувственному восприятию. Это очень ценное качество с точки зрения специфики познавательной деятельности естествоиспытателей – ибо это средство наглядно-мысленного моделирования природных процессов. В период возникновения научной механики атомизм как средство моделирования физических процессов получает самое широкое распространение, такое, какого он не имел ни в эпоху Античности, ни тем более в Средние века. Дело в том, что атомизм дает возможность представления процессов в природе, даже в живой природе, *чисто механическим путем*. Но это-то и соответствовало запросам данного периода в развитии естествознания.

Гассенди, уловивший этот запрос времени, оказал большое влияние на развитие естественнонаучной мысли второй половины 17 века. В том числе отчасти и Ньютон, используя атомистические представления в своей теории, имел в виду не в последнюю очередь образы атомов и пустоты, как они были развиты Гассенди.

Тема 10. От эпохи Возрождения к Новому времени: философия и возникновение науки. Третий, завершающий этап – создание Ньютоном физики как науки (сер. 17в. – конец 17 в.)

10.1. Ньютон – его биография и время, в которое возникла наука

10.2. Наука и философия, научная методология

10.3. Физико-механическая научная теория Ньютона и её метафизический горизонт

10.1. Ньютон – его биография и время, в которое возникла наука

Исаак Ньютон (1642 – 1727) родился в Вулсторпе, небольшом поместье неподалеку от городка Грэнхем в графстве Линкольншир. Родители его были простыми йоменами – земледельцами, но, тем не менее, людьми весьма состоятельными. Отец Ньютона умер за три месяца до рождения сына. Мать, хотя и была более образованной, чем отец, который даже не умел писать, всё же высокими культурными и, тем более, интеллектуальными запросами не отличалась, будучи женщиной, как говорится, очень простой. О какой-то особой жизненной карьере для сына она и не думала заботиться. Да и сам Ньютон, родившись слабым и болезненным ребенком, в детстве особых дарований не обнаруживал. Поэтому при менее благоприятном, чем это случилось, стечении обстоятельств Ньютон мог бы остаться не известным миру обычным сельским жителем. С пяти лет он стал посещать школу в соседних с их поместьем деревнях. В 12 лет мать отправила его в среднюю школу в Грэнхем. Основными предметами в школе были латынь и Библия. В старших классах изучали начатки древнегреческого, но ни математика, ни физика не входили в программу тогдашних средних школ. Вначале Ньютон ничем не выделялся и был даже в числе самых плохих учеников. Но постепенно стал исправляться. У него просыпается интерес к учебе, к рисованию, к черчению и к техническому творчеству. Ньютон строил механические модели водяных и ветряных мельниц, придумывал всевозможные хитроумные устройства. Особым его увлечением стали солнечные часы. С часами связаны его первые естествоиспытательские опыты. По солнечным часам он определял дни равноденствий и солнцестояний и даже дни месяцев. Он стал вести записи своих наблюдений за природой. Но едва ли кто мог представить, что этот мальчик, окончивший провинциальную школу, не дававшую хотя бы элементарного математического образования, спустя какие-нибудь четыре года сможет прийти к идее нового математического анализа и откроет тем самым новую эпоху в математике.

Когда Ньютону исполнилось 17 лет, мать решила, что ему пора кончать учение. Она забрала его из школы с намерением сделать из него фермера. Ньютон был в отчаянии – он хотел продолжить образование. К счастью, он нашел союзника в лице дяди, брата матери, который уговорил её отправить сына закончить школу с целью подготовки к поступлению в университет. К тому же и матери уже стала очевидной неспособность сына к занятиям сельским хозяйством. Через несколько месяцев, окончив школу, он отправляется в Кембридж – это было в июле 1661 года. Кембриджский

университет включал в себя ряд колледжей, самым знаменитым из которых был колледж Святой Троицы, иначе говоря, –Тринити-колледж. Сюда и поступил Ньютон. Студенты подразделялись на три категории по признаку состоятельности: очень богатые, обучавшиеся полностью за свой счет и имевшие ряд привилегий, так называемые *fellow-commoners*; просто богатые, так называемые пенсионеры (*pensioners*); наконец, – бедные студенты, так называемые сайзеры (*sizers*) и сабсайзеры(*subsizers*), в обязанности которых входило прислуживать богатым – будить их по утрам, чистить одежду, прислуживать за столом. Из-за прижимистости своей состоятельной матери Ньютон угодил в категорию сабсайзеров. Но между тем именно сайзеры и сабсайзеры учились в целом значительно лучше привилегированных студентов, вероятно, потому, что были вынуждены заботиться о своих успехах и умели трудиться. Подчиненное положение Ньютона в колледже усилило его склонность к замкнутости. Друзей у него не было, общался он почти исключительно только со своим профессором-наставником. Но и с этим профессором, а им был преподаватель греческого языка, отношения были прохладными – интересы Ньютона лежали в основном в другой области знаний.

Официальная учебная программа Кембриджа, как и других университетов того времени, всё ещё мало отличалась от программ средневековых университетов: преобладало изучение классической филологии и Аристотеля, главным образом, его логики, этики и в последнюю очередь – метафизики и физики. Причем изучались не первоисточники, а учебники, написанные, правда, уже в 17 веке. Но всё-таки становилось заметным и влияние новых идей. Ньютон скоро оказался среди тех, кто уже не принимал аристотелизм в естествознании. С критикой Аристотеля Ньютон стал связывать, в частности, самим им поставленную перед собой задачу создания некоего универсального вненационального языка, наиболее пригодного, по его тогдашнему мнению, для поиска общих принципов и законов природы. Эта нацеленность на построение всеобъемлющей системы естествознания была характерна для Ньютона с самого начала его исследовательской карьеры. В университетские годы Ньютон самостоятельно и основательно изучал труды Декарта, Галилея, Гассенди, Томаса Гоббса (1588 – 1679) – философа-эмпирика и сенсуалиста, продолжающего линию Френсиса Бэкона; Генри Мора (1614 – 1698), о котором чуть подробнее скажем ниже. Не только к Аристотелю, но и вообще к античной и средневековой философии Ньютон относится критически. Среди записей его студенческих лет находится девиз, являющийся перефразировкой легендарно знаменитого высказывания Аристотеля. У Ньютона этот девиз звучит так: «*Amicus Plato, amicus Aristoteles magis arnica veritas*» («Платон мне друг и друг Аристотель, но истина дороже»). В его студенческих записях находят и изложение им его представлений о существое мироустройства, включающее 45 разделов: проблемы природы материи, времени и движения, качеств тел,

насильственного движения, оккультных качеств, проблемы природы света, цветов, зрения, человеческих ощущений и т. д. Это результат проработки Ньютоном прочитанной метафизической и физической литературы. В своих записях при рассмотрении различных проблем Ньютон постоянно возвращается к двум подходам в механике к пониманию природы материального пространства как непрерывного у Декарта и как имеющего, по Гассенди, атомистическую структуру. И он всё больше склоняется к атомизму. На него оказывают влияние и философские взгляды Генри Мора, который тоже отошёл от картезианства, встав на позицию, правда, не атомистов, а Платона. На Ньютона произвело впечатление то, что Генри Мор критикует Декарта за искусственность, по его мнению, декартовского способа введения Бога в картину мира. Как и Генри Мор, Ньютон считает, что Бог является фундаментальным активным началом мироздания.

Несмотря на интенсивное самообразование Ньютона, это мало что могло значить для успехов в принятой системе обучения и экзаменов. Его числили среди не очень-то успевающих студентов. Между тем, ближе к окончанию учебы Ньютон ставит себе задачу остаться работать в университете. Его спасло то, что на решающем экзамене по математике профессор Барроу сумел разглядеть в Ньютоне математическое дарование.

Зимой 1665 г. Ньютон становится бакалавром искусств в Кембридже, хотя и с трудом выдержал выпускные экзамены. Но уже наступившим летом в стране вспыхнула эпидемия чумы, преподавателей и студентов пережить опасность отправили по домам. Два года Ньютон пробыл в родном Вулсторпе в нечаянном отпуске. В творческом отношении это было очень продуктивное для него время – родились и отчасти были осуществлены замыслы создания новой математики и физики. К 1666 году относится легендарный эпизод с яблоком, которое во время его размышлений в саду о физических проблемах упало ему на голову, благодаря чему его осенила мысль, что сила тяжести, вероятно, не ограничена определенным расстоянием от Земли, а может простирается гораздо дальше, чем обычно считают. Эта мысль была важной для создания Ньютоном теории тяготения, которую он создал через двадцать лет.

В 1667 году он возвратился в Кембридж. Чтобы утвердиться в университете, надо было стать профессором. Барроу оставлял кафедру математики, но за его место сражались восемь кандидатов. Большую роль играли связи при дворе, которых у Ньютона, естественно, тогда не было – он всё ещё был совершенно неизвестным человеком. С большим трудом, но ему все-таки удалось занять кафедру, благодаря вновь поддержке всё того же Барроу, который лучше всех знал, что уже сделано Ньютоном в математике. Толчком же для оформления Ньютоном результатов математических исследований в трактат для публикации стали его опасения, что Николас Меркатор, автор одной из опубликованных работ по математике, не столь далеко, сравнительно с Ньютоном, продвинувшийся в той же области, мог заявить приоритет на то открытие, которое Ньютон уже сделал, но ещё не

опубликовал. В спешном порядке написанный Ньютоном и сразу же опубликованный трактат «Об анализе» был посвящен выводам правил дифференциального исчисления. В том же 1669 г. Ньютон стал профессором математики.

В конце 1660-х гг. и в 1670-е гг. Ньютон стал заниматься созданием теории света, изобретая попутно телескоп собственной конструкции. Этот телескоп был представлен на рассмотрение сообщества естествоиспытателей, объединённых Лондонским королевским обществом, которое за исследования в оптике и за создание телескопа единодушно приняло его в свои ряды. Усовершенствованный вариант своего телескопа Ньютон послал в дар королю Карлу II. Итак, открытия Ньютона в оптике были хорошо приняты Королевским обществом. И, тем не менее, после их публикации они вызвали оживленную критику среди многих специалистов, среди которых были и такие крупные фигуры как Христиан Гюйгенс и Роберт Гук (1635 – 1703). Последний развивал в противоположность ньютоновской корпускулярной теории волновую теорию света. Ньютон отреагировал на критику, восприняв отчасти и представления о волновой природе света. Но он в результате многие годы продолжал совершенствование своей теории света, сумев опубликовать окончательные результаты только после смерти Гука.

Именно Гук в 1679 году побудил Ньютона заняться проблемой обоснования законов Кеплера и в связи с этим проблемой тяготения. Сам Гук уже занимался этими проблемами. Между ними по поводу указанных проблем завязалась оживленная переписка. К 1684 г. вопрос о том, как вывести законы Кеплера из физических принципов стал центральным в среде английских естествоиспытателей. В январе этого года данный вопрос был поставлен на обсуждение Королевского общества. На заседании общества присутствовали, в частности, Гук, знаменитый астроном Эдмунд Галлей и архитектор, математик и астроном Кристофер Рен. Рен предложил приз тому, кто даст решение вопроса в течение двух месяцев. Но время прошло, а дело не сдвинулось с места, пока не обратились к Ньютону. В ноябре того же года Ньютон изложил решение в трактате «О движении тел по орбите». В трактате были заложены основы новой физики. Когда Галлей, которому Ньютон отправил рукопись трактата, прочел рукопись, то сразу понял, что имеет дело с гением. Галлей посоветовал Ньютону отправить свое исследование в Королевское общество, но Ньютон решил сначала расширить и доработать рукопись. Через год девять страниц первоначального трактата превратились в две книги. Одна из них была потом включена в состав задуманного Ньютоном труда, который стал главным трудом всей его жизни – этот труд он назвал «*Математические начала натуральной философии*».

С декабря 1684 г. Ньютон, подталкиваемый и поощряемый Галлеем и Гуком, как одержимый работает над этим сочинением. Однофамилец Исаака Ньютона, его секретарь Хемфри Ньютон, оставил воспоминания, из которых предстает образ гения, целиком захваченного исследованием: «Его занятия

были столь напряженными и серьезными, что он едва-едва ел, а часто и вообще забывал о еде. Входя к нему в комнату, я часто видел, что еда осталась нетронутой, а когда я напоминал ему о ней, он отвечал мне: „Разве?“ И подойдя к столу, съедал кусочек-другой, стоя... В некоторых редких случаях, когда он намеревался обедать в столовой колледжа, он выходил на улицу и вдруг поворачивал в другую сторону, затем останавливался, поняв, что ошибся, и быстро возвращался назад. Иногда вместо того, чтобы идти в столовую, он снова шел в свой кабинет... Случалось, что во время прогулок в саду он вдруг внезапно останавливался, резко поворачивался и взбегал по лестнице, как новый Архимед, восклицая «Эврика!». Затем он бросался к столу и начинал быстро писать стоя, даже не позаботившись подвинуть к себе кресло».

В 1687 г., когда Ньютон завершил работу над «Началами» и издал свой труд, ему было всего 44 года. Но поразительно быстро после этого и уже на всю жизнь он стал едва ли не национальным героем и получил множество свидетельств признания его заслуг государством и обществом. В 1688 г. он был избран членом парламента, а в 1701 году был избран и на новый срок; в 1699 г. – избран членом Парижской академии наук, в 1700 г. – членом совета Лондонского королевского общества, в 1703 г. – президентом Королевского общества. В 1705 г. королева Анна возвела его в рыцарское достоинство. Кстати сказать, что ещё в 1675 г. Ньютон, чтобы получить позволение остаться профессором в университете без принятия сана священнослужителя, вынужден был предпринять чрезвычайные усилия. Только благодаря заступничеству Барроу ему удалось добиться своего. Теперь же у него таких проблем не стало. И, между прочим, само упомянутое правило ушло в прошлое.

В 1696 г. Ньютон переезжает в Лондон в связи с тем, что по ходатайству высокопоставленного вельможи Чарлза Монтегю его назначают смотрителем, а впоследствии директором Монетного двора. Жалование возрастает в 10 раз по сравнению с профессорским. Лекции и формальности университетской жизни не мешают ему теперь заниматься наукой. Но Ньютон энергично принимается и за новое для него дело. Это было время знаменитой в истории Англии перечеканки монет. Производительность Монетного двора увеличилась при Ньютоне в 8 раз. Стоит упомянуть, что тогда с техникой чеканки монет в Англии познакомился российский император Петр I. В бумагах Ньютона есть пометка о передаче монет Петру: «...6 – царю и для главных библиотек Московии».

Благодаря влиятельной должности Ньютон устроил своих учёных коллег Галлея и Дэвида Грегори на высокооплачиваемые посты при Монетном дворе. Вообще, Ньютон показал себя охранителем моральных принципов научного сообщества. Известен случай, когда он выступил даже против короля, пожелавшего, вопреки университетскому уставу, присудить ученую степень католическому монаху Альбану Френсису. По этому поводу Ньютон писал: «Всякий человек по законам божеским и

человеческим обязан повиноваться законным приказаниям короля. Но если его величеству советуют потребовать нечто такое, чего нельзя сделать по закону, то никто не может пострадать, если пренебрежёт таким требованием».

Но нельзя не сказать и того, что даже такой достойный член ученого сообщества как Ньютон, чьи исследовательские заслуги были общепризнанны, не смог всё-таки в моральном плане вполне удовлетворительно разрешать ставшие очень острыми для науки вопросы приоритета открытий. Так, видимо, опасение в том, что приоритет открытия им закона тяготения может быть оспорен, стало причиной непризнания Ньютоном вклада Гука в изучение феномена тяготения. Но особенно выразительный пример того, как может портить учёного человека озабоченность борьбой за приоритет, – это история вражды Ньютона с *Готфридом Лейбницем* (1646 – 1717), сотрудничество с которым, безусловно, играло взаимную стимулирующую роль в их математическом творчестве. Они параллельно и независимо друг от друга примерно в одно время открыли дифференциально-интегральное исчисление. Но Ньютон обвинил Лейбница в плагиате. И, несмотря на то, что Лейбниц добился рассмотрения вопроса в Королевском обществе, которое признало обвинения Ньютона несправедливыми, это так и не убедило Ньютона в его неправоте. Конечно же, для Лейбница эта история стала жестокой жизненной драмой.

Надо отметить, что рационализм исследовательской деятельности не исключал у Ньютона явно пронизанные мистицизмом занятия алхимией, которые он начал с конца 1660-х гг., так или иначе, продолжая их, похоже, всю последующую жизнь. Его алхимические рукописи до сих пор ждут изучения. Кроме того, Ньютон серьёзно занимался вопросами богословия. К 1675 году он приходит к несогласию с ортодоксальным христианским учением и становится еретиком-арианцем. Ариане, как известно, не признают догмат Троицы, полагая, что Христос – существо, стоящее ниже Бога. Конечно, Ньютон не объявлял о своем отступничестве от англиканства. Его богословский трактат «Замечания к книге пророка Даниила и Откровению св. Иоанна» был опубликован после его смерти.

Английский поэт Александр Поп написал эпитафию Исааку Ньютону:

К познанию мира ключ лежал во мраке много лет.

«Да будет Ньютон!» – Бог сказал. И вспыхнул яркий свет.

Ньютона похоронили в национальном пантеоне великих людей – в усыпальнице Вестминстерского аббатства. На его памятнике выбили слова: «Пусть возрадуются смертные, что среди них жило такое украшение рода человеческого».

С точки зрения нашей темы важно отметить, что в биографии Ньютона явственно отражаются закономерные моменты становления и последующего развития науки как особого вида познавательной деятельности.

Возникновение науки оказалось бы не возможным, если бы этот процесс не представлял собой преимущественно преемственную связь теорий, обладающих накапливающимися признаками научности. Ньютон не создал бы цельную научную физико-механическую теорию, если бы она не вобрала в себя все достижения предшественников: Коперника, Галилея, Кеплера, Декарта. Необходимую роль при этом играли и философские учения – в конкретном случае Ньютона это учения Аристотеля, Платона, Декарта, Гассенди, Гоббса, Генри Мора. Существенным фактором возникновения науки, как хорошо видно из биографии Ньютона, являлось формирование и функционирование научного сообщества. Ньютон с его открытиями, конечно, не состоялся бы вне научного общения с Барроу, Гюйгенсом, Гуком, Галлеем, Реном, Лейбницем и др. Хорошо видно также из биографии Ньютона, что наука первоначально должна была выходить за пределы консервативно-традиционной системы тогдашнего университетского образования и формироваться в качестве особой самостоятельной организации, подобной Лондонскому королевскому обществу в Англии, и в то же время в качестве институции, поддерживаемой государством и ценимой обществом. На материале биографии Ньютона мы зримо убеждаемся, что, собственно говоря, возникновение науки как особого вида познания и её институализация есть двуединый процесс. И ещё. Биография Ньютона, сына сельских тружеников, ясно показывает, что наука не может быть элитарным занятием, для её существования необходимо, чтобы в неё приходили дарования из всех слоев общества, ибо таланты не зависят от социального и материального положения, места жительства родителей, а являются именно счастливым даром природы или, если угодно, Бога.

10.2. Наука и философия, научная методология

Главный труд Ньютона называется «Математические начала натуральной философии». Уже из этого названия видно, что Ньютон, подобно Декарту, слово «философия» сохраняет как общее название для всякого теоретического знания, т.е., как мы бы сейчас сказали, как общее название и собственно философского знания и знания специального, которое сам Ньютон и превращает окончательно в знание собственно научное. Или, поскольку Ньютон естествоиспытатель, что для него равнозначно занятиям физикой, а физика по преимуществу понимается как механика, то философия, которая обнимает собой и физико-механическое естествознание, есть для него «натуральная философия» или, как говорят сейчас, – натурфилософия. Но при всем сходстве этой сохранённой Ньютоном неадекватной терминологии с терминологией Декарта действительное понимание Ньютоном взаимоотношений специально-физического знания – у Ньютона имеющего уже вполне научный характер – существенно отличается от понимания этих взаимоотношений Декартом. То, что нужно было бы понимать под собственно философией – по крайней мере, речь идет о

понимании философии, которого мы в нашем курсе стремимся последовательно держаться, – для Ньютона равнозначно метафизике. В отличие от Декарта, выводящего физику из метафизики как из высшей познавательной инстанции, Ньютон достаточно осознанно противопоставляет физику метафизике, или, иначе сказать, если бы он использовал адекватную терминологию, – то речь шла бы о противопоставлении физики философии. Смысл этого противопоставления заключается в том, что для Ньютона физика, т.е. мы бы сказали – вообще наука, это самостоятельный вид познания и уже только в качестве такового предполагающий связь с метафизикой (т.е., если бы Ньютон был точен, – с философией). Хотя, как отмечалось, Декарт и впадал в иллюзию, что выводит физику из метафизики, поскольку его так называемая метафизика на деле заранее им редуцировалась к категориям физики как механики, поддающейся математизации, тем не менее, эта его иллюзия имела следствием абсолютизацию гипотетико-дедуктивного метода. В действительности его гипотезы, поскольку они оказывались продуктивными для физики, становящейся наукой, черпались не из метафизики, а из теоретических представлений и эмпирического базиса, созданных к его времени совокупными усилиями предшественников и современников Декарта. Но Декарт ведь настаивал, что его гипотезы имеют будто бы исключительно метафизическое происхождение и, конечно, некоторый налёт метафизичности они на себе всё-таки несли. Скорее всего, Ньютон принимал за чистую монету эти утверждения Декарта, но, как бы то ни было, он решительно не принимал мысли, что истинное физическое знание может быть выведено из гипотез, имеющих метафизическое основание. Законы природы должны выводиться обязательно из фактов, в которых наблюдательно и экспериментально точно фиксируются, а затем индуктивно обобщаются явления природы. Это позиция эмпиризма, но, во-первых, в отличие от эмпиризма Бэкона, эмпиризм Ньютона предполагает, что физические законы в строгом смысле не могут быть познаны без помощи математики (императивность этого требования очевидна из самого названия главного труда), а, во-вторых, исходное значение индукции вовсе не исключает необходимость дедукции.

Правда, в сформулированных в третьей книге «Начал» «Правилах философствования» (т.е., как мы понимаем, на самом деле – это правила физического познания) упор сделан на раскрытии существа и основополагающего значения в истинном физическом познании его эмпирико-индуктивной фазы. Но это объясняется внутренней полемической заостренностью правил, направленных против декартовского метафизического гипотетизма. И, конечно, этими правилами не исчерпывается методология Ньютона.

Приведём фрагмент труда Ньютона, в котором он излагает упомянутые правила.

«Правило 1. Не должно принимать в природе иных причин сверх тех, которые истинны и достаточны для объяснения явлений.

По этому поводу философы утверждают, что природа ничего не делает напрасно, и было бы напрасным утверждать многим то, что может быть сделано меньшим. Природа проста и не роскошествует излишними причинами вещей.

Правило 2. Поэтому, поскольку возможно, должно приписывать те же причины того же рода при проявлениях природы. Так, например, дыханию людей и животных, падению камней в Европе и в Африке, свету кухонного очага и Солнца, отражению света на Земле и на планетах.

Правило 3. Такие свойства тел, которые не могут быть ни усилены, ни ослаблены и которые оказываются присущими всем телам, над которыми возможно производить испытания, должны считаться свойствами всех тел вообще.

Свойства тел постигаются не иначе, как испытаниями. Следовательно, за общие свойства надо принимать те, которые постоянно при опытах обнаруживаются и которые, как не подлежащие уменьшению, не могут быть устранены. Понятно, что против ряда опытов не следует измышлять на авось каких-либо бредней, не следует также уклоняться от сходственности в природе, ибо природа всегда и проста и всегда с собой согласна.

Правило 4. В опытной физике предложения, выведенные из совершающихся явлений с помощью индукции, несмотря на возможность противоречащих им предложений, должны приниматься за верные или в точности, или приближённо, пока не обнаружатся такие явления, которыми они ещё более уточняются или же окажутся подверженными исключениям.

Так должно поступать, чтобы доводы индукции не уничтожались предположениями <...>».

Итак, первое правило требует не принимать иных причин явлений, кроме тех, что достаточны для их объяснения. Это правило является вариантом известного принципа, так называемой «бритвы Оккама» – не умножать сущности без необходимости. Второе правило требует всегда относить аналогичные явления к одной и той же причине. Например, свет от кухонного очага и солнечный свет должны вести себя одинаково. Надо отметить также, что формулировкой данного правила предполагается, что все явления природы, в том числе – живой природы можно объяснить посредством всеобщих причин, а именно – механических. Всё специальное познание сводится к познанию физико-механическому. Третье правило требует считать свойствами всех тел вообще такие свойства, которые не могут быть ни ослаблены, ни усилены и присущи всем телам, над которыми мы можем экспериментировать. Это правило индукции, предполагающее, что, хотя эксперимент можно поставить лишь на некоторых телах, но выводы, когда эксперименты однозначно удостоверяют наличие определенных свойств, следует распространять на все тела вообще; например, проведя эксперименты над некоторыми телами, однозначно доказывающие, что

они обладают свойствами непроницаемости и протяженности, правомерно сделать вывод, что такими свойствами обладают все тела. В этом правиле выражается убежденность Ньютона, что метод индукции *может* приводить к установлению универсальных свойств и законов. Последнее, четвертое правило (добавленное лишь в третьем издании «Начал») требует считать правильным всякое утверждение, полученное из опыта с помощью индукции, до тех пор, пока не будут обнаружены другие явления, которые ограничивают это утверждение или противоречат ему. Это правило свидетельствует, что Ньютон, придавая индукции основополагающий характер в исследовании природы, как это видно и из предыдущего правила, предполагающего возможность того, что посредством индукции *возможно* установление универсальных свойств и законов, в то же время понимает, что индукция не может быть единственным методом познания.

Третье правило позволило Ньютону сформулировать универсальный, действующий, как он полагает, во вселенских масштабах, закон тяготения. Он рассуждает так: если все тела притягиваются к Земле, море притягивается к Луне, а планеты притягиваются к Солнцу, то мы можем заключить, что все тела притягиваются друг к другу. Мы видели, что открытие закона тяготения было поставлено на повестку дня всей физикой Нового времени. Но физики стремились найти причину этого закона, как бы скрытую за ним как таковым и строили объясняющие его конструкции, которые и сами вынуждены были подозревать в искусственности, ибо эмпирически и математически их невозможно было так выразить, чтобы они не противоречили уже известным законам. Ньютон в «Началах» критикует конкретно Декарта за его теорию вихрей, призванную объяснить действие силы тяготения, показывая именно несовместимость этой теории с известными законами механики. Коренную ошибку Декарта Ньютон видит в том, что тяготение Декарт пытается объяснить с помощью гипотезы, претендующей на метафизическую обоснованность. Ньютон же считает, что закон тяготения должен выводиться именно из индуктивных обобщений. Полемически обостряя своё неприятие позиции Декарта, Ньютон распространяет его даже на само слово «гипотеза». Во второе издание «Начал» Ньютон вводит такой, прежде отсутствовавший в его труде, фрагмент: «Причину этих свойств (т.е. способностей разных тел притягиваться друг к другу – В. М.) силы тяготения я до сих пор не мог вывести из явлений, *гипотез же я не измышляю* (hypotheses pop fingo) (выделено мной – В. М.). Всё же, что не выводится из явлений, должно называться гипотезой, гипотезам же метафизическим, физическим, механическим, скрытым свойствам не место в экспериментальной философии. В такой философии предложения выводятся из явлений и обобщаются с помощью индукции. Так были изучены непроницаемость, подвижность и напор (импето) тел, законы движения и тяготение. Довольно

того, что тяготение на самом деле существует и действует согласно изложенным нами законам и вполне достаточно для объяснения всех движений небесных тел и моря». Утверждая, что гипотезой должно называться всё, «что не выводится из явлений», Ньютон, конечно, перебирает: гипотезы не выводятся из явлений Декартом (и то, как отмечалось, только по видимости). Декарт в цитированном фрагменте не назван прямо, но имеется в виду именно его позиция. Даже в тезисе Ньютона «гипотезам же метафизическим, физическим ... не место в экспериментальной философии (т.е. физике – В, М.)» мы узнаём его направленность именно против Декарта, который, как мы помним, выстраивал такой как раз ряд – метафизика, физика, механика, имея в виду, что и второй и третий член последовательно вытекают из метафизики, т.е. что и физика и механика есть метафизические дисциплины. А это-то и не принимает Ньютон. Но сам-то Ньютон выводил гипотезы именно из явлений, т.е. из эмпирии. Между прочим, те же «Правила философствования» в первом издании Ньютон озаглавил «Гипотезы». Да и после второго издания «Начал», где он даёт понять, что и вовсе не хочет иметь дело с гипотезами, этого, конечно, не происходит. В своём, а не декартовском смысле, слово «гипотеза» он продолжает использовать. Этот смысл он ясно разъяснил, например, в письме секретарю Королевского общества Ольденбургу: «... гипотезы должны подчиняться природе явлений, а не пытаться подчинять её себе, минуя опытные доказательства». Вполне правильно считают поэтому, что ньютоновское «гипотез не измышляю» нужно понимать так: «домыслами не занимаюсь». Но правда и то, что после расчёта с Декартом, Ньютон предпочитает избегать употребления самого этого слова – «гипотеза», заменяя его часто, например, словом «принцип», что, разумеется, сути дела не меняет.

«Правила философствования» единственный сюжет в «Математических началах натуральной философии», в котором Ньютон сам специально раскрывает методологическую тему. Но мало того, что и внутри этого сюжета не все моменты прописаны с достаточной полнотой, на что мы вскоре обратим внимание. Проблема ещё в том, что во всём своем целом его методология скрыта в материале исследования: в этом Ньютон выступает уже как типичный учёный, который обычно занят в основном не тем, что показывает, *как* он достигает цели, а тем, *в чём* состоят положительные результаты исследования. Поэтому, чтобы характеризовать методологию Ньютона полнее, приходится реконструировать за автора не раскрытые им самим аспекты его методологии. Мы попытаемся обозначить хотя бы контуры ньютоновской методологии как целого. Прежде всего, надо сказать, что неправильно было бы думать, будто Ньютон выводит физические законы непосредственно из индуктивных обобщений, минуя формулирование гипотезы («принципа»), как это может показаться особенно при чтении третьего правила из «Правил философствования». И дело не просто в том, что в этом правиле речь идёт всё-таки не вообще о всяком индуктивном обобщении, а об индуктивном обобщении особого рода – о таком, когда неполнота индукции (а полная индукция практически никогда и невозможна) компенсируется

однозначностью экспериментальных данных. Дело, главным образом, в том, что и в таком случае, который предусматривается третьим правилом, прежде чем Ньютон трансформирует индуктивное обобщение соответствующего рода в закон, он обязательно проходит фазу формирования гипотезы, пусть Ньютон и не дал нам в этом отчёт в третьем правиле. Возьмем тот же закон всемирного тяготения, для открытия которого отправным пунктом послужило индуктивное обобщение такого рода, как предусмотренное третьим правилом. С того времени, как Ньютону пришло в голову обобщить понятие силы тяжести, вызывающей падение тел на Землю у её поверхности, и силы, удерживающей Луну (и вообще – планеты) на орбите, что случилось в памятном эпизоде с яблоком (который подтверждается четырьмя свидетельствами разных людей), до открытия собственно закона тяготения прошло двадцать лет. Когда Ньютон сделал это индуктивное обобщение, осенившая его (иначе сказать, – интуитивно постигнутая им) идея, что данное обобщение может быть истолковано как свидетельство существования универсальной силы тяготения, была, конечно, только гипотезой. Почему потребовалось так много времени для того, чтобы гипотеза приобрела статус закона? Если бы речь шла о менее фундаментальном законе, то временная дистанция была бы меньше, как это на самом деле и было, например, с открытыми Ньютоном законами оптики. Гипотеза всемирного тяготения с самого начала витает в исследовании законов механики. Но так как закон тяготения лежит в основании или, что то же самое, включает в себя все другие законы механики, то сначала – в Книге I «О движении тел» – Ньютон формулирует основные понятия и три основных закона механики (без закона тяготения как такового). Затем из этих законов дедуктивно-математически выводит следствия, которые позволяют описывать разные типы движений в эмпирическом мире, подтверждая тем самым эмпирически три основных закона. И только после этого в заключительной книге – Книге III «О системе мира» «он свёл в единую систему законы природы и способы математических вычислений и показал в заключительной части своего труда, что большинство движений, с которыми мы сталкиваемся во Вселенной – от приливов до перемещений небесных тел, определяются одной-единственной силой, которую он назвал тяготением. Простота исходных предпосылок и неожиданное разнообразие следствий (как простых, так и отнюдь не тривиальных) – вот в чём сила ньютонова метода». (Кирсанов В.С. Научная революция XVII века. М., 1987. С. 319).

Мы видим, следовательно, что в структуре теоретизирования Ньютона и в характере совмещения им методов индукции и дедукции (он называет их часто методами синтеза и анализа) присутствуют все моменты, предполагаемые собственно научным типом методологии. А именно структура такова: от эмпирических данных, полученных в наблюдении и эксперименте, – к индуктивным обобщениям – от индуктивных обобщений переход посредством интуиции к гипотезе – затем дедуктивное, опосредствуемое математическими операциями, выведение следствий,

позволяющих эмпирически проверить гипотезу, т.е. придать ей при положительных результатах проверки статус закона.

Мы отмечали в своём месте, что все эти моменты присутствовали уже в теоретизировании Галилео Галилея, что выделяет его среди всех физиков до Ньютона. Но следует подчеркнуть, что всё-таки именно методология Ньютона является беспрецедентным в Новое время продвижением вперед, что и делает ее образцовой для ставшей науки. Во-первых, у Галилея методология, можно сказать, имела в основном произвольный характер, что и открывало возможность и даже требовало проблематизации методологии, претендующей на истинное познание окружающего мира. Это и выразилось в методологической дилемме эмпиризма Бэкона и рационализма Декарта. Методология Ньютона осознанно разрешала эту дилемму, предполагая обязательную взаимную дополнительность методов индукции и дедукции, но на принципиально значимом для науки основании – на основании утверждения базисной роли в научном теоретизировании эмпирических данных и их индуктивных обобщений. Во-вторых, Ньютон вооружил дедукцию принципиально новым мощным математическим средством – дифференциально-интегральным исчислением. В-третьих, Ньютон впервые продемонстрировал, что развитая им методология может быть не только способом открытия отдельных законов, но и средством открытия и обоснования совокупности законов, складывающейся во всеобъемлющую физико-механическую картину мира (на самом деле, конечно, не мира в целом, а окружающего мира, в чем Ньютон, правда, не отдавал себе отчёт).

Чисто научный характер методологии Ньютона не значит, что она, как и его теория в целом, не находится ни в каком отношении к философии или, как он предпочитал говорить, – к метафизике. Напротив, метафизический горизонт оказывается необходимым, как бы, может, и не хотел Ньютон обойтись вовсе без метафизики, для интуитивно-метафизического опосредствования формирования гипотезы (дополнительно к специально-физической интуиции) и в качестве причинно-объяснительного обоснования закона – прежде всего, закона всемирного тяготения. Ньютон по этому поводу писал: «Позднейшие философы (т.е. физики – В. М.) изгнали воззрение о такой причине (метафизической – В. М.) из натуральной философии (т. е. из физики – В. М), измышляя гипотезы для механического объяснения всех вещей и относя другие причины в метафизику. Между тем главная обязанность натуральной философии – делать заключения из явлений, не измышляя гипотез, и выводить причины из действий до тех пор, пока мы не придем к самой первой причине, конечно, не механической».

Но сам же Ньютон колебался, то разрабатывая физическую гипотезу эфира для объяснения причин закона тяготения, то предполагая метафизические причины этого закона, проявляющегося в эмпирической реальности. Но без метафизического горизонта в своей теории всё-таки так и не обошелся.

10.3. Физико-механическая научная теория Ньютона и её метафизический горизонт

Мы, конечно, можем лишь очень кратко изложить смысл физико-механической теории Ньютона. Притом мы, в соответствии с принятым ранее планом, не будем обсуждать такие области физических исследований Ньютона как оптика, акустика, механика жидкостей и газов, ограничившись только, так сказать, механикой макротел, которая и составляет магистральный раздел в физике Ньютона и вообще в становлении физики как науки. Скажем лишь, что в оптике Ньютон сделал ряд выдающихся открытий – открыл законы дисперсии, диффузии и дифракции света, осмыслил природу цветов, создал зеркальный телескоп и др. О механике жидкостей и газов и вопросах акустики упомянем чуть ниже. Интересующая нас тематика сосредоточена главным образом в «Математических началах натуральной философии». Поэтому в нашем изложении физико-механической теории Ньютона будем в основном придерживаться порядка её изложения самим Ньютоном в названном труде. Единой исследовательской логикой связаны здесь Книга I «О движении тел» и Книга III «О системе мира» – это механика макротел, создание которой как целостной всеобъемлющей системы научного знания и завершает Ньютон. Книга II, хотя и называется так же, как и Книга I, – «О движении тел», но посвящена механике жидкостей и газов, вопросам акустики – проблемам, которые Ньютон во многом только начинает разрабатывать и решения которых в последующей истории науки были скорректированы, переработаны и развиты полнее, чем это было сделано Ньютоном. Книга II, как полагают специалисты, была помещена между первой и третьей книгами только потому, что её заключительный раздел «О круговом движении жидкостей» подготавливает основания для критики теории вихрей Декарта, которую даёт Ньютон в заключительной части Книги III. Подробнее говорить о Книге II мы не будем, поскольку понятно, что её содержание относится не к состоянию ставшей науки, а предполагает необходимость его рассмотрения в контексте последующего развития уже возникшей науки, а, следовательно, лежит за рамками нашей темы.

В Книге I «О движении тел» Ньютон последовательно развивает основы классической механики, т. е. механики макротел, получая в итоге всеобъемлющую систему определений основных физико-механических понятий и законов. Затем он использует полученную теорию для решения задач Книги III «О системе мира»: это задачи «небесной механики», связанные с расчетами движений планет, спутников и комет.

Книга I предваряется двумя разделами, в первом из которых даются определения основных физических понятий: массы, количества движения, инерции (которую Ньютон называет как *vis inertiae*, так и *vis insita*, т. е. «врожденная сила»), приложенной силы и центростремительной силы.

«Определение I. Количество материи (масса) есть мера таковой, устанавливаемая пропорционально плотности и объему её».

«Определение II. Количество движения есть мера такового, устанавливаемая пропорционально скорости и массе».

«Определение III. Врожденная сила материи есть присущая ей способность сопротивления, по которой всякое отдельно взятое тело, поскольку оно предоставлено самому себе, удерживает свое состояние покоя или равномерного прямолинейного движения».

«Определение IV. Приложенная сила есть действие, производимое над телом, чтобы изменить его состояние покоя или равномерного прямолинейного движения».

Центростремительной силе посвящены определения с пятого по восьмое включительно. То, что центростремительной силе не дано единственного и краткого определения связано с тем, что Ньютон пытается тщательно различить ее среди других сил и показать её связь с так называемой абсолютной силой, с ускорительной силой и движущей силой. В качестве примера центростремительной силы Ньютон приводит силу тяжести, магнитную силу, ту силу, которая удерживает планеты на их криволинейных орбитах, каково бы ни было её происхождение, силу действия руки при раскручивании камня в праще. Из этих примеров ему легко вывести возможность как искусственных спутников Земли (если снаряды выпущены с достаточной скоростью), так и того, что тела, брошенные с Земли в небесное пространство, могут бесконечно продолжать своё движение. Как известно первая возможность, а в каком-то смысле и вторая тоже, стали реальностью три века спустя. В восьмом определении говорится, что движущая величина центростремительной силы измеряется скоростью, приобретаемой в заданный промежуток времени, т. е. в современной терминологии – ускорением.

Новизна физико-механической теории Ньютона в части определений её основных понятий, а тем самым в известном смысле и в целом всей его теории определяется, прежде всего, разработанными им понятиями *массы* и *силы*, особенно – *центростремительной силы*.

Понятие *массы* до Ньютона часто путали с понятием *веса*. Определённым приближением к правильному пониманию массы было декартовское представление о «количестве материи», но оно не было разработано Декартом с должной мерой конкретности. Ньютон использует термины «количество материи» и «масса» как синонимы. Но, как говорится в цитированном ньютоновском определении «количества движения» или «массы», – это есть величина, пропорциональная плотности и объему тела. Вес тоже пропорционален плотности и объему тела, а, значит, масса пропорциональна весу. Но не прямо пропорциональна. Масса величина постоянная, поскольку пропорциональна только плотности и объему. Вес же есть *сила* тяжести тела, находящегося у земной поверхности, изменяющаяся пропорционально ускорению свободного падения, т.е. вес есть сила (P),

равная массе (m), умноженной на ускорение свободного падения (g), или, иначе говоря, вес изменяется в зависимости от высоты нахождения тела над уровнем моря. Ньютон, таким образом, впервые четко отделил *массу* от *силы*. Правда, введённое Ньютоном понятие массы долгое время в истории физики подвергалось критике (Э. Мах, А. Зоммерфельд) за то, что оно является у него будто бы тавтологичным понятию плотности, ибо массу он определяет через плотность, а плотность, в свою очередь, есть количество материи, приходящейся на единицу объема. Но, думается, правы те специалисты, которые считают, что указанная тавтологичность мнима, ибо специфическое содержание понятия массы вполне выявляется в контексте той фундаментальной роли, которое оно играет среди других фундаментальных представлений ньютоновской, т.е. вообще – классической, физики.

Надо сказать ещё, что плотность тел и, соответственно, их массу, различия в этих характеристиках между телами Ньютон увязывает с микроструктурой материи или вещества, из которого состоят тела. Так, он, правда, не в «Началах», а в «Оптике» писал: «<...> мне кажется вероятным, что Бог вначале дал материи форму твёрдых, массивных, непроницаемых, подвижных частиц таких размеров и фигур и с такими свойствами и пропорциями в отношении к пространству, которые более всего подходили бы к той цели, для которой он создал их. Эти первоначальные частицы, являясь твёрдыми, несравнимо твёрже, чем всякое пористое тело, составленное из них, настолько твёрже, что они никогда не изнашиваются и не разбиваются в куски. Никакая обычная сила не способна разделить то, что создал Бог при первом творении. Если бы они изнашивались или разбивались на куски, то природа вещей, зависящая от них, изменялась бы. <...> Поэтому природа их должна быть постоянной, изменения телесных вещей должны проявляться только в различных разделениях и новых сочетаниях и движениях таких постоянных частиц <...>». Эти частицы – конечно, атомы. Он и сам так называет эти частицы, говоря далее в «Оптике», что атомы могут быть «различных размеров и фигур <...> различных плотностей и сил <...>». Здесь же мы видим и существенно новый момент, внесенный в атомистику впервые Гассенди и оказавшийся значимым для Ньютона: частицы или атомы выступают у Ньютона не только как субстрат телесных вещей, но и как центры сил. Ньютон полагает, что «эти частицы имеют не только *vis inertiae* <...> но также, что они движутся некоторыми активными началами, каково начало тяготения и начало, вызывающее брожение и сцепление тел». Таким образом, понятие массы уже на микроуровне предполагается связанным с понятием силы.

Что касается понятия силы, то Ньютон выделяет две силы, являющиеся изначальными и обязательно присущими любым телам – это сила инерции, которую Ньютон не случайно называет еще «врожденной силой материи», и сила тяготения. Сила тяготения и есть, иначе говоря, центростремительная сила. Ньютон впервые вводит в физику понятие силы тяготения, фиксируя множество её разнообразных проявлений. О

тяготении или притяжении до него и говорили, указывая то на одно, то на другое проявление. Например, Кеплер истолковывал, как упоминалось, силу тяготения между планетами и Солнцем как силу магнитного притяжения. Ньютон, трактуя силу тяготения как центростремительную силу, придаёт ей тем самым универсальный характер, объединяющий и силу тяжести, и магнитную силу, и силу, удерживающую планеты на их орбитах, и силу действия руки, раскручивающей какое-либо тело. Центростремительная сила тяготения является потому, что, как открыл Ньютон, она действует так, как если бы была сосредоточена в одной точке – в центре тяжести тела. Поэтому она не только притягивает тела друг к другу, но и вещество каждого отдельного тела стягивает к центру тяжести.

После определений основных физических понятий Ньютон вводит понятия абсолютного времени, абсолютного пространства и абсолютного движения (к этой тематике, очевидно, относится и упомянутое понятие «абсолютной силы», которое, правда, так и не разъясняется). Понятия абсолютных времени, пространства и движения имеют метафизический смысл, призванный дать объяснение причин и природы изначальных сил и возможности дальнего действия силы тяготения без непосредственного физического контакта тел. Мы процитируем и прокомментируем ньютонские определения этих метафизических понятий после рассмотрения его физико-механической теории.

Во втором предварительном разделе Книги I сформулированы три закона механики, которые и являются её основными законами.

«Закон I. Всякое тело продолжает пребывать в своём состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения, поскольку оно не принуждается приложенными силами изменить это состояние.

Закон II. Изменение движения пропорционально приложенной силе и происходит по направлению той прямой, по которой эта сила действует.

Закон III. Действию всегда есть равное противодействие, или: действия двух тел друг на друга равны и направлены в противоположные стороны».

За изложением основных законов следует изложение следствий из них – формулируется правило параллелограмма для сложения сил, законы сохранения количества движения и скорости центра тяжести, а также механический принцип относительности.

Законы, которые формулируются здесь Ньютоном, отчасти уже были открыты до него. Так, мы знаем, что закон (принцип) инерции, закон падения, принцип относительности были открыты Галилеем, закон сохранения количества движения – Декартом, закон равенства сил действия и противодействия следовал из положительной разработки закона удара Гюйгенсом и другими физиками в ответ на постановку, но не верное определение закона удара Декартом. Ньютон и отдаёт должное своим предшественникам в деле создания системы физических законов. В этой связи он пишет в «Началах»: «До сих пор я излагал начала, принятые

математиками и подтверждаемые многочисленными опытами. Пользуясь первыми двумя законами и первыми двумя следствиями [о сложении сил], Галилей нашёл, что падение тел пропорционально квадрату времени и что движение брошенных тел происходит по параболе; это подтверждается опытом, поскольку такое движение не претерпевает замедления от сопротивления воздуха <...> Из этих же двух законов и из третьего кавалер Христофор Рен, доктор богословия Иоанн Уаллис и Христиан Гюйгенс, величайшие геометры нашего времени, вывели законы удара и отражения тел и почти одновременно сообщили их Королевскому обществу, причем их выводы во всём, касающемся этих законов, между собою согласны».

Однако нужно иметь в виду, что, во-первых, Ньютон уточняет и развивает содержание законов, открытых предшественниками. Так, Ньютон повторяет опыты по удару, проведенные ранее Реном, но с использованием двух маятников различной массы и приходит к выводу, что количество движения всегда сохраняется при ударе тел, как жёстких, так и нежёстких, как упругих, так и неупругих, чего не было у Рена. Далее Ньютон теоретически доказывает справедливость принципа равенства сил действия и противодействия для случая притяжения, рассуждая так: если бы два взаимно притягивающихся тела были разделены какой-либо перегородкой, и если бы одно тело притягивалось сильнее, чем другое, то препятствие, испытывая с одной стороны большее давление, чем с другой, двигалось бы в направлении действия большей силы, а в свободном пространстве, двигаясь равномерно ускоренно, ушло бы в бесконечность. Однако этого в действительности не происходит. Следовательно, оба тела давят на препятствие одинаково. Этот вывод затем был подтверждён Ньютоном опытами с магнитом и плавающим куском железа. Во-вторых же, и это – главное, поставив даже известные законы в связь друг с другом и в общую зависимость от силы, а, в конечном счете, – от закона тяготения, Ньютон придал этим законам новую глубину.

Основная часть первой книги и посвящена как раз рассмотрению центростремительного движения, т.е. движения тел под воздействием силы тяготения. Это рассмотрение носит геометрическую форму. Хотя Ньютон уже открыл дифференциально-интегральное исчисление, но, вероятно, для того, чтобы его смогло понять возможно большее число читателей, он использует всё-таки более привычную геометрическую форму выводов и обоснований соответствующих положений. Однако, как отмечают специалисты, при внимательном чтении видно, «что скрытое математическое здание построено в манере целиком неклассической, при помощи предельных отношений бесконечно малых приращений рассматриваемых отрезков, координаты которых изменяются с изменением независимого параметра – времени» (цит. по: Кирсанов В.С. Научная революция XVII века. М., 1987. С. 318). Иначе говоря, под геометрической формой Ньютон реализует фактически

аппарат открытого им дифференциально-интегрального исчисления.

Ньютон доказывает здесь, что движение частицы (как позже стали говорить – материальной точки) под действием центральной силы происходит в единой плоскости (т.е. в двухмерных, а не трёхмерных координатах); при этом он раскрывает зависимости между разными параметрами движения тел-частиц под воздействием центральной силы и в сфере действия ряда центральных сил. В результате, в частности, дается ответ на упоминавшийся нами вопрос, поставленный Ньютону Гуком и Галлеем по поводу физического обоснования открытой Кеплером эллиптической формы орбиты планеты, движущейся вокруг Солнца. Ньютон доказывает, что если тело движется в поле воздействия центральной силы, величина которой подчиняется закону обратно пропорциональной зависимости от квадрата расстояния тела от центра, из которого действует данная сила, то замкнутой орбитой тела будет эллипс.

В Книге I рассматривается также проблема взаимодействия сил притяжения нескольких тел. Ньютон доказывает, что если система из нескольких тел A, B, C, D, \dots такова, что тело A притягивает все остальные тела с силой, обратно пропорциональной квадрату расстояния, и аналогично тело B , то A и B взаимно притягиваются с силой, пропорциональной их массам.

Отдельный раздел (двенадцатый) посвящен вопросу о взаимном притяжении двух сферических тел. Здесь центральная задача, отличающаяся большой сложностью, это задача о притяжении сферическим телом частицы (материальной точки) вне него. Ньютон даёт такое решение: «Частица, находящаяся вне сферической поверхности, притягивается к центру сферы с силой, обратно пропорциональной квадрату её расстояния от центра сферы». Иначе говоря, если частица находится вне сферы, то она притягивается так, как если бы вся масса сферы была сосредоточена в её центре. А далее показано, что если частица находится внутри сферы, то она притягивается с силой, пропорциональной её расстоянию от центра.

Конечно, мы упомянули только о части сюжетов содержания Книги I, имея в виду те, которые особенно значимы для решения задач Книги III, посвященной проблемам «небесной механики». В Книге I разработаны физико-механические законы и теоремы, достаточные для объяснения эмпирически открытых и математически описанных законов Кеплера и в общем расширяющие область применимости новой физико-механической теории на Солнечную систему.

В Книге III Ньютон сначала группирует установленные наблюдения соответствия параметров орбит разных небесных тел законам Кеплера, называя случаи такого соответствия «явлениями». Ньютон перечисляет следующие «явления».

Явление I. Спутники Юпитера подчиняются третьему закону Кеплера.

Явление II утверждает то же самое для спутников Сатурна.

Явление III. Пять планет (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн) обращаются вокруг Солнца.

Явление IV. Пять планет движутся в соответствии с третьим законом Кеплера.

Явление V. Вторым закон Кеплера выполняется, если за центр притяжения выбрать Солнце, а не Землю.

Явление VI. Вторым закон Кеплера справедлив для Луны.

В последующих шести теоремах доказывалась справедливость утверждений, содержащихся в «Явлениях», на основе результатов Книги I. В «Поучении», относящемся к тому же разделу, Ньютон подчёркивает, что причина центростремительной силы, посредством которой небесные тела удерживаются на своих орбитах, есть тяготение, а в Теореме VII формулирует *закон всемирного тяготения*: «Тяготение существует ко всем телам вообще и пропорционально массе каждого из них», добавляя, что сила тяготения, согласно доказанному ранее, обратно пропорциональна квадрату расстояния между телами. Таким образом, гелиоцентрическая теория Коперника и законы Кеплера, математически описывающие характер орбит планет (и других небесных тел), обращающихся вокруг Солнца, получают фундаментальное физико-механическое обоснование. При этом Ньютон показывает, что поскольку все небесные тела тяготеют друг к другу, законы Кеплера в реальности выполняются лишь с некоторым приближением к их точным математическим формам.

Утверждая универсальность тяготения в том смысле, что оно является свойством всех тел, Ньютон предвидит такое возражение: почему же мы не сталкиваемся с механическим тяготением в нашем повседневном опыте? Он даёт следующий ответ на этот вопрос: «Если кто возразит, что все тела, находящиеся у нас, по этому закону должны бы тяготеть друг к другу, тогда как такого рода тяготение совершенно не ощущается, то я на это отвечу, что тяготение к этим телам, будучи во столько же раз меньше тяготения к Земле, во сколько раз масса тела меньше массы всей Земли, окажется гораздо меньше такого, которое могло бы быть ощущаемо». Действительно, когда в 1798 г. Генри Кавендиш провел замечательный эксперимент по измерению с помощью крутильных весов притяжения двух небольших сфер, мысль Ньютона получила подтверждение – между телами земного мира существует притяжение, которое не замечается вследствие своей незначительной величины. Усовершенствованный метод Кавендиша позволил в 19 веке произвести численное определение так называемой гравитационной (от лат. *gravitas* – тяжесть; гравитация – то же, что и тяготение) постоянной – коэффициента, который нужно учитывать при определении силы тяготения между телами.

В Книге III далее Ньютон доказывает знаменитую теорему о том, что два шара, состоящие из концентрических однородных слоев, притягиваются, как если бы их массы были сосредоточены в центре каждой сферы.

Непосредственно к «небесной механике» относится поставленная в Книге III задача, названная позже «задачей трёх тел». Признано, что эту задачу нельзя назвать окончательно решённой и доныне, хотя после Ньютона её пытались решить многие выдающиеся математики. Задача заключается в определении движения трёх тел (у Ньютона – Солнце, Земля и Луна) под действием взаимного тяготения.

В Книге III Ньютон обсуждает также возможность решения еще одной сложной задачи. Эта книга называется, как мы помним, «О системе мира». И Ньютон ставит вопрос о центре мира – так сказать, о той материальной точке, из которой действует самая мощная сила притяжения. Он исходит из допущения, что центр мира должен находиться в состоянии покоя. Казалось бы, раз для него мир представляет собой бесконечное изотропное пространство, что и является предпосылкой представления об универсальности физических законов, вполне очевидной в случае, например, закона инерции, то постановка вопроса о центре *мира* теряет смысл. Ведь Аристотель, строя свою физику, которую отвергает Новое время, исходит именно из того, что лишь постольку, поскольку космос есть конечное тело, что он и утверждает, он и имеет центр. В Новое же время после Николая Кузанского и Джордано Бруно уже не могло быть не ясным, что бесконечный мир именно в силу бесконечности не может иметь центра. Но Ньютон, прежде всего, физик, а не метафизик – он поэтому, занимаясь как физик проблемой центростремительных сил вообще, и, конкретнее, – сил тяготения в солнечно-планетной системе, понимает, что его физическая теория предполагает необходимость центрального тела, которое притягивает другие тела, хотя тяготение и взаимно. К тому же то тело, вокруг которого движутся тела, необходимо предполагать находящимся в состоянии покоя, ибо иначе нельзя будет утверждать, что движение совершается вокруг данного тела. Именно руководствуясь такими, физическими, а не метафизическими, соображениями Ньютон и может утверждать: «Центр системы мира находится в покое. Это признаётся всеми, ибо одни принимают находящимися в этом центре и покоящимися Землю, другие – Солнце». Кто же эти «все»? Уж, конечно, не философы вроде Кузанского и Бруно, которые вовсе не признают, что Солнце, а, тем более – Земля, есть центр мира. Эти «все», конечно, физики и астрономы прошлого и настоящего. Именно как физик Ньютон и намечает решение вопроса о будто бы «мировом центре», а, на самом деле, – о центре солнечно-планетной системы. Здесь Ньютон занимает позицию, типичную, как это покажет будущее, для учёных вообще, а для учёных-физиков в особенности: постулируя универсальность тех или законов, они невольно подразумевают справедливость этих законов для вселенной, в то время как фактически устанавливают законы окружающего мира, т.е. мира чувственно доступного на данном этапе развития науки. Так, возьмём того же Ньютона: раз им ставится задача найти «центр мира», и притом предполагается, что этот центр находится в состоянии покоя, то, почему бы, ему было не полагать,

что этот центр находится где-то в пространстве звёзд, которые ведь ещё и в его время считались неподвижными. Но что мог бы он более или менее доказательно утверждать по поводу такого центра тяготения, который лежал за границей доступности тогдашней наблюдательной астрономии?

И всё-таки неявным образом, Ньютон, может быть, предполагает включенность проблемы искомого центра, который он локализует в границах Солнечной системы, в контекст проблемы сил, действующих из-за этих пределов. Он считает «мировым центром» общий центр тяжести Земли, Солнца и всех планет, который именно как центр не может двигаться. Но проблема в том, что не только планеты движутся, но и Солнце не покоится, поскольку известно, что оно вращается вокруг своей оси и, значит, как вероятно, полагает Ньютон, ось его также, так или иначе, смещается в пространстве. «Если бы в этом центре, – рассуждает Ньютон, – помещалось то тело, к которому все тела наиболее тяготеют, то такое преимущество должно бы предоставить Солнцу. Но так как Солнце само движется, то надо бы брать такую покоящуюся точку, от которой центр Солнца менее всего отходит». Солнце, по Ньютону, никогда и не удаляется значительно от общего с планетами центра тяжести. Но почему Солнце вообще смещается от центра тяжести всей солнечно-планетной системы? И разве вместе с его смещением, если оно все-таки имеет место, не должно происходить смещение центра тяжести, т.е. той самой точки покоя, которая по определению не должна смещаться? Может быть, надо предположить, как, может быть, неявно предполагал и Ньютон, что Солнце постоянно движется рядом с центром тяжести солнечно-планетной системы под воздействием сил тяготения из-за границ солнечно-планетной системы? А абсолютность «мирового центра» как точки покоя определяется её принадлежностью к введенному Ньютоном метафизическому горизонту бытия – к абсолютным пространству и времени? Первое предположение уместно, поскольку ограниченность предметной области науки её эмпирической доступностью не есть статическая данность, развитие науки связано с познавательной экспансией за пределы этой области и с её раздвижением. Поэтому горизонт бесконечного мира всегда должен предполагаться наукой, чтобы она была способна развиваться, а отсюда следует необходимость связи науки с философией. Второе же предположение резонно, поскольку философский или метафизический горизонт физики Ньютона выражен был им конкретно в представлениях об абсолютных пространстве, времени и движении (и, вероятно, также о покое как состоянии противоположном движению).

Между тем, Ньютон, как мы уже отмечали, колебался в вопросе, достаточно ли обойтись метафизическим горизонтом для объяснения причин действия физических законов, в первую очередь, – закона всемирного тяготения, или необходимо для достижения указанной цели подвести под физические законы единое физическое же основание. Возможность создания такого основания он видел в развитии представлений об эфире.

Ньютон ещё до написания «Начал» пытался объяснять причины действия

всех физических сил, в том числе – силы тяготения, с помощью гипотезы эфира. Тогда гипотеза всемирного эфира у Ньютона заключалась в представлении об эфире как среде, посредством которой передаются в пространстве как неживой, так и живой природы действия различные сил, в том числе силы тяготения. Он потому и разрабатывал гипотезу эфира, что, как и все физики, являвшиеся по преимуществу механицистами, не мог допустить возможность действия сил на расстоянии. Тяготение Ньютон понимал тогда как «универсальную силу, которая, по всей видимости, является притяжением, следующим закону обратных квадратов, хотя фактически она возникает при контактном взаимодействии между эфиром и материей». Механизм действия эфира на плотную материю Ньютон представлял себе примерно так: любое тело, будь то планета или Солнце, является носителем циклического процесса, преобразующего эфир: поток эфира постоянно падает на Землю и проникает в ее части, плотность эфира возрастает по мере потери им количества движения в процессе взаимодействия с материей Земли; сгущенный эфир вытекает из Земли, образуя атмосферу, а затем рассеивается в эфирных пространствах, принимая первоначальную форму. Таким образом, эфир оказывается некоей сплошной разреженной, эластичной и всепроникающей средой частиц, но, вместе с тем, средой с изменяющейся плотностью. Но все эти представления об эфире были гипотезой в том самом смысле, который Ньютон вложил в понятие гипотезы, когда во втором издании «Начал» заявил, что «гипотез не измышляет». Т.е. само существование эфира, постулировавшееся данной гипотезой, эмпирически никак не обнаруживалось. И потому данная гипотеза, осознанно или не осознанно призванная заместить физическим основанием метафизическое объяснение причин действия физических законов, сама приобретала некий метафизический характер или, по крайней мере, оттенок. Вероятно, это смущало Ньютона и в этом можно видеть объяснение тому, что в первом издании «Начал» гипотеза эфира не упоминается.

Но Ньютон так и не решился отбросить гипотезу эфира. И во втором издании «Начал», в том самом, где впервые Ньютон заявил, что «гипотез не измышляет», он вводит в заключительной части Книги III отсутствовавшую прежде в «Началах» гипотезу эфира. «Теперь, – пишет Ньютон, – следовало бы кое-что добавить о некотором тончайшем эфире, проникающем все сплошные тела и в них содержащемся, коего силою и действиями частицы тел при весьма малых расстояниях взаимно притягиваются, а при соприкосновении сцепляются, наэлектризованные тела действуют на большие расстояния, как отталкивая, так и притягивая близкие малые тела, свет испускается, отражается, преломляется, уклоняется и нагревает тела, возбуждается всякое чувство, заставляющее члены животных двигаться по желанию, передаваясь именно колебаниями этого эфира от внешних органов чувств мозгу и от мозга мускулам. Но это не может быть изложено вкратце, к тому же нет и достаточного запаса опытов,

коими законы действия этого эфира были бы точно определены и показаны». Мы видим из этой цитаты, что Ньютон хорошо осознаёт, что представления об эфире, которыми он располагает, являются сугубо предположительными. Но, по всей вероятности, для него очень важно надеяться, что его физико-механическая теория будет обоснована чисто физически, а это значит, что он, видимо, надеется когда-нибудь довести все-таки разработку гипотезы до удовлетворительного состояния. Но пока этого не случилось он, конечно, не может обойтись без метафизического горизонта своей теории. Между тем, гипотеза эфира в статусе именно гипотезы, но гипотезы значимой для физики просуществовала в науке вплоть до появления теории относительности, ознаменовавшей начало совершенно нового этапа науки. Это значит, что и метафизический план физико-механической теории Ньютона был совершенно необходимым условием её целостности и полноты.

Итак, возвращаемся в первый предварительный раздел Книги I, где после определений основных физических понятий Ньютон вводит понятия абсолютного времени, абсолютного пространства и абсолютного движения. Прежде, чем приступить к определению данных метафизических категорий, Ньютон следующим образом обосновывает необходимость их введения: «Время, пространство, место и движение составляют понятия общеизвестные. Однако необходимо заметить, что эти понятия обыкновенно относятся к тому, что постигается нашими чувствами. Отсюда происходят некоторые неправильные суждения, для устранения которых необходимо вышеприведённые понятия разделить на абсолютные и относительные, истинные и кажущиеся, математические и обыденные». Мы видим, что Ньютон собирается вводить понятия абсолютных категорий в противоположность относительным, имея в виду, что абсолютные категории постигаются не посредством чувственного восприятия, а посредством, следовательно, ума исключительно. Понятно, что речь идет о введении понятий именно метафизических или в нашем смысле – философских в отличие от понятий научных, опирающихся на данные чувственного восприятия. Причём это необходимо, по Ньютону, чтобы искоренить неправильные суждения – очевидно, по поводу предмета понятий времени, пространства и движения. Далее он даёт определения абсолютных и относительных содержаний данных понятий:

« I. *Абсолютное, истинное математическое время* само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно и иначе называется длительностью. *Относительное, кажущееся или обыденное время* есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения, мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как-то: час, день, месяц, год.

II. *Абсолютное пространство* по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остаётся всегда одинаковым и

неподвижным. *Относительное* есть его мера или какая-либо ограниченная подвижная часть, которая определяется нашими чувствами по положению его относительно некоторых тел и которая в обыденной жизни принимается за пространство неподвижное <...>

Ш. *Место* есть часть пространства, занимаемая телом, и по отношению к пространству бывает или абсолютным, или относительным...

IV. *Абсолютное движение* есть перемещение тела из одного абсолютного места в другое, *относительное* – из относительного в относительное же <...>»

В определениях абсолютных времени, пространства (а также места как части пространства) и движения усматривается ход мысли, полагающий возможным определить данные категории самое себе, безотносительно к таким же категориям, взятым как относительные. Если можно говорить о связи абсолютных и относительных категорий, то эта связь односторонняя – абсолютные категории совершенно независимы от относительных, в то время как наличие определённой зависимости относительных категорий от абсолютных всё-таки предполагается. Другое дело, что характер зависимости относительных категорий от абсолютных – это особый вопрос. Но сначала – об абсолютных категориях. Абсолютные время и пространство в силу их безотносительного существования к эмпирически воспринимаемым относительным времени и пространству, да и движению, которые потому и относительны, что выражают отношения между эмпирически воспринимаемыми материальными телами, принято характеризовать как своего рода «вместилище» материально-телесного мира и движений телесных вещей, которые и являются предметом физики. Абсолютные время и пространство – это у Ньютона не понятия, подобные так называемым «общим понятиям» средневековых номиналистов-концептуалистов, последователей Абеяра, считавших, что «общим понятиям», каковы, конечно, и ньютоновские категории абсолютных времени и пространства, не соответствует ничего в реальности, а их роль заключается лишь в упорядочивании отношений отдельных вещей исключительно в плане сознания познающих субъектов. Понятия абсолютных времени и пространства у Ньютона – это, как он полагает, отражение реальности, но реальности сверхфизической, метафизической. Какова же природа этих метафизических времени и пространства – идеальная или материальная? Например, то, что Ньютон говорит об абсолютном времени, употребляя выражение «абсолютное, истинно математическое время», даёт повод думать, что он на манер Платона онтологизирует в качестве высших сущностей абсолютные время и пространство как идеально-математические сущности. Безусловно, Ньютон воспринял платонистскую традицию, но в версии неоплатонизма, вовсе не обязательно предполагающую онтологизацию математических категорий. Абсолютное время Ньютона как *истинно математическое* следует воспринимать, думается, не онтологически, а только гносеологически, т.е. не в том смысле, что

абсолютное время *есть* математическая сущность, а в том смысле, что истину об абсолютном времени мы можем знать посредством математики (хотя это, на самом деле, весьма проблематично), ибо Ньютон никогда не рассматривает числа и геометрические фигуры как особые сущности, а всегда только как инструмент исследования.

Собственно, если говорить о философских истоках ньютоновских категорий абсолютных времени и пространства, то они имеют два основных истока – это философский атомизм (главным образом – через Гассенди) и неоплатонизм (главным образом – через Генри Мора). У атомистов пустота представляет собой условие возможности движения атомов, а, значит, в конечном счете, и существования и движения всех телесных вещей. Пустота атомистов есть материальное начало, не просто потому, что пустота, хотя и небытие, но небытие определенным образом существующее – как сторона бытия как такового. Пустота материальна потому, что в соответствии с общим философским пониманием небытие как источник неисчерпаемых возможностей существования вещей и есть материя. Но пустота атомистов в другом отношении не могла быть признана Ньютоном в качестве исчерпывающе значимой для его понимания метафизического плана мирового бытия, в котором он отыскивал причины действия физических сил, прежде всего – силы всемирного тяготения, а также – силы инерции. Пустота атомистов была условием возможности существования тел и их движений только при еще одном условии – при условии непосредственных механических взаимодействий атомов, но этот вариант представлений Ньютон, как мы знаем, пытался использовать в рамках физической гипотезы, гипотезы эфира, так и не ставшей вполне удовлетворительной с точки зрения задачи поиска причин действия физических законов.

Представления о пустоте как «вместилище» физической реальности должны были быть дополнены и скорректированы неоплатонистской метафизикой, в которой Ньютон видел возможность объяснения мирового тяготения как дальнедействующей силы. Ньютон – человек верующий и он стремится выдержать теистические представления и в рамках метафизики, настаивая на том, что вечность времени и бесконечность пространства есть атрибуты Бога, а не его субстанция, иначе сказать, – они свойства Бога как личного существа, а не он – форма безличных пространства и времени как мировых начал. Ньютон абсолютные пространство и время – «вместилище» физической реальности – видит одновременно и как некое, по его выражению «чувствилище Бога», посредством которого Бог присутствует в мире. Но что же собой представляет это «чувствилище» как «чувствилище» именно Бога и в чём же сказывается присутствие Бога в мире? «Чувствилище» оказывается довольно похожим на «мировую душу» неоплатоников, ибо абсолютные пространство и время, заряженные божественными энергиями, питают этими энергиями мировую природу и божественные энергии оказываются разлитыми в материи. Да, материя сама по себе представляется Ньютону пассивным мировым началом, которое

оказывается способным к движению только благодаря божественным энергиям. Так, в «Оптике» Ньютон имеет в виду именно эту идеалистическую позицию, когда пишет: «<...> если только материя не совершенно лишена вязкости и трения частей и способности передачи движения (чего нельзя предполагать), движение должно постоянно убывать. Мы видим поэтому, что разнообразие движений, которое мы находим в мире, постоянно уменьшается и существует необходимость сохранения и пополнения его посредством активных начал».

Но представление о заряженности божественной активностью абсолютных времени и пространстве, а через их посредство и постоянное «пополнение» этой активностью материи – это явно пантеистическая, а не ортодоксально-религиозная, тенденция метафизики Ньютона. Притом в составе физико-механической теории Ньютона никак не обнаруживается не субстанциональность абсолютных времени и пространства, а как раз наоборот – именно в таком качестве они и выступают в его теории; его концепцию времени и пространства в истории философии и науки совершенно справедливо потому и квалифицируют как субстанциалистскую (в отличие от релятивистской). Надо подчеркнуть также, что физико-механическая теория Ньютона исключает возможность какого-либо божественно-волюнтаристского вмешательства в природный мир – в этом мире всё происходит исключительно в соответствии с физическими законами. Не связано ли также арианство Ньютона, как раз, со стремлением исключить из природы возможность чуда, которое олицетворяет собой богочеловек Христос ортодоксального богословия? В этом отношении нельзя не видеть близости мировоззренческой позиции Ньютона к столь широко распространившемуся вскоре деизму. В общем, идеалистическое истолкование Ньютоном метафизических категорий пространства, времени, движения давало вместе с тем основания для отождествления этой позиции с деизмом или даже с атеизмом и материализмом.

Метафизический горизонт физико-механической теории Ньютона открывал для него тот план бытия, в котором оказывалось возможным представить полную реализацию фундаментальных физических законов. Главное, здесь, благодаря соучастию божественных энергий, оказывался возможным мгновенный перенос сил тяготения на сколь угодно большие расстояния. Тело здесь может с равномерной скоростью двигаться бесконечно долго и далеко. Всё это возможно ещё и потому, что и сами тела и их массы и другие свойства – идеальны. С точки же зрения задач физико-механического познания данные идеализации оказались познавательно продуктивными. «Относительные», по Ньютону, время, пространство, место, движение, которые мы воспринимаем посредством органов чувств, позволяют познавать истину о физическом мире, если будут соотнесены, соразмерены со своими «абсолютными» аналогами.

Безусловно, метафизический горизонт теории Ньютона послужил источником множества интуиций, без которых невозможно представить

последующее развитие физической науки, а, значит, и науки вообще. Но чтобы оказалось возможным перестроить физику на других принципах, необходимо было перестроить и метафизику Ньютона. Это говорит о неразлучности науки и философии. Но с тех пор как Ньютон завершил становление науки как особого, самостоятельного вида познавательной деятельности изменился и характер взаимоотношений философии и науки и, соответственно, при осмыслении феномена науки после Ньютона философия науки должна ставить перед собой и новые, особые задачи.

Раздел III. Философские проблемы развития науки

Тема 11. Концепции развития науки в рамках философии науки как особого направления в философии

- 11.1. От позитивистской к постпозитивистской философии науки
- 11.2. Философия науки К. Поппера
- 11.3. Философия науки И. Лакатоса
- 11.4. Философия науки Т. Куна
- 11.5. Философия науки П. Фейерабенда

11.1. От позитивистской к постпозитивистской философии науки

После возникновения науки, произошедшего в Западной Европе в XV – XVII вв. при переходе от эпохи Возрождения к Новому времени, во всех философских течениях, так или иначе, осмысливались существо, источники и способы развития науки как особого вида познания, как особого социального института и фактора общественной жизни. В этом смысле можно говорить о множестве философий науки: лейбницианской, кантианской, гегельянской, марксистской, позитивистской, феноменологической, герменевтической и т.д. И было бы не только правильно, но и важно и для самой философии науки, и для повышения уровня образования в этой области философии изучать и сопоставлять взгляды на науку, представленные в различных философских учениях и течениях. Однако в конкретно-историческом плане философия науки как особое философское направление и особая философская дисциплина зарождалась всё-таки, прежде всего, в рамках позитивизма, философского течения, в котором наука с самого начала явилась центральным предметом осмысления. Поэтому, если бы даже у нас была возможность сопоставить решения философских проблем науки в разных философских течениях, уместно было бы начинать такое сопоставление, отталкиваясь от позитивистской традиции философии науки, завершившейся постпозитивистскими философскими концепциями науки, представляющими собой наиболее влиятельные концепции современной философии науки. К сожалению, у нас нет возможности рассмотреть философские проблемы развития науки как они решаются в разных философских течениях. Но рассмотреть хотя бы эти, особенно влиятельные

современные философские концепции науки, – это необходимый минимум того, что следует сделать.

После того, как философия сыграла свою роль в возникновении науки, объективно сложилась новая ситуация во взаимоотношениях философии и науки. Наука стала самостоятельным видом познания и фактором социальной жизни и роль философии по отношению к науке изменилась. Но эта новая ситуация требовала осознания. Актуальность этого требования возрастала по мере того, как наука становилась всё более эффективным средством познания и практической жизнедеятельности общества.

В XVIII веке, в эпоху Просвещения, происходило в основном экстенсивное распространение науки, возникшей в форме научного естествознания, прежде всего – в форме физики как механики, на всё более широкий круг областей познания, в физике – в области за пределами механики как таковой, но и вообще – в области за пределы физики. Вследствие этого наука становилась общественно значимой ценностью, осознававшейся как ценность и массовым сознанием, и теоретической мыслью, теоретическим разумом, который склонялся к тому, чтобы вообще разум, рации, рациональность отождествлять с наукой, с научным типом рациональности. Но поскольку эпоха Просвещения была в основном эпохой именно экстенсивного распространения науки, то сохраняло силу отождествление науки вообще с наукой, впервые возникшей и в этом отношении служившей образцом науки вообще – а именно с физикой и, прежде всего – с механикой. Поэтому теоретическое, а вслед за ним и массовое, мировоззрение эпохи было *механицистским* мировоззрением. Вплоть до того, например, что даже существо самого человека сводилось к теоретическому образу физического механизма, к образу «человека-машины» (Жюльен де Ламетри). А, с другой стороны, научное естествознание продолжало, как это было и в трудах его первых творцов, осознавать себя в качестве «натуральной философии».

Со второй половины XVIII века начался, а в первой половине XIX века вполне обнаружился интенсивный путь развития науки. Толчок к переходу научного познания на интенсивный путь развития был дан так называемой промышленной революцией в западноевропейских странах. Прогрессивный сдвиг в производительных силах был вызван изобретением универсальной энергетической установки – паровой машины и последующим развитием машинного производства на собственной основе. Первоначально изобретения паровых машин были результатом собственно технического творчества, но их совершенствование потребовало научного осмысления многих проблем. Наиболее непосредственно с развитием паровых двигателей было связано возникновение такой новой для того времени научной физической дисциплины как термодинамика. Более косвенно, но, в конечном счёте, именно со становлением машинного производства связано было и возникновение научной теории горения и научной химии. Потребности в развитии коммуникаций (телеграфной и телефонной связи) послужили

стимулом к возникновению научной теории электричества. Вообще, дух потребности в материально-техническом прогрессе, охвативший общество под воздействием промышленной революции, вёл к перестройке знаний на научной основе во многих областях и в физике, и за пределами физики. Особенно надо упомянуть, что в первой половине XIX века были заложены основания для вступления на научный путь развития биологического знания. Это выразилось, прежде всего, в создании Маттиасом Шлейденом и Теодором Шванном научной цитологии – клеточной теории строения растительных и животных тканей и в создании Чарльзом Дарвиным научной теории эволюции биологических видов путём естественного отбора.

Позитивизм, возникший в первой половине XIX века, явился цельной и масштабной попыткой осмысления этого, с особой силой начинавшего обнаруживаться, прогресса и значения науки. Позитивизм от лица философии признал особую ценность и первостепенность роли науки в познании мира, и призвал с этой позиции к установлению нового характера отношений науки и философии, что предполагало радикальную реформу философии, если не сказать большего.

Основоположник позитивизма французский мыслитель Огюст Конт (1798 – 1857) назвал свой основной труд: «Курс позитивной философии». (Шесть томов этого труда публиковались в течение 1830 – 1842 гг.) Кратко основные идеи данного труда он изложил в небольшом трактате «Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении)» (опубликован в 1844 г.). Конт разъясняет, что особенность обосновываемой им позиции хорошо передаётся самим названием его учения – *позитивная (положительная) философия*. Слово *позитивное*, согласно Конту, имеет следующие значения: *реальное* в противоположность *химерическому*; *полезное* в противоположность *негодному*; *достоверное* в противоположность *сомнительному*; *точное* в противоположность *смутному*; наконец, *положительное* в противоположность *отрицательному* – новая философия, говорит в этой связи Конт о своём учении, призвана «по своей природе не разрушать, а **организовать**». Все негативные характеристики – химеризм (т.е. фантастичность), негодность (т.е. бесполезность), сомнительность (утверждений и выводов), смутность (теоретическая неясность), разрушительность (т.е. отрицание каждым данным учением других учений) – относятся Контом ко всей предшествующей философии, поскольку она является метафизической, т.е. занимается проблемами онтологии – всего сущего, вселенского бытия, в суждениях о котором нельзя опереться на наблюдаемые явления. Позитивное знание в смысле достоверности и, соответственно, полезности для общества обеспечивает только научное познание. Поэтому и философия, если она заботится о том, чтобы стать позитивной формой познания, должна стать наукой. Философия же, как считает Конт, обязана озаботиться задачей своего радикального реформирования, должного превратить её из метафизической философии в науку, как для того, чтобы оправдать своё существование, так и

для того, чтобы выполнить свою миссию, которую никакая другая познавательная дисциплина выполнить не способна. Философия станет наукой, если вместо решения метафизических вопросов займется решением задач классификации наук и обобщения научного знания до уровня целостной системы. Это задачи актуальные, поскольку удовлетворительной классификации наук, говорит Конт, не существует, а без этого невозможна и система научного знания. А, между тем, научное знание только в качестве всеобъемлющей системы может играть роль идеологии, призванной стать массовым, народным сознанием, прежде всего – сознанием пролетариата, производительного класса, гармонизирующим отношения этого класса с классом работодателей, а, значит, устанавливающим гармонию во всём обществе, в чём и должна заключаться практическая полезность позитивной философии.

Необходимость перестройки философии путём её превращения в позитивную научную форму познания Конт выводит из прогресса общества, достигшего соответствующей ступени. Общество проходит, согласно Конту, три основные стадии, на которых решающую роль играют три различных типа знания. На стадии теологического или фиктивного знания природные и социальные явления объясняются действиями существ, в фантастических образах которых абсолютизируется деятельность человека. На стадии метафизического или отвлеченного знания явления объясняются действиями отвлеченных, скрытых от чувственного восприятия абсолютных сущностей. Утверждающаяся в современности положительная, или реальная, стадия – это стадия, когда воображение подчиняется наблюдениям, позволяющим изучать явления как таковые, без приписывания им причин, неизбежно лежащих за пределами самих явлений. Это – научное познание, цель которого, по Конту, заключается в исследовании законов, «т.е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями». Поскольку же наблюдаются лишь явления, а не причины и сущности, постольку научное познание сводится к описательному знанию: в науке правомерен, заявляет Конт, вопрос *как* происходят события, но не *почему* они происходят. В таком познании нет места претензии прежней философии, теологической и метафизической, на абсолютное знание, знание может быть лишь **исключительно относительным**. Положительное значение философии, как это понимает Конт, он демонстрирует разработкой классификации наук. Эта классификация, по его мысли, обнаруживает характер всеобщности философских знаний или, иначе говоря, способность позитивной философии формулировать «энциклопедический закон». Конт не соглашается с классификацией наук, проводившейся Ф. Бэконом по принципу их отношения к различным познавательным способностям человека: рассудку, памяти, воображению, так как все эти способности применяются в каждой из наук. В основу классификации должны быть положены особенности самих познаваемых явлений, т.е. то, что принято теперь называть объективными свойствами познаваемых предметов. Этот принцип он дополняет

принципами движения познания от простого к сложному в соответствии с историческим развитием познания. В итоге основные науки, по Контю, образуют ряд: математика, астрономия, химия, биология и социология. Конечное звено этой классификации – социология есть истинная цель всех наук, которые должны составлять ее основание, усложняющееся по мере продвижения от первой, самой простой науки, к социологии как последней и самой сложной науке. Между тем, именно социология или, как он ещё говорит, – социальные науки, или – социальная философия, остаётся наиболее не свободной от теологического и метафизического типов познания. Чтобы стать наукой социология должна выступить как социальная физика, изучающая статику и динамику социальных явлений. Но где же в этой классификации наук место философии, т.е. так называемой «позитивной философии»? Можно понять так, что «позитивная философия» не занимает определённого места в этой классификации, ибо, как заявляет Конт, она призвана обобщать до некоего минимального числа законы явлений, открываемые каждой наукой, и сводить их в некую особую систему законов. Но, с другой стороны, если социология, по Контю, есть некий высший синтез всех наук, предшествующих ей в классификации, то не следует ли в согласии с этой познавательной стратегией видеть именно в социологии единственно возможную философию? Понятно, что «позитивная философия» мыслится Контом как простое продолжение индуктивных обобщений чувственно воспринимаемых явлений; обобщений, представляющих собой начало и итог познавательного движения в каждой из наук.

Но, *во-первых*, может ли так понимаемая философия внести какой-то свой вклад в научное познание? Это сомнительно, хотя бы потому, что никакого собственного предмета такая философия не может иметь, а, значит, никакого особенного содержания в научное познание она внести не может. Почему, собственно, каждая особая наука без всякой философии не может довести до предела возможного свои обобщения, если речь идет всё о тех же индуктивных обобщениях, которыми наука и занимается? Не случайно Конт и не указал нам хоть на какие-то «законы», открытие которых явилось бы реальным вкладом «позитивной философии» в научное познание. Если же полагать, что «позитивная философия» есть собственно социология, то единственным «законом», на открытие которого она, «позитивная философия» в качестве социологии, могла бы претендовать является упомянутый «закон трёх стадий». Но, *во-первых*, данный «закон» был «открыт» до создания Контом его «позитивной философии», а именно идея этого «закона» была высказана учителем Конта Анри Сен-Симоном (1760 – 1825), а, *во-вторых*, у самого Конта этот «закон» вводится до и безотносительно к его социологии, не говоря уже о том, что едва ли формулирование этого «закона» возможно на пути индуктивных обобщений социальных явлений.

Конт и сам, впрочем, не пытаясь показать какие-то конкретные научные результаты «позитивной философии», особый упор делает на её

социально-практическом, идеологическом применении, высказывая уверенность, как отмечалось, в её способности оказывать гармонизирующее воздействие на отношения пролетариев и работодателей. Но нужно подчеркнуть, что и в этом плане сам же Конт, в конце концов, по крайней мере, косвенно признаёт, что его надежда не оправдалась. В последнем большом сочинении «Система позитивной политики» (1851 – 1854 гг.) он вводит в проект гармоничного социального устройства культ – нет, не Бога – культ Человечества, но именно *обожествлённого* Человечества. Т.е., по сути, идейно возрождает самую примитивную, согласно его «позитивной философии», стадию человеческого существования, расписываясь тем самым в признании недостаточности иметь дело только с чувственно воспринимаемым планом явлений.

В общем, стремление Конта превратить философию в науку за счёт устранения метафизики оборачивается тем, что философия превращается в какой-то познавательный непродуктивный, а, значит, и необязательный прирост науки; т.е. на деле-то философия не реформируется, а устраняется. «Позитивная философия», призраиваемая, так сказать, в хвост науки, оказывается не способной содействовать развитию научного познания. Думается, особенно явно философия, если бы она стала «позитивной философией», лишалась бы эвристической функции по отношению к науке вследствие того, что из теоретического познания вместе с метафизикой был бы устранён горизонт *абсолютного* знания, который, хотя бы и в принципиально проблематичной форме, тем не менее, совершенно необходим для того, чтобы было возможно существование, а тем более – прогресс *относительного* научного знания.

Во-вторых, позитивистское отторжение метафизики, доходящее до непризнания каких-либо вообще скрытых для чувственного восприятия причин чувственно воспринимаемых явлений, приводит к явной абсолютизации роли метода индукции в науке как таковой. Всё-таки открытие наукой законов явлений не возможно на путях исключительно и чисто индуктивных обобщений – индуктивные обобщения это основание, на котором формулируется закон, но установление закона на этом основании – это особая познавательная процедура, не сводимая к индуктивно-рассудочной операции.

В-третьих, понимание научного познания, а вместе с ним и «позитивного» философского познания как чисто индуктивистского обобщения фактов, нацеленного на выведение минимально возможного числа «законов» ведёт к редукции сложных предметов к простым. Так, провозглашая, что познаваемая социологией социальная реальность есть наиболее сложный вид реальности сравнительно с теми областями явлений, которые изучаются другими науками, Конт, однако же, редуцирует социологию к более «простой» науке, к физике – к некоей «социальной физике».

Позитивизм был очень широким движением. Нельзя сказать, что в нём

остались вовсе не замеченными те, указанные нами выше, пункты, в которых выражались слабости и интеллектуальные неувязки учения Конта. Так, родоначальник позитивизма в Англии Герберт Спенсер (1820–1903) не согласился с О. Контом в том, что наука отвергает необходимость предполагания горизонта абсолютного знания, поскольку в противном случае невозможно было бы и относительное научное знание, поскольку прогресс знания состоит в развитии относительного знания в направлении к абсолютному знанию как пределу. Другой английский философ-позитивист, Джон Стюарт Милль (1806 – 1873) наряду с индуктивистской методологией научного познания признаёт и значение интуиции в науке. «Мы познаём истины, – говорит он, – двояким путем, – некоторые прямо, некоторые же не прямо, а посредством других истин. Первые составляют содержание интуиции или сознания, последние суть результат вывода. Истины, известные нам при помощи интуиции, служат первоначальными посылками, из которых выводятся все остальные наши познания». Назовём в этой связи также имя ещё одного английского позитивиста – это Уильям Уэвелл (1794–1866), творчество которого, между прочим, способствовало окончательной замене выражения «натуральная философия» как обозначения физики и вообще естественных наук на термин «наука» и распространению термина «философия науки» на ту область знания, для обозначения которой он ныне уже стал привычным (главное сочинение У. Уэвелла называется, кстати, «Философия индуктивных наук» (1840 г.)). Уэвелл, отводя в научном познании решающую роль индуктивным обобщениям, вместе с тем считает необходимым в научном познании законов природы создание гипотез посредством сочетания методов индукции и дедукции. К тому же метод дедукции он трактует как метод, связанный с интуитивным выбором понятий (идей), из которых дедуцируются положения гипотезы закона. При этом решающую роль в научном познании Уэвелл отводит чувственным данным и их индуктивным обобщениям, поскольку обобщаемые факты служат фундаментом для создания гипотезы, которая затем, чтобы обрести статус закона природы, должна опять-таки пройти проверку фактами.

Однако эти и другие несогласия представителей позитивистской философии с определёнными положениями Конта не могли быть проведены последовательно и не могли принципиально изменить положение, поскольку сохранялась главная установка позитивизма – установка на устранение метафизики из философии и превращение философии в науку. Так, продолжая разговор об упомянутых выше примерах несогласия с Контом, нужно заметить, что Спенсер, указывая на необходимость предполагания наукой сферы абсолютной реальности и знания о ней, имеет в виду вовсе не то, что наука нуждается в философии постольку, поскольку эта область абсолютного является предметом философского познания. Ведь и для Спенсера философия как метафизика неприемлема. Спенсер имеет в виду, оказывается, что область абсолютного находится в ведении религии и в рациональном ключе непостижима, что наука и должна просто признать,

никак не покушаясь на обладание тайной абсолюта. Но разве может что-нибудь значить для науки такое признание существования области абсолютного, если эта область заведомо предполагается рационально непостижимой? Разве может этот *иррациональный* горизонт абсолютного служить действительным конструктивным пределом для прогресса *рационального*, относительно истинного, научного познания? А всё дело именно в том, что Спенсер вслед за Контом считает необходимым строить философию лишь на фундаменте науки и только как её продолжение. Продолжение на путях исключительно индуктивного восхождения. Дж. С. Милль, заметив, вроде бы, что не только индуктивные обобщения могут выступать средством формулирования законов природы, но имеется и интуитивный источник их открытия, не идёт дальше этого соображения. Оставляя в стороне вопрос о том, как сочетаются индукция и интуиция в процессе научного познания, он всё своё внимание направляет на осмысление метода индукции. В своём основном труде «Система рассудочной и индуктивной логики» (1843 г.) он, оправдывая тотально индуктивистскую гносеологию Конта, доказывает, что будто бы вообще все наши знания происходят исключительно из индуктивного обобщения данных опыта, т.е. чувственного восприятия. Дедуктивный метод, силлогистика, т.е. выведение частного из общего, – это, будто бы, та же самая индукция, ибо «общее» является, по Миллю, всего лишь накопленной в памяти суммой единичных случаев, ставших известными благодаря опыту. Так Милль разделяется с дедукцией и, вместе с тем, по сути, дезавуирует и собственное соображение о роли интуиции в научном познании – в самом деле, едва ли стоит ли придавать серьёзное значение роли интуиции, если все наши знания имеют своим источником лишь опыт: данные чувственного восприятия единичных явлений. Такая гиперболизация роли индуктивистской методологии в научном познании, поглощающая и вытесняющая дедукцию и интуицию, опять-таки объясняется борьбой с метафизическим содержанием философии. Ведь допустив, что дедукция и интуиция играют значимую роль в научном познании следовало бы допустить также и то, что такую роль играет и философия в качестве метафизики, поскольку данные познавательные средства происходят именно из познавательного арсенала философии как метафизики. Что касается мыслей У. Уэвелла о роли дедукции и интуиции в научном познании, а именно о необходимом участии дедукции и интуиции в превращении индуктивных обобщений в гипотезу закона (подлежащую в этом качестве проверке фактами), то эта эпистемологическая позиция как раз и сопрягалась её автором с признанием, по крайней мере, так сказать, «правомерности» существования философии в качестве метафизики. Что хотя бы неявно ставило под сомнение плодотворность проекта «позитивной философии» с точки зрения значения этого проекта и для философии как таковой, и для философии науки. Однако позиция Уэвелла не получила сколько-нибудь широкого отклика. Только спустя столетие, со второй половины XX века,

когда позитивизм был вытеснен альтернативной ему постпозитивистской философией науки, концепция У. Уэвелла стала выходить из забвения и признаваться в качестве предвосхищавшей постпозитивистскую альтернативу. (См.: Спивак В.И. Теория индукции Уильяма Уэвелла. – В интернете на сайте: ‘Ανθρωπολογία, web-кафедра философской антропологии. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/spivak/slinin.html>).

В конце XIX в. – начале XX в. возникла вторая историческая форма позитивизма – *махизм* (или *эмпириокритицизм*). Её основоположниками явились австрийский физик и философ Эрнст Мах (1838 – 1916) и швейцарский философ Рихард Авенариус (1843 – 1896). Почвой для возникновения этой формы позитивизма явился кризис физической механистической картины мира. В это время состоялось такое важное научное открытие как открытие рентгеновского излучения (1895 г.), были созданы Максом Планком квантовая теория (1900 г.), Альбертом Эйнштейном специальная (1905 г.) и общая (1916 г.) теории относительности, Эрнестом Резерфордом – модель атома (1913 г.) и др. Эти открытия и теории вызвали кризис в эпистемологии физики. Многие учёные и мыслители стали приходить к познавательному релятивизму, к заключениям о том, что продвижение в глубь материи обнаруживает за определённой гранью переход вещества в форму энергии, т.е. будто бы материя «исчезает» и тем самым объективная реальность должна представляться не более, чем фикцией человеческого сознания. Э. Мах и Р. Авенариус, утвердившись в мысли, что реальность – это фикция, увидели в этом подтверждение ненужности философии как метафизики с её вопросом о первичности или вторичности сознания и объективной реальности. Все явления и события даны непосредственно в субъективном плане, в плане сознания в виде комплексов ощущений, связанных цепью мнемонической причинности. «Комплексы ощущений» это и есть «элементы мира», между субъективным и объективным нет принципиального различия. Истинные научные знания это знания, удостоверенные именно непосредственной данностью «комплексов ощущений». Э. Мах, понимая, что едва ли непосредственная данность ощущений является достаточным способом удостоверения истинности научных теорий, разрабатывает эволюционную – по модели эволюционно-биологической теории Ч. Дарвина – версию эпистемологии. Удостоверением истинности научных теорий, кроме их основанности на непосредственно данных «комплексах ощущений», является способность содействовать успешному приспособлению к среде. Когда вместе с развитием человеческой жизнедеятельности знания оказываются недостаточными для успешной адаптации к среде, возникает проблема – проблема, проистекающая из разногласия между мыслями и фактами и, как следствие, между мыслями и мыслями. Осознание и разрешение жизненно важной и вместе с тем имеющей внутритеоретический характер *проблемы* – ключевой пункт в развитии научной теории. Эта идея Э. Маха явилась его особенно важным вкладом в философию науки – в понимание источников и

движущих сил развития научного познания. Но в целом субъективно-идеалистический характер «второго» позитивизма не позволял решать более точно и строго вопрос о способах создания научных теорий, обладающих достоверностью, истинностью. Ибо это предполагает необходимость понимания того, что научные теории как человеческие творения, творения, так сказать, субъективного духа отражают объективную реальность и что их достоверность может удостоверяться лишь проверками на соответствие этой реальности.

Английский математик, логик, философ Бертран Рассел (1872 – 1970), явившийся предтечей и одним из создателей следующей и последней формы позитивизма – *неопозитивизма* или *логического позитивизма*, так передаёт в своей автобиографии радость освобождения от представления, что «весь мир» заключён в «сознании»: «В первом порыве освобождения я стал наивным реалистом и радовался, что трава действительно зелёная <...> Не сумев сохранить в себе этой веры в её нетронутой чистоте, я всё же никогда более не запирался в темницу субъективизма». Значительная роль в формировании последней формы позитивизма принадлежит также австрийскому философу Людвигу Витгенштейну (1889–1951), творчество которого явилось своего рода соединительным звеном между логическим позитивизмом Б. Рассела, под влиянием которого формировалось учение Л. Витгенштейна, и логическим позитивизмом представителей так называемого *Венского кружка*, в который Витгенштейн входил и сам. *Кружок* образовался после того, как в 1922 г. кафедру философии индуктивных наук, которую ранее возглавлял Э. Мах, занял австрийский философ и физик Мориц Шлик (1882 – 1936). Он собрал вокруг себе плеяду мыслителей и учёных, озабоченных проблемами философии науки. Кроме Шлика и Витгенштейна это были австрийский философ, социолог, экономист Отто Нейрат (1882 – 1945), австрийский логик и математик Курт Гёдель (1906 – 1978), немецкий философ и логик Ханс Рейхенбах (1891 – 1953), английский философ Алфред Джулс Айер (1910–1989), немецкий философ и логик Рудольф Карнап (1891–1970) и др. В 1920-е – 30-е гг. неопозитивизм / логический позитивизм оформился в качестве не столько философии вообще, сколько конкретно философии науки. Во всяком случае, неопозитивизм / логический позитивизм – это по преимуществу опыт философии науки.

Как позитивисты представители обозначенного круга стремились со всей возможной тщательностью освободить философию от метафизического содержания. Всякий тезис, не выведенный из фактов, из чувственно данной реальности, и не обоснованный фактами, не имеет смысла. Поэтому всё метафизическое содержание философии просто не имеет смысла, бессмысленно – таково кредо неопозитивистов. Как теоретики, выступившие после позитивизма субъективно-идеалистического толка и стремившиеся преодолеть тупик, в который философию науки завёл субъективный идеализм, они сосредоточились на проблеме того, как в науке оказывается возможным обеспечивать соответствие её теоретических положений, в

центре которых стоят формулировки законов явлений, и объективной реальности, данной нам в виде фактов, т.е. чувственно воспринимаемых явлений, фрагментов объективной реальности. Или, говоря несколько иначе, вопрос в том, как оказывается возможным выведение теоретических положений из фактов как чувственной данности и как оказывается возможным проверять и подтверждать фактами, или, как принято говорить в философии науки со времени логических позитивистов, *верифицировать* (от лат. *verus* – истинный и *facio* – делаю; т.е. *верифицировать* – значит делать истинным, подтверждать истинность) теоретические положения, формулировки законов, т.е. убеждаться в их достоверности, в их соответствии объективной реальности. Трудность здесь проистекает из того, что теоретические положения в принципе не сводимы прямо и непосредственно к чувственно данным фактам. Например, возьмём из физики закон инерции, который состоит в утверждении, что в отсутствии внешних воздействий покоящееся тело сохраняет состояние покоя, а движущееся – состояние равномерного прямолинейного движения. Но нет фактов, которые прямо и непосредственно подтверждали бы этот закон, напротив – прямо и непосредственно факты даже его опровергают, ибо эмпирически нельзя избавиться от внешних воздействий и эмпирически наблюдается, что покоящееся тело обязательно сдвигается, а движущееся – останавливается. Между тем, неопозитивисты, пытаясь тщательнейшим образом одолеть метафизику, устранить все скрытые от наблюдения причины, хотели показать, что возможно логически строгое и прозрачное индуктивное (т.е. на пути индуктивных обобщений фактов) выведение законов и столь же строгая и прозрачная процедура верификации законов новыми фактами. Каждый из них, конечно, обращал внимание на какие-то особые аспекты этого движения от фактов к теории и от теории к фактам, предлагая собственную концепцию решения обозначенной задачи.

Б. Рассел в труде «Философия логического атомизма» (1918 г.) создал концепцию так называемого *логического атомизма*, в которой под «атомом» подразумевается далее неразложимый факт. Такой факт дан нам в ощущении как первичной составной части отображения действительности. Но факты, данные нам первично в ощущениях, выступают в нашем сознании как упорядоченные структуры, как логические конструкции, в свою очередь, базирующиеся на каузальных математических законах. Однако чтобы процесс логического упорядочивания был действительно адекватным реальности, необходимо устранить все понятийные неточности, создать *особый язык символов*, в которых логика могла бы фиксировать точные понятия и формы их соединений. Для преодоления понятийных трудностей Рассел разработал особый аналитический метод, основу которого составила *теория дескрипций* (описаний) и *имён*, непосредственно отсылающих и указывающих на *атомарные факты*. Суть этого аналитического метода состоит в переформулировке высказываний об объектах, существование которых неясно, сомнительно, с тем, чтобы в этих высказываниях упоминать

эти объекты уже не иначе, чем сообщая о них посредством дескрипции присущих им свойств. Свойства же эти, в свою очередь, должны иметь статус *атомарных фактов* – только тогда высказывания об исследуемом объекте будут, как считает Рассел, иметь смысл и данный объект может явиться предметом научного изучения. Таким образом, Рассел задачу устранения неточностей в высказываниях об исследуемых наукой объектах, задачу переформулировок высказываний с тем, чтобы можно было, отправляясь от бесспорных «атомарных фактов», логически последовательно восходить путем их обобщения (т.е. индукции) к теоретической картине предмета, делает основной задачей философии.

Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате» (1921 – 1922 гг.) разделяет и развивает положения логического атомизма Б. Рассела. Все *предложения о фактах* Витгенштейн подразделяет на *атомарные* и *молекулярные*. Атомарные предложения (пропозиции) связаны непосредственно с атомарными, первичными, элементарными фактами действительности; они неразложимы и логически не зависят одно от другого. Из них вытекают молекулярные, или комплексные, предложения. Все другие предложения не имеют смысла. Истинность молекулярных предложений зависит от истинности атомарных предложений. Так, например, истинность предложения «*A* и *B* оба имеют возраст в 20 лет» обусловлена истинностью предложений «*A* имеет возраст в 20 лет» и «*B* имеет возраст в 20 лет». И если истинность элементарного предложения подтверждается возможностью простого описания содержащихся в нем положений, то истинность молекулярного, комплексного предложения проверяется с помощью символических средств в результате логического анализа. Что касается философии, то ее задача, согласно Витгенштейну, – преодолеть ошибки языка науки. Никаких «подлинно» философских проблем не существует. Существуют лишь загадки, головоломки языка. Фактически мы постоянно только то и делаем, что приводим в порядок наши понятия, вносим ясность в то, что может быть сказано о мире. Эта деятельность по *прояснению понятий* и есть задача философии. «Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия, – говорит Витгенштейн, – призвана делать ясными и отчетливыми».

Р. Карнап, творчество которого особенно репрезентативно и полно выражает философские поиски в рамках Венского кружка, в книгах «Логическая структура мира» (1928 г.) и «Логический синтаксис языка» (1934 г.) развивает идею, что все составные части и структуры эмпирического мира можно интерпретировать как систему понятий и отношений, которые могут быть заменены соответствующей системой более простого, в пределе – *элементарного* уровня, доступного чувственному восприятию данного индивидуума в данный момент времени. Последняя система и есть факт – чувственно переживаемый объект. По мнению Карнапа, подлинное базисное, элементарное научное высказывание должно выглядеть так: «В интервале времени *T* в месте *Z* наблюдалось явление *P*».

Только описание факта, никаких суждений о его природе, причине, сущности и т. п. Лишь в таком случае из содержательных предложений могут быть устранены ошибки и заблуждения. Факт, «данное» суть простейшая переживаемая истина. Научная достоверность суждений о более сложных объектах верифицируется экспериментом. Но для этого такие суждения должны быть переформулированы как элементарные или, иначе говоря, как *предложения наблюдения*, или ещё – как *протокольные предложения*. Такого рода переформулирования – дело философии. Соответственно Карнап квалифицирует философию как *логику науки*, задача которой – изучение синтаксиса языка науки, анализ понятий и предложений науки, чисто семантический анализ языка науки, а также и общеупотребительного языка, поскольку язык науки связан с естественным языком. Программа неопозитивистской философии или логики науки действительна, как считает Карнап и другие неопозитивисты, для всех эмпирических, экспериментальных наук, поскольку предложения каждой из них сводимы к предложениям физики, а данные физики доступны всем, *интерсубъективны*. Этот принцип *физикализма* соответствует общему духу познавательного редукционизма, так сказать, «упрощенчества», который характерен вообще для позитивизма, но, может быть, в особенно сильной степени для неопозитивизма, несмотря на всю его логическую изощрённость.

Теперь пора отметить известную двусмысленность позиции неопозитивистской философии науки. Хотят ли неопозитивисты сказать, что разрабатываемая ими модель выведения и обоснования научного знания отображает практику познавательной деятельности в самой науке, хотя учёные – пока им об этом не сообщили неопозитивисты – и не знали, что действуют именно так? Или хотят сказать, что отныне, когда эта модель разработана, науке, чтобы быть вполне состоятельной, предписывается действовать не иначе, чем в соответствии с ней, этой моделью? Судя по всему, скорее предполагается второе, чем первое. Ибо именно те элементы неопозитивистской модели научно-исследовательской процедуры, которым придаётся принципиальное значение, как раз и отсутствуют среди элементов структуры познавательной деятельности в реальной науке. Но и вообще, уже тем, что позитивизм и с самого начала, и в форме неопозитивизма заявляет претензию на придание философии принципиально новой и значимой для науки роли; уже тем самым предполагается, что неопозитивизм – наконец-то! – создаёт нормативную для науки модель познавательной деятельности, благодаря которой наука обретёт новое качество, станет настоящей наукой. Но это очень амбициозная позиция по отношению к науке, более амбициозная, чем позиция «первого» позитивизма. Первоначальный позитивизм ставил задачу превратить философию в науку, при этом философию предлагалось надстраивать над собственно науками, но собственно науки в их внутренней исследовательской самостоятельности и нормативности этой прокламируемой «реформой» не затрагивались. Неопозитивизм же намерен был вторгнуться со своими рекомендациями во

внутреннюю для собственно науки (наук) сферу норм исследовательской деятельности, претендовал на то, чтобы поучать учёных, как им следует заниматься своим научно-исследовательским трудом.

Думается, что в первую очередь именно эта гипертрофированная претенциозность, стремление навязать науке рекомендации, не соответствующие действительной природе научного познания, с одной стороны, и, с другой стороны, попытка оскотить философию, изъяв из неё метафизическое содержание, без которого философия не может быть сама собой, привели к провалу неопозитивистской «реформы» философии и неопозитивистской философии науки, а вместе с тем и позитивизма вообще. Так что к середине XX в. само слово «позитивизм» стало восприниматься как в философских, так и в научных кругах как обозначение одиозной теоретической позиции.

Преодоление неопозитивизма началось внутри самого этого течения. Потому и говорят о постпозитивизме и постпозитивистской философии науки. Так, уже в 1930-е гг. Л. Витгенштейн капитально пересматривает, как это видно из опубликованного посмертно трактата «Философские исследования» (1953 г.), свою философскую позицию, по сути, уходя от логического позитивизма и выступая теперь основоположником так называемой лингвистической философии. Он отказывается от положения, что каждое высказывание должно иметь ясный, строго определенный смысл, необходимый для использования в науке. «Мы чувствуем, что если бы даже были получены ответы на *все возможные* научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим...» Поэтому, считает он теперь, надо детально исследовать естественные, *обыденные языки*, ибо наши проблемы практического отношения к миру коренятся, выражаются в языке. Но это изменение позиции равнозначно признанию несостоятельности неопозитивизма как философии науки. «Поздний» Л. Витгенштейн признаёт и значение метафизического горизонта реальности для человеческого существования, правда, лишь мистифицируя этот горизонт, отказывая ему тем самым в какой-либо рациональной познаваемости.

С Венским кружком был связан, точнее даже, входил в него и Карл Поппер, который как бы изнутри этого кружка выдвинул альтернативную неопозитивизму программу философии науки, которую затем с разной мерой критического отношения к концепции самого Поппера развила новая плеяда философов науки, среди которых нельзя не назвать, по крайней мере, Имре Лакатоса, Томаса Куна, Пола Фейерабенда.

Думается, что основными пунктами постпозитивистской программы философии науки являются пункты, альтернативные трём упомянутым выше характерным чертам позитивизма Конта, которые затем проходят через всю последующую историю позитивизма. Т.е. постпозитивистская философия науки отказалась, *во-первых*, от установки на устранение метафизического содержания философии, *во-вторых*, от абсолютизации роли метода индукции в научном познании и, *в третьих*, от редукционизма в трактовке природы

научного знания, а именно от установки на сведение законов всех наук к законам физики.

Реабилитировав философию как метафизику, т.е. как исторически действительную, исторически состоятельную философию, постпозитивизм открыл дорогу к осмыслению исторической роли философии в становлении науки и к осмыслению действительной, а не такой, какую ещё только предстоит «изобрести», эвристической функции философии по отношению к науке. Особенно явно это выразилось в демонстрации постпозитивистами роли тех или иных философских идей в развитии науки (самый известный пример – идея атомизма). Однако, на наш взгляд, в современной (читай – постпозитивистской) философии науки, в общем, за пределами внимания всё ещё остаётся вопрос о значении для эпистемологии (научной теории познания), имеющей дело с относительной истиной науки о мире, той роли, которую играет философия как метафизика в её нацеленности на постижение абсолютной истины о мире.

Исходя из провала попыток позитивизма навязать научному познанию исключительно индуктивистскую методологию, постпозитивизм увидел главную задачу философии науки в совсем иной перспективе: философия науки – это не логика и, шире, не методология науки. Ибо наука сама разрабатывает свои, научные, методы исследования; философия науки может лишь способствовать осмыслению наукой научной методологии. В этой связи необходимо ставить и вопрос о том, какие методы использует сама наука для познания и формулирования законов реальности, а не навязывать ей исключительно метод индукции. Вообще, главная задача философии науки – осмысление развития науки самой по себе, осмысление динамики, как выразился К. Поппер, «роста научного знания». Правда, мы бы отметили, что эта главная задача, на наш взгляд, только в той мере является специфической задачей именно *философии* науки (ведь изучением развития науки могут заниматься и действительно занимаются также и *науки* – прежде всего, история науки), в какой речь идёт о росте научного знания в направлении к горизонту абсолютного знания, на освещение которого претендует философия как метафизика.

Редукционизм, физикализм – это для постпозитивистской философии науки, как и в целом для современных философии и науки, с очевидностью неприемлемая установка. Ныне всеобщим является понимание того, что свести законы или закономерности, тенденции реальности, открываемые в химии, а тем более – в биологии, и уж тем более – в социальном познании к физическим, это значит – устранить самые существенные содержания знания о реальности, исказить реальность. Но стоит отметить и то, что «по умолчанию» современная, т.е. классическая постпозитивистская философия науки остаётся по преимуществу философией физики, ибо львиную долю материала науки, анализируемого и привлекаемого для иллюстраций тех или иных тезисов, в трудах по философии науки составляет материал физики. Это оправдано в том смысле, что именно физика остаётся донныне лидирующей наукой и наукой по

преимуществу. Но, вместе с тем, это свидетельствует и о том, что специфические существенные черты динамики, развития других, не физических, наук остаются постпозитивистской философией науки не осмысленными. И – по необходимости – раскрываемые философией науки представления о науке, которые нужно было бы относить, главным образом, к физике, относятся также и к другим наукам, т.е. таким вот неявным образом «физикализм» всё-таки продолжает торжествовать и в постпозитивистской философии науки.

Но в чём поистине постпозитивизм, несмотря на радикальную критику позитивизма, остаётся всё-таки позитивизмом, так это в том, что его проблематика практически целиком исчерпывается проблематикой философии науки. Философия, сводящая своё содержание к осмыслению науки, не может не выдыхаться, поскольку эвристическая функция философии – это функция, которая обеспечивается метафизическим потенциалом философского учения. Недостаточно только признать, что философия немислима без метафизики, необходимо, чтобы данное учение обладало собственным развитым метафизическим содержанием. Но откуда оно могло взяться, если постпозитивизм преобладающ – пусть и радикально критически – по отношению к антиметафизическому позитивизму. Конечно, позитивизм, потому и является философией, что, вопреки своему антиметафизическому кредо, всё-таки предполагает бессознательно и явочным порядком некую собственную метафизику. Например, в учении О. Конта основополагающая идея трёх стадий прогресса понятий и состояний общества не выводится из эмпирии, а явно имеет метафизический характер. В учениях Э. Маха и Р. Авенариуса метафизический характер имеет идея «принципиальной координации физических и психических элементов» во внутреннем плане индивидуального сознания. В учениях Б. Рассела и Л. Витгенштейна метафизика заключается в идее «атомарного», а в учении Р. Карнапа – «элементарного» строения эмпирически данной действительности. Постпозитивизм, радикально критически продолжая позитивизм, не озаботившись созданием собственной метафизики, от позитивизма-то в этом плане мог воспринять лишь некую «тень тени» метафизического содержания. Конечно, специальный анализ – к сожалению, едва ли такой анализ проводился – показал бы опять-таки, что и постпозитивизм не лишён некоего собственного метафизического содержания. Но непродуманный, не развитый характер, это – слишком истощённая, бедная почва для дальнейшего развития постпозитивистской философии науки. Так что неудивительно, что концепции Поппера, Лакатоса, Куна, Фейрабенда, созданные несколько десятилетий назад, подзадержались в статусе современных концепций, не найдя достойных продолжений постпозитивистской традиции в эти последние десятилетия.

В заключение данного вопроса нашей темы нужно сказать, что каждый из упомянутых представителей постпозитивизма, естественно, сосредоточивал внимание на каком-то особом аспекте разработки постпозитивистской программы философии науки, давал по тем или иным вопросам решения,

отличающиеся от решений, даваемых другими авторами, вступал с ними в дискуссии.

11.2. Философия науки К. Поппера

Карл Раймунд Поппер (1902–1994), австрийский и британский философ еврейского происхождения. Родился в Вене в семье видного юриста. Примыкал к социалистам и коммунистам, но затем отошёл от левого движения. Учился в Венском университете, изучал математику и теоретическую физику; философию изучал во многом самостоятельно. В 1920–1922 гг. учился в Венской консерватории. В 1921–1924 осваивал профессию краснодеревщика, участвовал в социальной работе и проведении школьной реформы, работал добровольцем в детских психоаналитических клиниках А. Адлера. После окончания университета преподавал математику и физику в одной из венских гимназий. Сблизившись с философами-неопозитивистами, представителями Венского кружка, стал заниматься проблемами философии науки. В 1935 г. опубликовал книгу «Логика исследования», в которой критиковал позицию логического позитивизма и выдвинул принцип «фальсифицируемости» в противовес принципу «верифицируемости» как критерию научно-теоретического знания. В 1937 г.; накануне аншлюса Австрии нацистской Германией, что должно было повлечь преследования евреев, Поппер переехал в Новую Зеландию, где стал преподавать философию в колледже в г. Крайстчёрч. В годы Второй мировой войны написал, проживая в далёкой от театров военных действий Новой Зеландии, книгу «Открытое общество и его враги» (издана в 1945 г.), имеющую идеологический характер. Эта книга Поппера представляет собой апологию буржуазной демократии («открытого общества») и разоблачение так называемого «тоталитаризма», под которым подразумевался не только фашизм, но и социалистический строй. Между тем, именно СССР, родина реального социализма, внёс решающий вклад в победу над нацизмом, освободив, в том числе, и «открытое общество» от фашистского господства. В 1946 г. Поппер, приняв предложение работать в Лондонской школе экономики, переехал в Англию. В 1949 г. он был назначен профессором этой Школы. В 1965 г. правительством Англии посвящён в рыцари. Всю оставшуюся жизнь занимался философией науки. Кроме упомянутых работ написал книги «Логика и рост научного знания», «Нищета историцизма», «Объективное знание. Эволюционный подход», «Предположения и опровержения: рост научного знания», статью «Что такое диалектика?» и др. работы. В соавторстве с Джоном Экклзом, крупным нейробиологом, нобелевским лауреатом Карл Поппер написал книгу «Самость и её мозг. Аргумент в пользу интеракционизма».

Принцип фальсификации. К. Поппер заявил свою философскую позицию, а точнее – позицию в философии науки, поскольку его философское учение сконцентрировано на вопросах философии науки и в основном сводится к ним, как позицию *критического рационализма*. Имеется в виду бескомпромиссная критика неопозитивизма / логического позитивизма, «смерть» которого Поппер ставит в заслугу, главным образом, самому себе (что сомнительно – логический позитивизм сошёл со сцены под давлением более весомых причин). Также имеется в виду и критичность в целом того типа познавательной позиции, которую занимает он сам в соответствии с предполагаемой им внутренней критичностью науки; критичностью, обеспечивающей *рост научного знания*. В противовес *принципу верификации* (от лат. *verificatio* – доказательство, подтверждение),

который, как полагали неопозитивисты – и, если говорить не о термине, а о сути, то надо подчеркнуть, что не только они – является в науке способом обоснования истинности знания, Поппер выдвинул *принцип фальсификации* (от лат. falsus – ложный), т.е. поиска фактов не подтверждающих, на что ориентирует принцип верификации, а опровергающих то или иное научное положение, научную теорию. В защиту принципа фальсификации как, с его точки зрения, альтернативного принципу верификации Поппер указывает на такое обстоятельство: если совокупность фактов, подтверждающих научное положение, никогда не может быть исчерпана, то, в отличие от этого, для его опровержения достаточно лишь одного факта. Со времени высказывания Поппером данного аргумента в защиту той роли, которую он отводит принципу фальсификации, в литературе по философии науки широко гуляет пример, который Поппер привёл в этой связи: биологи были уверены, что все лебеди белого цвета, но этот тезис был сокрушён после того, как стало известно, что в Австралии обитают и чёрные лебеди.

Если говорить не о термине, а о сути, то надо заметить также, что Поппер не обладает приоритетом в выдвижении принципа фальсификации. В своё время ещё Ф. Бэкон говорил о необходимости при обосновании открываемых наукой законов кроме фактов, подтверждающих существование предполагаемого закона, обращать особое, даже первоочередное внимание на факты, которые могут оказаться способными его опровергнуть. Думается, что позиция Ф. Бэкона, который при всём подчёркивании им особого значения поиска фактов, способных опровергнуть научные положения, рассматривал, тем не менее, процедуры подтверждения и опровержения научных положений фактами как дополняющие друг друга, точнее отражает реальную практику научных исследований, нежели позиция К. Поппера, выдвигавшего принцип поиска опровергающих фактов (принцип фальсификации) именно как альтернативный принципу поиска фактов, подтверждающих научную теорию (принцип верификации). В конце концов, разве испытание теории на истинность посредством фактов, которые, как предполагается, подтвердят эту истинность, не является одновременно и процедурой, которая может эту истинность опровергнуть? Ведь если бы заранее было ясно, что поиск фактов, имеющих значение для решения вопроса о достоверности теории, приведёт непременно к фактам, которые послужат подтверждению, а не опровержению теории, или наоборот, то не существовало бы самой проблемы достоверности научного знания. Не является и столь ассиметричным значение процедур верификации и фальсификации научных положений, как это утверждает Поппер, т.е. что будто бы любого множества подтверждающих фактов недостаточно для удостоверения истинности, в то время как одного опровергающего факта достаточно для полного опровержения достоверности данного положения. С одной стороны, как показывает практика научных исследований, даже небольшого числа фактов, подтверждающих научное положение, может оказаться достаточным, чтобы обосновать его истинность. Например,

достоверность общей теории относительности А. Эйнштейна, играющей фундаментальную роль в современной физике, подтверждается всего лишь тремя фактами: прецессией Меркурия, т.е. медленным движением его оси вращения по круговому конусу; красным смещением в спектре излучения далекой звезды; отклонением лучей света вблизи Солнца. А с другой стороны, практика научных исследований свидетельствует, что вовсе не всегда оказывается достаточным лишь одного фальсифицирующего факта, чтобы опровергнуть достоверность того или иного научного положения в целом. Нахождение фальсифицирующего факта может указывать на то, что достоверность данного положения имеет не абсолютный, а относительный характер, поскольку отображаемый им феномен может, например, модифицироваться в зависимости от условий его существования. Тот же упомянутый пример чёрных лебедей (вид *Cygnus atratus*) указывает, может быть, на то, что такая окраска является следствием мутации первоначально белого окраса лебедей в особых природных условиях Австралии (и на Тасмании). Кроме того, необходимо учитывать и то, что обоснование достоверности большей части научных утверждений является гораздо более сложной задачей, чем проверка правильности утверждений типа «Все лебеди белые».

Рассматривая принцип фальсификации как самое яркое выражение внутренней критичности научного познания, обеспечивающей *рост научного знания*, Поппер полагает, что философия науки должна исследовать науку как самостоятельный вид познания, обладающий собственной, независимой от философии вообще и от философии науки в частности, динамикой развития. Философия науки, как отсюда следует, не вправе навязывать науке нормы, процедуры, методологию обретения наукой достоверного знания об окружающем мире, чем отличались логические позитивисты. Это действительно принципиально важный пункт в преодолении позитивизма, его претензии на превращение философии в науку, играющую руководящую роль по отношению к другим наукам. Однако, настаивая на альтернативности принципа фальсификации принципу верификации, сам же Поппер уже в исходном пункте своей позиции в философии науки, в общем-то, игнорирует реальную практику научных исследований, в которой верификация и фальсификация идут рука об руку, и тем самым предписывает науке, как она должна действовать. Показательно в этом отношении признание Поппера в одном интервью, в котором он защищал способность науки давать истинные знания о мире от философов и социологов, критически относящихся к этой способности:

«Я (т.е. интервьюер, Джон Хорган – В. М.) высказал предположение, что эти критики пытаются описать, как наука на самом деле применяется, в то время как он, Поппер, пытался показать, как её *следует* применять. К моему удивлению Поппер кивнул.

– Очень хорошее заявление, – сказал он. – Нельзя понять, что наука представляет собой на самом деле, если у тебя не сложилось идеи о том, какой науке следует быть.

Попперу пришлось согласиться, что учёные часто не дотягивали до того идеала, который он для них установил». (Хорган Дж. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки / пер. с англ. СПб. 2001. С. 62).

Развенчание индуктивного метода, гипотетико-дедуктивный метод как метод построения научных теорий. Поппер, критикуя логический позитивизм, приходит к выводу, что метод индукции как метод, играющий базисную роль в формировании научной теории, на самом деле будто бы такую роль играть не может. Он даже доходит вообще до отрицания научно-познавательного значения метода индукции. Поппер рассуждает так. Имеет место двойное выражение этого метода: а) индукция перечисления; б) индукция элиминации. Индукция перечисления (или повторения) в качестве способа обоснования теоретического обобщения малоценна, поскольку любое число наблюдений не достаточно для достоверности обобщения (как, скажем, в случае с теми же пресловутыми чёрными лебедями, попперовский пример которых уже упоминался). Индукция посредством элиминации равнозначна элиминации ложных теорий. На первый взгляд, – говорит Поппер, – этот тип индукции похож на метод фальсификации. На самом же деле, считает он, это

не так. Ф. Бэкон и Дж. С. Милль наивно верили, в частности, что, последовательно элиминируя ложные гипотезы, можно найти и обосновать истинную теорию. Но число оцениваемых теорий бесконечно, даже если в какой-то момент принимается во внимание только часть из них. Вывод Поппера гласит: обычно думают, что от частных утверждений через упорядочение экспериментальных данных мы идем к универсальным суждениям, т. е. к гипотезам и теориям, но в действительности из-за возможности неисчислимого количества гипотез любой из конечных универсальных выводов не будет логически безупречным. Это и понятно, утверждает Поппер, поскольку всякое конечное суждение есть перерыв в индуктивном обобщении и, следовательно, предполагает выход за пределы его возможностей. Или, коротко говоря, логические позитивисты, пытающиеся логически вывести научные теории из обобщений фактов, не правы, поскольку вообще «*индуктивная логика невозможна*» (Поппер К.Р. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М. 2004. С. 469). Кроме того, фактов в чистом виде, т.е. в виде данных наблюдений, независимых от теории, не существует; все факты, а особенно полученные экспериментально, теоретически нагружены. Вместо развенчиваемого им индуктивного метода Поппер отводит решающую роль в росте научного знания (что у него равнозначно формированию новых научных теорий) гипотетико-дедуктивному методу. Стимулом для формирования новой теории является возникновение *проблемы* в некоторой области знания. Такая проблема – это осознание того, что имеет место противоречие внутри знания, взятого в его теоретической форме, а, в конечном счёте, между знанием в теоретической форме и фактами. В ответ на проблему выдвигается гипотеза, из которой дедуктивным путём выводятся следствия в виде фактов, благодаря которым гипотеза оказывается способной проходить проверку процедурой фальсификации. Гипотеза, прошедшая такую проверку, на протяжении того времени, пока будет выдерживать проверку, приобретает и сохраняет статус правдоподобной гипотезы или, иначе говоря, теории. Здесь надо заметить, что сама схема «проблема – гипотеза – проверка гипотезы – теория» как схема развития научного знания не является оригинальным изобретением К. Поппера. Как упоминалось, такой же схемы до Поппера придерживался Э. Мах. Но у Маха, в выгодном отличии от Поппера, данная схема вводилась не ценой отказа от признания основополагающей роли эмпирического базиса и индуктивного метода в научном познании.

Отрицание К. Поппером научно-познавательной значимости метода индукции с очевидностью опровергается практикой научных исследований, которые в принципе не обходятся без индуктивных эмпирических обобщений. Хотя индуктивной логики не существует – не существует в том смысле, который индукции придавали логические позитивисты, предполагая, что научные гипотезы и теории являются непосредственным результатом индуктивных обобщений, это не значит, что факты и их индуктивные обобщения не являются базисом формирования научных теорий.

Надуманым является развенчание Поппером метода индукции на том основании, что, дескать, индуктивные обобщения («перечисления», «повторения») никогда не могут быть завершёнными, как и индукция путём «элиминации», равнозначная исключению фальсифицированных теорий в силу их возможного бесконечного множества. На самом же деле, число обобщаемых фактов должно быть не бесконечным множеством, а необходимой и достаточной их совокупностью, а количество теорий, отражающих определённую область окружающего мира, и подлежащих «элиминации», в свою очередь, никогда не бывает и не может быть, если рассуждать не абстрактно, а конкретно, неисчислимым. Поппер ведь и сам не может обойтись без того, чтобы так или иначе не признать, что базисом научных теорий является эмпирия, индуктивные эмпирические обобщения, хотя и ставит выражение «эмпирический базис» в кавычки. Ставит в кавычки, очевидно, потому, что решающим фактором формирования теорий считает не индуктивный, а гипотетико-дедуктивный метод. Но если эмпирия и эмпирические обобщения – это «базис» теории, то это не может не значить, что факты и их обобщения являются также и решающим фактором формирования научных теорий. Когда Поппер говорит, что проблема как стимул формирования научной теории это, прежде всего, противоречие между существующим теоретическим знанием и фактами, то он как раз, пусть и неявно, это признаёт, поскольку ясно, что именно изменения в массиве фактов создают проблему – противоречие между наличной теорией и её изменившимся эмпирическим базисом.

Ранее мы уже отмечали (см. раздел 1.5), что основополагающая роль эмпирического базиса и метода индукции в научном познании, т.е. метода обобщения отдельных чувственно данных фактов в общих теоретических положениях, может смазываться тем, что процесс формирования новой научной теории рассматривается только в диапазоне формирования каждой данной теории, безотносительно к широким историко-генетическим предпосылкам данного процесса. Поскольку в случае каждой отдельной научной теории в результатах взаимодействия теоретического и эмпирического уровней сняты многократные взаимодействия этих уровней, генетически предшествовавших данной, постольку в ней, т.е. в каждой отдельной теории, запутана и затемнена логика детерминаций одним уровнем другого. Но если бы мы приняли модель развития науки, согласно которой собственно теоретический уровень научной теории определяет её эмпирический уровень, т.е. что метод дедукции, а не метод индукции, играет решающую роль в формировании научных теорий, что представления об отдельных чувственно воспринимаемых вещах следует выводить из общих теоретических положений, но не наоборот, то мы неизвестно чем должны были бы объяснять возможность создания научных гипотез, игнорируя то обстоятельство, что наличие в научных теориях уровня эмпирических обобщений недвусмысленно свидетельствует о нашем заблуждении. Этот уровень, разумеется, не дедуцируется из собственно теоретического уровня, а

индуктивно выводится из эмпирического уровня. Гипотетико-дедуктивный метод развития научной теории в большей мере работает в той фазе, когда гипотеза уже сформулирована и из её общего содержания делаются частные выводы, имеющие значение результатов исследования и выводятся частные следствия, указывающие на ранее неизвестные или не соответствующие старой теории факты, которые теперь должны служить подтверждением гипотезы в качестве новой теории. В целом же основополагающую роль в формировании и развитии научной теории играет именно индуктивная модель. Во-первых, эта модель работает в полную силу в исходном шаге формирования научной теории, её формирования в виде гипотезы – при переходе от эмпирического уровня к уровню эмпирических обобщений. Во-вторых, индукция оказывается необходимой на завершающем этапе формирования научной теории – на этапе подтверждения новыми фактами гипотезы, становящейся новой теорией. Если мы при этом отводим особенно важную роль установке на принцип фальсификации – индукции в форме элиминации ложных теорий (т.е. ещё гипотез), то сказанное остаётся не менее справедливым.

Проблема, которая, на наш взгляд, провоцирует Поппера на развенчание метода индукции и на принижение роли эмпирического базиса в формировании новой научной теории, это проблема перехода от уровня эмпирического индуктивного обобщения массива фактов (необходимого и достаточного массива) к собственно теоретическому уровню – к гипотезе, претендующей на утверждение в качестве теории. Этот переход совершается не как формулирование некоего итогового индуктивного обобщения, а в скачкообразной форме. Вслед за другими авторами (в частности, вслед за упоминавшимся выше У. Уэвеллом и вслед за Томасом Куном, о концепции философии науки которого речь пойдёт выше) надо думать, что указанный переход совершается, как это тоже отмечалось нами ранее, благодаря *интуитивному* обобщению эмпирического базиса (необходимой и достаточной) совокупности фактов, взятой в их индуктивной обобщённости) в *форме закона* (или – тенденции). Значимую эвристическую роль при этом могут играть и играют – особенно в случае создания фундаментальных научных теорий – философские (метафизические) идеи. Но тот скачок, тот качественный сдвиг, который производит интуиция, опосредствуя переход от уровня индуктивных обобщений к научной гипотезе, функционально равнозначен той же индукции, т.е. является обобщением, продвижением от частного к общему, а не дедуктивным выводом.

К. Поппер не объясняет сколько-нибудь основательно и специально, каким образом оказывается возможным формулирование научных гипотез. Но можно понять, что неявным образом он полагает, что в формировании гипотез, или более общо – в росте научного знания, едва ли не исключительную роль играет метафизический (философский) горизонт знания. Признание значимости метафизики (философии) для развития науки капитально отличает постпозитивистскую философию науки Поппера от

позитивистской философии науки вообще и философии науки логического позитивизма в частности. Но это признание роли философии, как понятно из предыдущего, сопряжено у Поппера с размыванием образа науки как теоретического знания, основанного на эмпирии, в чём позитивизм был по праву последователен.

Демаркация науки и метафизики. Термин *демаркация* был введён К. Поппером, чтобы очертить границы науки. Первоначально он видел задачу в том, чтобы провести различие между наукой и псевдонаукой с целью освободить науку от иррациональных представлений, идеологических наслоений и т.п. Но такую сугубо негативистскую задачу он затем незаметно подменяет задачей демаркации науки и метафизики (т.е., по сути, философии), отказываясь, в противоположность позитивизму и неопозитивизму, видеть в последней несовместимую с наукой форму представлений о мире. Критерием научности и, соответственно, критерием отграничения науки от ненаучных представлений вообще и метафизических в частности является, по Попперу, выдвинутый им в противовес позитивизму и логическому позитивизму принцип фальсифицируемости научного знания и только фальсифицируемости, но ни в коем случае не принцип верифицируемости. Мы, однако, должны вновь подчеркнуть, что и в данном случае такое абсолютное, как у Поппера, противопоставление принципов фальсификации и верификации не правомерно. Метафизические (философские) учения не опровержимы посредством их проверки фактами, эмпирическими данными, но они и не подтверждаемы посредством эмпирии. Как бы то ни было, важно то, что нефальсифицируемость ненаучных представлений не обязательно означает, как убеждён Поппер, что они бессмысленны. Что касается конкретно метафизики, то её утверждения не бессмысленны, а, напротив, осмысленны. Метафизические теории, хотя и эмпирически непроверяемы, но это не значит, что они некритикуемы, а, следовательно, метафизические положения имеют рациональную природу. Больше того, метафизика играет по отношению к науке не столько отрицательную, сколько положительную роль, даже, как можно понять Поппера, незаменимую положительную роль. С психологической точки зрения, говорит он, научные открытия невозможны без веры в некоторые идеи чисто спекулятивного, т.е. неэмпирического, философского характера, вроде веры в реальность мира, универсальной упорядоченности, причинной обусловленности событий и процессов. С исторической точки зрения известно, что некоторые философские идеи входили в состав научного знания – Поппер приводит пример идеи атомизма. Указывает он также на то, что, создавая фундаментальные научные теории, учёные не обходятся без того, чтобы не предполагать определённый метафизический фон, в который вписываются их научные теории.

Сам К. Поппер тоже не обошёлся без того, чтобы не создать метафизическое, в смысле – онтологическое, основание для своей концепции философии науки. А, может быть, точнее будет сказать всё-таки – не

основание, а именно – фон, поскольку роль этой онтологии по отношению к концепции философии науки не вполне определённа.

Попперовская метафизика (онтология): концепция мировых «предрасположенностей» и «трёх миров». Под влиянием теоретико-методологических идей квантовой физики, открывшихся в этой области физики вероятностного характера процессов и объективного существования случайностей в микромире, К. Поппер принимает позицию физического и метафизического *индетерминизма* (от лат. *in-* – приставка, означающая отрицание, и *determino* – определяю). На самом деле, эта его собственная квалификация его позиции в физике и метафизике не является адекватной, ибо признание вероятности процессов и объективного существования случайностей не равнозначно индетерминизму – отрицанию причинной обусловленности процессов: ещё античные атомисты включали вероятность и случайность в причинно обусловленные процессы и явления. И процессы в микромире, исследуемые квантовой физикой, также не являются индетерминистскими. Если даже Поппер и использовал термин «индетерминизм» вслед за кем-то из физиков, характеризовавших так процессы в микромире, то это совершенно неуместно. Ведь квантовая физика, несмотря на вероятностный характер и объективное существование случайностей в процессах микромира, раскрывает, тем не менее, их закономерный характер, что было бы невозможно, если бы в них отсутствовали причинные связи и зависимости.

Тем более неуместно Поппер заявляет свою позицию как индетерминистскую, что в свою метафизику он вводит идею глобального эволюционизма, прообразом которой у него является теория эволюции Чарльза Дарвина с очевидностью детерминистская, ибо ею предполагается, что совокупность случайностей переходит в форму необходимости (в этом и состоит «механизм» закона естественного отбора видовых признаков живых существ). И всё-таки индетерминистская тенденция в его метафизике присутствует, хотя едва ли в том смысле слова «индетерминизм», какой имелся в виду самим Поппером. Поппер считает, что вселенная представляет собой нечто среднее между универсумом, события в котором детерминированы, и *эмергентным* (от англ. *emergent* – внезапно возникающий) универсумом, т.е. универсумом, в котором, как это полагает он, новые качества возникают совершенно внезапно. При этом нам, т.е. всем, кроме Поппера, остаётся только гадать, под воздействием чего происходит такое совершенно внезапное возникновение новых качеств. Впрочем, и сам Поппер, вероятно, не знал, что об этом можно сказать, ибо в противном случае должен был бы об этом высказаться – он не любил умалчивать о каких-либо своих соображениях. Беда в том также, что Поппер не раскрывает, каким именно образом в существующей вселенной, которая, как он считает, является чем-то промежуточным между детерминированным и эмергентным универсумами, связаны, соотносятся детерминированность и эмергентность.

Конкретизировать метафизическую концепцию существующей вселенной у Поппера призвана идея мировых «предрасположенностей» (англ. propensities). Он интерпретирует теорию вероятностей, применяемую в физической квантовой теории, как теорию «предрасположенностей», но как теорию, значимую не только непосредственно для квантовой механики, но, как он полагает, имеющую также метафизический характер. Преимуществом теории «предрасположенностей», по мнению её автора, является «чисто объективистский» характер – в отличие от наиболее известной статистической интерпретации копенгагенской школы в квантовой механике во главе с Нильсом Бором, страдающей, как считает Поппер, неустранимым моментом субъективизма. В основе попперовской теории «предрасположенностей» лежит идея о том, что вероятность является объективным и реальным физическим свойством квантового микромира. «Предрасположенности» представляют собой «ненаблюдаемые диспозиционные свойства физического мира». «Предрасположенность» – релятивистская категория, свойственная не вещам, а условиям физической системы, создаваемая ситуационными отношениями объектов этой системы. Например, при подбрасывании монеты (которая по условию теории вероятностей не должна иметь дефектов, как и поверхность, на которую монета падает) вероятностное исчисление того, что она упадёт на решку, будет равно $1/2$. Если монета падает на неровную поверхность, её вероятность упасть на решку становится меньше, чем $1/2$, поскольку у монеты появляется вероятность упасть на ребро – такая диспозиция (т.е. расположение, соотношение) вероятностей и есть, по Попперу, «предрасположенность». Выдающийся физик и натурфилософ 20 века Дэвид Бом, признавая правомерность попперовской интерпретации квантовой механики, вместе с тем заключает: «Но все же я не думаю, что она решает какие-либо проблемы квантовой механики. Дуализм волна – частица столь же труден, когда вы его рассматриваете через пропенситивности («предрасположенности» – В. М.), как и когда вы рассматриваете его любым другим образом». (Цит. по публикации в Интернете на сайте «Библиотека Руслана Хазарзара»: К. Поппер. Пропенситивная интерпретация вероятности и квантовая теория. 1957. Перев. Ю.И. Наберухина, примеч. 8. Режим доступа: <http://khazarzar.skeptik.net/books/popper04.htm>).

Что касается метафизического плана, к которому Поппер также относит теорию «предрасположенностей», то он считает, что его теория метафизична в том же смысле, что и идеи силы или поле (поля) сил, а также в том смысле, что содержит в себе программу для физического исследования. Но, к сожалению, осталось неопределённым, каково метафизическое содержание идей «силы» и «поля (сил)» – сам Поппер ничего по этому поводу не сообщает, но и в целом в литературе по метафизике данная тема не разработана. Программой же для физического исследования теория «предрасположенностей» на самом деле так и не стала.

В рамках науки теория «предрасположенностей» тем невыгодно отличается от теории вероятностей, имеющей статистический характер, что «предрасположенности» не исчисляются; если же речь идёт об их исчислении, то оно ничем не отличается от статистического исчисления вероятностей. А в метафизическом плане теория (мировых) «предрасположенностей» не проясняет, как это было и до её выдвижения, как детерминистское представление о вселенной, связанное с идеей глобального эволюционизма, которую Поппер принимает, имея в виду её аналогичность дарвинистской эволюционно-биологической теории, соотносится с его же, Поппера, представлением о глобальной эмергентности – внезапности событий во вселенной.

На область антропологической и социальной реальности Поппер распространяет свою метафизику в форме учения о «трёх мирах». Первый мир – это мир физических явлений: атомы, поля и силы, «твёрдые материальные тела» и др. Второй мир – мир ментальных или психических состояний, субъективных состояний сознания. Третий мир – мир объективного содержания мышления и продуктов человеческого сознания. Это – гипотезы, проблемы, научные теории (истинные или ложные), проекты, материализованные в виде машин, скульптур, зданий, лежащие в библиотеках книги (которые, возможно, никем не будут прочитаны), и даже возможные в будущем следствия из имеющихся теорий. Эти три мира, в свою очередь, могут быть подразделены и на внутренние для них миры. Так, мир 3 можно подразделить на истинные теории и неистинные теории, ложные представления, фантазии. Но это не так важно. Важно, что все миры реальны – реальны не только физические сущности, но и состояния, содержания человеческих мыслей и чувств. Все миры связаны генетически. «Предрасположенности» физической реальности привели к возникновению жизни и психики, а мутации в психической реальности – к возникновению языка и «полной сознательности», а вместе с тем и к образованию в целом мира 3. С образованием мира 3 «все миры открылись перед человеческим бытием». Мир 3 относительно автономен. В связи с этим Поппер говорит о последствиях, которые не могли быть предусмотрены создателями этого третьего мира. Например, он полагает, что изобретение вавилонянами числового ряда содержало в себе и теорему Евклида и последующую математику. Мир 3 был, по Попперу, отображён уже в учении Платона об «идеях» и «формах», но в ещё большей мере – не этими статичными сущностями, а самодеятельным, творческим «абсолютным духом» в учении Гегеля. Мир 3, возникнув, воздействует на психику людей. Всю цивилизацию можно рассматривать как реализацию идеальных объектов мира 3. Так, теория Фрейда, являясь совершенно ложной, тем не менее, оказывает воздействие на субъективные состояния сознания: чем больше психоаналитики будут говорить о значимости секса, тем большую роль секс будет играть в жизни. В том, что мир 3 играет определяющую роль по отношению к миру 2, сказывается антипсихологическая установка Поппера в

эпистемологии. Но в метафизике он психику не игнорирует. Мир 2 не только субъективен, но в известной мере и хаотичен. В этом мире переплетаются чувства удовольствия и боли, ощущения времени и пространства, подсознательная память и ожидания, врождённое знание и импульсы к действию.

Отношения между мирами толкуются так, что мир 3 и мир 1 могут вступать в интеракцию (во взаимодействие) только посредством мира 2, т. е. через субъективно-ментальную сферу. Это значит, что мир 2 участвует в двух видах интеракции: и с физической, и с идеальной реальностью. В отношении второго вида интеракции Поппер говорит, что она происходит в социально-культурном процессе решения человеческими индивидами проблем, выдвижения ими новых идей, пополняющих мир 3. С другой стороны, индивидуальное сознание провоцирует реализацию идеальных следствий из имеющегося в культуре материала, превращая логические возможности в действительность, т. е. интеракция осуществляется по типу обратной связи.

Концепция «трёх миров» уязвима уже в научно-физиологическом плане, поскольку ею предполагается возможность непосредственного взаимодействия психического (мир 2) и физического (мир 1) начал – это представление, которое было скомпрометировано ещё Р. Декартом, выдвинувшим, чтобы как-то его обосновать, фантастическое предположение о некой шишковидной железе, в которой будто бы происходит «встреча» психического и физического.

Но для нас ещё важнее отметить, что данная концепция так и оставляет без ответа вопрос о том, как соотносятся детерминизм глобального эволюционизма и эмергентизм в метафизике К. Поппера. Нельзя не догадываться, что непрояснённая природа этого вопроса является следствием *антидиалектического* характера его гносеологии. А из антидиалектической теории познания и, соответственно, из того, что детерминизм и эмергентизм у Поппера просто стоят рядом или, в лучшем случае, связаны эклектически, вытекает *фаллибилизм* в трактовке им процесса «роста научного знания».

Поппер против диалектики. Ещё о методологии Поппера. Поппер критикует диалектику, в особенности – имея в виду ту её форму, в которой она разработана Гегелем. Поппер в своей критике диалектики в статье «Что такое диалектика? «отталкивается от рассмотрения триадической структуры развития мышления: *тезис* – *антитезис* (или иначе – *отрицание*) – *синтез* (или иначе – *снятие*, или ещё – *отрицание отрицания*). Он, в отличие от приверженцев диалектики, полагающих, что этот метод применим к исследованию и мышления, и бытия (по Гегелю – к развитию «абсолютной идеи», «абсолютного духа»), считает, что диалектика как метод более или менее значима для раскрытия лишь процесса развития человеческого мышления, прежде всего – философии. Поппер так передаёт смысл диалектической триады: сначала налицо имеется некоторая идея или теория – это тезис; она вызывает противоположение, поскольку тезис оказывается

большей частью небесспорным – это антитезис; борьба между тезисом и антитезисом завершается тогда, когда «находится такое решение, которое в каких-то отношениях выходит за рамки и тезиса, и антитезиса, признавая, однако, их относительную ценность и пытаясь сохранить их достоинства и избежать недостатков», – это синтез. Синтез затем может стать первой ступенью новой триады, если окажется односторонним или неудовлетворительным по какой-то причине. Как видно, по Попперу, диалектика как метод познания ограничена в своих возможностях.

Иное дело *метод проб и ошибок*. Когда метод проб и ошибок сознательно развит, он как раз и становится тем самым гипотетико-дедуктивным методом, посредством которого, согласно Попперу, – о чём мы уже говорили – происходит «рост научного знания». Истоки метода проб и ошибок Поппер усматривает в эволюционно-биологическом процессе – в использовании этого метода «организмами в процессе адаптации». Т.е. метод проб и ошибок Поппер, по сути, возводит в ранг всеобщего метода, ибо, как он утверждает, – это метод, «с помощью которого пытаются решить все проблемы». Его успешность, поясняет Поппер, зависит от количества и разнообразия проб, ибо, чем больше попыток, тем вероятнее, что какая-то из них окажется успешной. Диалектика же как метод, «способствующий развитию человеческого мышления – и особенно философии, мы, говорит Поппер, можем охарактеризовать как частный случай метода проб и ошибок». Только в таком качестве – в качестве частного случая метода проб и ошибок – диалектика и правомерна.

Поппер выдвигает против диалектики, поскольку она претендует быть чем-то большим, чем он её считает, следующие критические аргументы:

– сама по себе диалектика как метод познания не состоятельна, поскольку в принципе не способна открывать новое, ведь синтез тезиса и антитезиса не может давать новое знание, поскольку содержит в себе лишь то, что уже имелось в тезисе и антитезисе;

– особенно неприемлема диалектика в силу некорректности употребляемого в её теоретическом арсенале понятия противоречия; так, говорят о противоречиях тезиса и антитезиса как движущей силе, обеспечивающей прогресс в форме синтеза, что равносильно покушению на так называемый закон противоречия в логике, гласящий, что два противоречащих друг другу утверждения не могут быть истинными одновременно;

– диалектика неприемлема также из-за характерной для неё туманной формы изложения и обоснования тех или иных выводов; таковы, к примеру, известные рассуждения Энгельса из его «Анти-Дюринга» и «Диалектики природы», имеющие целью продемонстрировать триадичность процессов развития в природе: рассуждения о зерне (отождествление зерна с тезисом, развившегося из него растения – с антитезисом или отрицанием, а зёрен этого растения – с синтезом или отрицанием отрицания) или о положительном числе, являющемся возведённым в квадрат отрицательным

числом ($a^2 = -a \cdot -a$) и др., или формулировки Гегеля из его «Философии природы», претендующие на открытия в науке: определения электричества, звука, теплоты и др.

Последний критический аргумент в адрес диалектики представляется наиболее резонным. Действительно, примеры диалектического развития природы в духе упомянутых энгельсовских примеров являются искусственными и притянутыми за уши: нельзя продемонстрировать на материале отдельного явления диалектику процесса развития, взятого в его триадической тотальности. Также искусственны до смехотворности, как это сразу стало понятно учёным, попытки давать в гегелевской диалектико-спекулятивной манере «определения» феноменов природы, претендующие на научность (см. в разделе 1.5 настоящих лекций цитату из «Философии природы» Гегеля, в которой содержится его определение электричества).

Проблема в том, почему в теоретическом творчестве таких выдающихся мыслителей как Гегель и Энгельс оказались возможными столь неудачные попытки применения диалектического метода?

Ранее в наших лекциях (см. раздел 1.5) мы рассматривали вопрос об области применимости диалектического метода и его соотношении с научной методологией. Напомним, что диалектика как метод познания – это собственно философский метод, его исследовательский потенциал незаменим при решении проблем, относящихся к размерности вселенского бытия в целом. (См. об этом также как раз в связи с критикой попперовской критики диалектики: Библер В.С. Что есть философия? // Вопросы философии. 1995. №1, раздел II. Критика (заметки по поводу статьи К. Поппера «Что такое диалектика?»)). Это проблемы, связанные с взаимоотношениями пар противоположных категорий: материи и сознания («идеи», «формы» у Платона и Аристотеля, «идеи», «духа» у Гегеля, «мышления» у Энгельса и др.), бытия и ничто, содержания и формы, сущности и явления и др. Диалектика как метод собственно философского познания существовала, как теперь становится понятным, задолго до возникновения собственно научной методологии, поскольку наука как таковая впервые формируется лишь в Новое время. Диалектический метод послужил источником для формирования собственно научной методологии, прежде всего – методов индукции и дедукции, а также логики, представляющей собой метод дедукции, развитый – первоначально Аристотелем ещё внутри философии – в особую методологическую дисциплину. Диалектический метод, хотя и послужил источником для формирования научной методологии, но сам он продолжает оставаться философским методом, и как таковой не применим для решения научных проблем, лежащих в горизонте эмпирически доступной реальности. В области научных исследований диалектический метод значим не более, чем эвристический принцип, ориентирующий на раскрытие тех или иных отдельных моментов диалектического характера явлений и процессов: противоположностей сторон, их противоречий, переходов количественных изменений в качественные и др. (конечно, эта эвристика тоже представляет

существенный фактор научного познания). Со своей стороны, вошедшие в арсенал научной методологии, составные части диалектического метода преобразованы таким образом, что стали специфически научными методами. Например, индукция в составе диалектического метода являлась способом движения от частного к общему в смысле движения к более высоким видовым (родовым) понятиям от более низких, но опять-таки видовых, понятий, в то время как в науке индукция – метод обобщения, начинающийся от уровня не понятий, а фактов – от эмпирической данности. В составе философии логика – это методология исключительно понятийного познания, а в науке логика математизирована, является логикой исчислений. Философская методология, т.е. диалектический метод, и научная методология взаимосвязаны не непосредственно, а весьма опосредствованно. В случае решения какой-либо научной проблемы философская методология может в этом соучаствовать, лишь неким сложным образом сопрягаясь с научной методологией, каждый раз соотносясь со спецификой данной научной дисциплины, характером данной проблемы и т.д. В свою очередь, и научная методология лишь некоторым сложным, каждый раз особенным образом способна соучаствовать в решении философских проблем.

Но специфика, с одной стороны, философского познания с его диалектическим методом и, с другой стороны, научного познания и собственно научной методологии не осознавалась в сколько-нибудь достаточной мере вплоть до Новейшего времени (до 20 века). Эта общая познавательная ситуация и объясняет неправомерные попытки Гегеля и Энгельса, как и множества других, по выражению Поппера, диалектиков, применять диалектический метод в области, являющейся предметной областью научного познания. Между тем, К. Поппер, критикуя туманную форму, которую диалектика приобретает в упомянутых сюжетах сочинений Гегеля и Энгельса, относит эту критику не к попыткам её применения за пределами той области, где она только и должна применяться, а к диалектике вообще. Тем самым Поппер обнаруживает, что, несмотря на то, что он был одним из тех, кто в 20 веке начинал проводить положительное различие («демаркацию») науки и философии («метафизики»), всё ещё сам не вполне различает науку и философию, по крайней мере, в плане их методологической оснастки.

Поэтому не попадает в цель попытка Поппера ниспровергнуть диалектику на том основании, что противоречия противоположностей, предполагаемые ею в качестве источника движения, развития вещей, будто бы не могут иметь места в силу их несоответствия закону противоречия в логике (запрету на противоречащие друг другу высказывания о вещи). Всё дело в том, что данное положение диалектики относится не к феноменальному миру, а к вселенской размерности мира, лежащей за пределами эмпирической данности. И логика, поскольку речь идёт об этой размерности мира, т.е. о предметной области философии, является внутренней стороной диалектики. Логика в составе философского

диалектического метода, как отмечалось ранее (в разделе 1.5) фиксирует отображаемую вещь, сущность в плане её тождественности себе. Чем вовсе не исключается и в принципе не может исключаться то, что отображаемая сущность представляет собой противоречивое единство противоположных сторон. Если бы дело обстояло иначе, Аристотель, развивший дедуктивный метод в логику, не мог бы быть автором учения о *противоположных* началах мира (форме и материи), о *неподвижном* мировом двигателе, т.е. о *неподвижной*, но вместе с тем *движущей* сущности, и др., т.е. не мог бы быть философом. В мире в целом, являющемся предметной областью философии, логика призвана непротиворечиво отображать неизбывное противоречие противоположных сторон вечных сущностей (или вечно становящихся сущностей). Впрочем, и в изучаемом наукой эмпирически данном мире, в случае, когда в этом мире обнаруживают себя сущности, самоотождественность которых держится противоречием (борьбой) противоположных сторон, логика, будучи самостоятельной (по отношению к философии) научной методологической дисциплиной, также призвана непротиворечиво отображать противоречивые в себе сущности. Но в изучаемом наукой эмпирическом мире логически строгая (непротиворечивая) фиксация противоречивых в себе сущностей является сигналом для построения теорий, которые отображали бы внутреннее противоречие этой сущности как лишь преходящее состояние, как момент становления её непротиворечивой самоотождественности. Т.е. логика как научно-методологическая дисциплина служит *научному* изучению вещей, а, значит, – изучению вещей, которые имеют – или предполагается, что имеют – *конечную* сущность. Правда, наиболее фундаментальные проблемы науки связаны с исследованием сущностей, объективно «сопротивляющихся» их трактовке в качестве конечных, – отсюда потребность науки в философии, в метафизических основаниях или хотя бы в метафизическом «фоне» истолкования – а оно не может не быть истолкованием посредством диалектического метода – тех сущностей, которые она изучает, опираясь на эмпирический базис.

Не попадает по адресу и попперовский упрёк диалектике в том, будто бы она – в отличие от поднимаемого им на щит метода проб и ошибок – не позволяет открывать что-либо новое, поскольку в фазе синтеза содержит, дескать, только то, что уже наличествовало в тезисе и антитезисе. Чтобы убедить в справедливости этого упрёка, Попперу нужно было бы доказать, что, по сути, все философские учения не содержат в себе ничего нового, ведь собственно философствование – повторим – есть исследование мира в целом посредством диалектического метода, по-гегелевски выраженным алгоритмом которого является триада: «тезис – антитезис – синтез». Притом и в приложении к логике «роста научного знания», к каковой Поппер неправоммерно сводит критикуемую им диалектическую триаду, она, эта триада, не даёт достаточных оснований для отрицания её способности служить формой (способом) обретения нового знания. Конечно, антитезис

является отрицанием именно такого-то определённого тезиса и в этом смысле его, антитезиса, содержание задано содержанием именно данного тезиса, преемственно по отношению к содержанию именно данного тезиса. Но при всём при этом, антитезис, тем не менее, не сводится к тезису, а обладает и собственным положительным содержанием, т.е. обладает *новизной* сравнительно с содержанием тезиса. В противном случае отрицание тезиса антитезисом было бы «пустым», «голым», «зряшным», вследствие чего оказался бы невозможным никакой синтез. В свою очередь, и синтез, содержа в себе содержания тезиса и антитезиса, не сводится к ним, но обладает и собственным положительным содержанием. Это очевидно, поскольку, как известно из теории систем, синтез, являясь способом формирования целостной системы, с необходимостью предполагает, что содержание возникающего из синтеза целого не сводится к синтезируемым содержаниям, не исчерпывается ими, но обладает *новизной* сравнительно с ними. Всё это очень хорошо видно, например, из становления той же квантовой механики – научной теории, особо интересовавшей Поппера. Содержание корпускулярной теории микромира («тезис») стали подвергать опровержению содержанием волновой теории («антитезис»), квантовая механика явилась синтезом содержаний корпускулярной и волновой теорий. Волновая теория возникла, конечно же, не безотносительно к корпускулярной, а на её почве, но и с очевидностью волновая теория не была «голым» отрицанием корпускулярной, а обладала собственным новым содержанием. А синтезирующая, корпускулярно-волновая – квантовая – теория микромира вообще открыла совершенно новые горизонты в развитии механики и физики в целом.

В свете сказанного нельзя не догадываться, что превознесение Поппером метода проб и ошибок как метода обеспечения роста нового знания над диалектикой, которая якобы обрекает на познавательное топтание на месте, является следствием определённой иллюзии. А именно, иллюзии, что будто бы «пробы», т.е. научные гипотезы, возможно содержащие новое знание, возникают не на почве, в первую очередь, соответствующих старых теорий, а могут появляться, откуда придётся – вроде чёртика из табакерки. Скорее даже извне научной традиции, чем из неё. Недаром Поппер подчёркивает, что у научных идей нет «привилегированных источников». Научное открытие, говорит он, может породиться «мифом, метафизикой, сном, галлюцинацией», в общем, выходит, – чем угодно. Конечно, научные теории, подобно стихам, растут, в том числе, по слову поэта, и из всякого сора. Но можно ли отделаться подобными тирадами от необходимости *теоретического* объяснения того, каким образом возникают научные гипотезы? Поппер же, решая задачу раскрытия логики «роста научного знания» и отводя в этом росте ключевую роль именно научным гипотезам, вопрос о том, как гипотезы возникают, оставляет, по сути, без теоретического анализа.

Предъявление Поппером метода проб и ошибок в качестве метода, пригодного для решения всех проблем – и жизненных, и научных, и философских – является совершенно неоправданной претензией. Прежде всего, надо подчеркнуть, что не только диалектический метод не является, как говорилось выше, методом, который мог бы использоваться как в философском, так и в научном познании, но и вообще не существует и не может существовать такой единственный метод, который был бы применим в какой угодно области. Что касается прокламируемого Поппером метода проб и ошибок, то конкретно о нём надо сказать следующее. Поведение в соответствии с алгоритмом проб и ошибок является одной из форм поведения живых организмов на ступени эволюции психики, которая ещё только подготавливает генезис интеллекта собственно человеческого типа, т.е. – *сознания* (см., напр.: Кёлер В. Исследование интеллекта человекоподобных обезьян. М. 1930; Леонтьев А.Н. Эволюция психики. М. – Воронеж. 1999; и др.). Распространять алгоритм проб и ошибок в качестве метода исследования проблем других ступеней бытия и познавательной деятельности – значит, в лучшем случае, предлагать малосодержательную и, в общем-то, неудачную метафору (ибо *метод* познания, как говорят, по определению – *сознательно* используемый способ познавательной деятельности). Когда Поппер исследует проблему «роста научного знания», то для философии науки значимо то, что данный процесс он раскрывает в (небезупречной, как отмечалось) концепции гипотетико-дедуктивного метода формирования новых теорий и (абсолютизируемого им, как это тоже отмечалось) фальсификационистского принципа их проверки и эмпирического обоснования. Но то, что сверх того Поппер таким образом трактуемый им способ формирования научного знания именуется ещё и «методом проб и ошибок», не является чем-то большим, чем метафорой. К тому же – эта метафора, повторим, не удачная. Её неудачность заключается в том, что действия по алгоритму «проб и ошибок» предполагают их бессознательный характер, в то время как деятельность по обретению научного знания представляет собой сознательные целенаправленные усилия в каждом её звене – в усилиях по выявлению проблем в составе старого знания, по формированию на этой основе гипотез, по их эмпирическим проверкам.

Но ещё более неудачна метафора «проб и ошибок» в случае, когда она распространяется в сферу методологии исследования философских (метафизических) проблем, ибо, хотя она и предполагает бессознательные алгоритмы деятельности, но всё-таки – алгоритмы, опосредствуемые психикой, а, значит, предполагает некую панпсихическую космологию, с которой едва ли согласился бы, если бы продумал тему, и сам К. Поппер – материалистически ориентированный теоретик. И притом, поскольку Поппер «разделяется» с диалектикой, а никакой иной методологии исследования проблем метафизики, независимой от диалектики, в природе не существует, за метафорой «метода проб и ошибок» в области метафизики – в отличие от

области философии науки, где за этой метафорой стоит гипотетико-дедуктивный метод и принцип фальсификации – вообще не стоит никакого положительного содержания.

Между тем, именно философский метод диалектики мог бы способствовать выявлению и стать средством исследования проблемы соотношения эволюционистской и одновременно эмерджентистской версии космологии, разработанной Поппером. Правда, тогда бы мы изучали совсем другую философию науки К. Поппера.

Фаллибилизм или о характере «роста научного знания» по К. Попперу. Поппер заявляет, что в понимании характера «роста научного знания» он придерживается позиции *фаллибилизма* (от англ. *fallible* — подверженный ошибкам, погрешимый). Понятие «фаллибилизм» было разработано Чарлзом Пирсом (1839 – 1914), американским философом и логиком, основателем прагматизма для обозначения позиции в эпистемологии, состоящей в убеждении, что человеческое знание о реальности частично, предположительно, погружено в массив недостоверных и неопределённых представлений. Фаллибилизм Поппера кажется неуместным перед лицом того, что главной задачей философии науки он считает исследование именно процесса «роста научного знания». Иными словами, поскольку он говорит о *росте*, постольку должен был бы предполагать, что имеет место *прогресс* научного знания, а, следовательно, накопление (*кумуляция*) знаний, рассеивающая неопределённость и недостоверность наших представлений об окружающем мире. Но в соответствии с метафизическим фоном его учения, где уживаются рядом друг с другом эволюционизм и эмерджентизм, в толковании Поппером процесса роста научного знания уживаются рядом друг с другом эволюционно-прогрессистское и фаллибилистское представления об этом процессе. Эволюционно-прогрессистское толкование «роста научного знания» особенно явно выражается в том, что фальсификационистский принцип проверки достоверности гипотез, т.е. удостоверения их, гипотез, теоретического статуса, является, по Попперу в гносеологическом плане – не в пример принципу верификации – по-настоящему надёжным, т.е. является принципом, действительно обеспечивающим истинное знание. Иначе говоря, поскольку Поппер полагает, что в науке при эмпирических проверках достоверности знаний решающую роль на самом деле играет не принцип верификации, а принцип фальсификации, который, как настаивает Поппер, по-настоящему обеспечивает достоверность научных знаний, постольку тем самым он обязан предполагать, что «рост научного знания» есть рост именно истинного знания о мире. Однако фаллибилистская позиция Поппера выражается в его утверждениях, что научные теории в принципе ошибочны и что какие бы строгие проверки они не проходили, вероятность их истинности остаётся равной нулю. Отсюда отрицание Поппером кумулятивизма в «росте научного знания» – преимущественно прогрессирующего *накопления* истинного (относительно истинного) знания о мире. Мы уже подчёркивали (в разделе

1.5 лекций), что, говоря о «росте» знания, нельзя не предполагать его «кумуляцию». Но, как бы то не было, в философии науки К. Поппера рядом с идеей «роста научного знания» как прогресса истинного знания о мире обнаруживает себя абсолютизация релятивистской трактовки «роста» научного знания, доходящая до агностицизма. Причём эти две противоположные гносеологические трактовки «роста научного знания» К. Поппер в своей философии науки даже не пытается каким-либо образом совместить, чтобы устранить их противоречие – что отвечало бы его собственной, выдвинутой в борьбе с диалектикой, установке на необходимость устранения из теоретической мысли любого противоречия.

Против «историцизма». Поппер изобрёл термин «историцизм» для обозначения позиции, которая, на его взгляд, искажает, абсолютизирует возможности исторического познания. То есть термин «историцизм» несёт в себе, по замыслу Поппера, одиозный, уничижительный оттенок, означает предосудительную позицию – в отличие от термина «историзм», в оценочном плане нейтрального. Историчизмом, по Попперу, является воззрение, состоящее в признании существования законов истории и в способности исторической науки и, шире, – наук об обществе познавать эти законы. Поппер отрицает саму идею существования законов истории. В своём отрицании существования законов истории и, соответственно, самой правомерности задачи их познания, Поппер не оригинален. Подобная точка зрения была ранее развита, в частности, неокантианцами баденской школы В. Виндельбандом (1848 – 1915) и Г. Риккертом (1863 – 1936). Они различали науки номотетические (законополагающие) или генерализующие, обобщающие, с одной стороны, и, с другой стороны, – науки идиографические (описательные) или индивидуализирующие, к каковым, по их мнению, относятся, в первую очередь, история, историческая наука. Онтологическим основанием достоверности утверждений в идиографических науках, согласно неокантианцам, а вслед за ними – и Попперу, являются лишь ценности, ценностное отношение к изучаемым явлениям, но не законы, как в номотетических науках. Попперовское отрицание закономерного хода истории являлось предпосылкой для его попыток развенчания марксистского учения о закономерном характере исторического процесса; учения, предсказывающего революционную смену капиталистической общественной формации коммунистической формацией. Долгосрочные предсказания научного типа, утверждает К. Поппер, могут относиться только к хорошо изолированным, устойчивым, повторяющимся системам, но общество к таким системам не принадлежит. Общество меняется и развивается, и это развитие, в основном, неповторимо. В футурологии следует исходить не из представлений об обществе в целом, т.е., как нетрудно понять Поппера, не из формационной теории общества К. Маркса, а принципа методологического индивидуализма, т.е. из той идеи, что будущее проистекает из решений и действий отдельных индивидов. Поэтому состоятельной политикой является,

как считает Поппер, не политика, направленная на революционное преобразование общества, а *политика частичных дел*, постепенных реформ.

Попперовское отрицание существования законов истории и соответствующее этому истолкование исторической науки (и других наук социально-гуманитарного цикла) как науки исключительно идиографической, описательной имеет определённые резоны. До сих пор остаётся неясным, насколько о социально-гуманитарных дисциплинах можно вообще говорить как о собственно научном познании, т.е. как о познании законов социальной реальности. Тем не менее, понятно, что если бы эти дисциплины были на самом деле исключительно описательными, но не раскрывали бы никакие законы и не обладали бы предсказательной функцией, то о них в принципе неправомерно было бы говорить как о науках. Ясно, по крайней мере, что законы в истории всё-таки действуют, иначе относительно упорядоченная человеческая жизнь была бы невозможна, как невозможны были бы никакие ожидания будущих событий. Но законы истории и социальной жизни выступают – вследствие участия в их реализации людей как субъектов, сознательных деятелей – в особой форме, в форме законов-тенденций. Подтверждения достоверности знаний о социальных законах-тенденциях сопряжено с особыми сложностями, хотя бы потому, что в социально-гуманитарных науках ограничены возможности эксперимента, а наблюдения зачастую должны выступать в форме самонаблюдений.

Сложности социально-гуманитарного познания тем более возрастают, когда речь идёт о теориях, предметом которых являются события большого исторического масштаба, эпохального масштаба. В этой связи не удивительно, что и будучи приверженцем марксизма, следует признать, что теоретический статус марксистского учения в целом и марксистской футурологии, в частности, действительно, проблематичен. Это учение является сложным синтезом научного и философского знания. Его достоверность определяется, главным образом, посредством того, как осуществляется его футурология. Но какие бы упреки в адрес тех или иных аспектов учения Маркса не казались и не являлись на деле справедливыми, в целом, вопреки Попперу и подобным ему теоретикам, новейшая история, пусть с зигзагами и временными отступлениями, в целом развивается по Марксу: социализм в современном мире уже не проект, а реально свершающееся общество. И, наоборот, сегодня признаки близости заката мирового капитализма столь явны, что редко кто из теоретиков решится оспорить высокую вероятность этой перспективы. По историческим меркам совсем ещё недавно, тогда, например, когда К. Поппер писал предисловие к изданию на русском языке (1994 г.) своей антимарксистской книги «Открытое общество и его враги», могло казаться, что капитализм берёт окончательный реванш у мира социализма, разрушив СССР и советское общество (что с нескрываемым торжеством приветствовал Поппер в своём предисловии). Но ведь и тогда, когда Поппер разоблачал «историцизм»

марксизма («Нищета историцизма» написана в 1945 г.), революционная смена экономических общественных формаций, движение человечества к социализму – всё это не было лишь гипотезой, не имеющей подтверждения исторической практикой. Буржуазно-идеологический смысл критики Поппером «историцизма» затмевал для него очевидные вещи. Рекомендовать для совершенствования общества политику частичных дел в качестве альтернативы революционной политике марксизма – это значит, не замечать, что, хочет того Поппер или не хочет, революции, как показывает история, нельзя отменить.

О критике К. Поппером «историцизма» в силу её преимущественно идеологического характера в лекциях по нашему предмету можно было бы и вовсе не упоминать, если бы попутно к этой критике он не обозначил своё толкование вопроса о специфике наук социально-гуманитарного цикла. Но правда и то, что его понимание данной специфики не оригинально и к тому же имеет ретроградный характер.

11.3. Философия науки И. Лакатоса

Имре Лакатос (1922 – 1974), английский философ науки венгерско-еврейского происхождения. Родился в Венгрии, в г. Дебрецен. Был учеником Дьёрдя Лукача (1885 – 1971), выдающегося теоретика марксизма. Во время Второй мировой войны участвовал в движении Сопrotивления. Из-за начавшихся в годы войны преследований евреев (его мать и бабушка погибли в Освенциме) был вынужден сменить еврейскую фамилию Липшиц на венгерскую Молнар, затем на Лакатош (вне Венгрии транскрипция фамилии – Лакатос) (эту же фамилию носил премьер-министр Геза Лакатош, выступивший против уничтожения венгерских евреев). Согласно другой точке зрения «пролетарскую» фамилию Лакатош (Слесарь) он принял, устроившись на работу в правительство Венгерской народной республики. После войны учился в аспирантуре Московского университета под руководством С.А. Яновской (1896 – 1966), видного математика и историка науки. Некоторое время Лакатос служил чиновником в Министерстве образования коммунистической Венгрии. В 1950 – 1953 гг., во времена культа личности Матяша Ракоши (1892 – 1971), Генерального секретаря Венгерской партии трудящихся, Лакатос был незаконно репрессирован как «ревизионист», находился в заключении. Во время антикоммунистического мятежа в Венгрии в 1956 г. бежал на Запад через Австрию. С 1958 г. постоянно жил в Великобритании, с 1969 г. – профессор Лондонской школы экономики и политических наук. Основные труды: «Доказательства и опровержения» (1964), «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» (1970), «История науки и ее рациональные реконструкции» (1972), "Изменяющаяся логика научного открытия" (1973).

В философии науки Имре Лакатоса центральное положение занимает идея о том, что формой и способом развития науки («роста научного знания») являются *научно-исследовательские программы*. В контексте своих представлений о развитии науки научно-исследовательской программой он понимает совокупность и последовательность теорий, связанных непрерывно развивающимся основанием, общностью основополагающих идей и принципов. Новизна этого понимания формы развития науки заключается в

том, что в качестве единицы, элементарной структуры научного знания выступает, согласно Лакатосу, не отдельная теория, как это обычно предполагалось, в частности – тем же К. Поппером, а именно совокупность теорий, объединённых единой научно-исследовательской программой. Такими программами являлись теории, группировавшиеся, например, вокруг астрономического учения Н. Коперника, механики И. Ньютона, эволюционно-биологической теории Ч. Дарвина и др.

Отдельные теории представляют собой элементарные структуры до тех пор, пока речь идёт о «незрелой науке», собственно же наука, «зрелая наука» оформляется в виде научно-исследовательских программ, включающих в себя совокупность зависимых и конкурирующих теорий, причём развивается наука («зрелая наука») не только за счёт конкуренции теорий внутри научно-исследовательских программ, но и за счёт конкуренции между научно-исследовательскими программами.

Отличие «зрелой науки» от «незрелой науки», считает Лакатос, состоит в том, что «зрелая наука» а) предсказывает ранее неизвестные факты; б) предвосхищает новые вспомогательные теории; с) обладает эвристической силой; d) располагает теоретической автономией.

Целостность и непрерывность научно-исследовательской программы воспроизводится благодаря нормам и правилам, характерным для её структуры. Эта структура включает в себя «жёсткое ядро» и окружающий ядро «предохранительный пояс». «Жёсткое ядро» образуется центральной для программы теории вместе с её фундаментальными онтологическими, гносеологическими и конкретно-научными допущениями. Такие допущения сохраняются неизменными во всех теориях, входящих в данную научно-исследовательскую программу, и условно принимаются за неопровержимые. С их защитой связана так называемая «отрицательная» эвристика, запрещающая переосмысливать «жёсткое ядро» программы даже тогда, когда его положения сталкиваются с контрпримерами или отклонениями, аномалиями. Это придаёт центральной теории известный догматизм, который, однако, оказывается полезным. Без этого учёные отказывались бы от данной теории раньше, чем она исчерпала бы свой потенциал и значение для развития науки. Определённые изменения, за счёт которых сохраняется ядро программы, происходят в составе теорий и гипотез, образующих её «предохранительный пояс». В этом «поясе» на первом плане действует «положительная» эвристика.

«Положительная» эвристика состоит из предположений, направленных на развитие «опровержимых вариантов» исследовательской программы, на уточнение и модификацию «защитного пояса», на улучшение опровергаемых следствий для более эффективной защиты «ядра». С этим сочетается важная роль «положительной эвристики» – обеспечение своего рода «плановости» исследований. Как правило, теоретики, работающие в рамках исследовательской программы, предвидят возможные «аномалии» (опровержения), и с помощью «положительной» эвристики выстраивают

стратегии такого предвидения и последующей переработки опровержений, развивая гипотезы и улучшая их, и в то же время защищая «жесткое ядро».

«Это, – пишет И. Лакатос в книге «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» – ещё раз говорит о том, какую незначительную роль в исследовательской программе играют «опровержения» какой-либо конкретной модели; они полностью предвидимы, и положительная эвристика является стратегией этого предвидения и дальнейшего «переваривания». Если положительная эвристика ясно определена, то трудности программы имеют скорее математический, чем эмпирический характер».

Таким образом, «положительная» эвристика играет основную роль в развитии исследовательской программы. В отличие от Поппера, как бы дипломатически не замалчивал это Лакатос, у него выходит, что как раз благодаря «верификации», а не «фальсификации» образуются точки роста нового научного знания. «Фальсификация» вступает в решающее действие лишь тогда, когда «верификация» исчерпывает свои возможности. Это видно и из того, что в развитии научно-исследовательских программ Лакатос выделяет две стадии: прогрессивную и вырожденческую (регрессивную). На прогрессивной стадии особую роль играет «положительная» эвристика и, соответственно, – «верификация». Именно это стимулирует образование вспомогательных гипотез, расширяющих сферу применения программы, а также ее эмпирическое и теоретическое содержание. По достижении «пункта насыщения» развитие исследовательских программ резко замедляется. Парадоксы, несовместимые факты, противоречия становятся явными признаками вырождения данной исследовательской программы. Она регрессирует, поскольку теоретические объяснения всё больше отстают от роста эмпирических фактов, несовместимых с центральной теорией. Возникает огромное количество гипотез *ad hoc* (лат. – для этого), объясняющих лишь отдельные случаи – каждый порознь. Когда появляется соперничающая исследовательская программа, которая в состоянии объяснить эмпирический успех своей предшественницы, превосходит ее по своему эвристическому потенциалу и способности предсказывать новые, не изведенные ранее факты, можно говорить об отказе от предшествующей исследовательской программы. Научные революции как раз и предполагают вытеснение прогрессивными исследовательскими программами своих предшественниц, исчерпавших внутренние резервы развития. Но научная революция, как получается у Лакатоса, лишь подводит итог предыдущему развитию, т.е. «фальсификация» становится возможной лишь в качестве исследовательской стратегии, вторичной по отношению к «положительной» эвристике и «верификации».

Лакатос критически пересматривает «критический рационализм» К. Поппера и в том плане, что вырабатывает концепцию «утонченного фальсификационизма». Согласно Попперу, обнаружение противоречия между теорией и эмпирическими фактами равнозначно отказу от теории.

Лакатос же показывает, что в случае обнаружения такого противоречия учёные стремятся сохранять возможность такого переформулирования некоторых допущений теории, чтобы данные факты из опровержения стали их подтверждением, либо зачастую долгое время просто игнорируют эти факты. Лакатос считает, что учёные, работая в рамках научно-исследовательской программы, не позволяют себе впасть в отчаяние от долгой серии опровержений, а дожидаются остроумных (а главное – удачных) гипотез, позволяющих увеличить эмпирическое содержание теорий, входящих в программу, и превратить историю поражений в историю побед. Поэтому каждый последующий шаг научно-исследовательской программы вдохновляется намерением увеличить её содержание и осуществить прогрессивный сдвиг. Самой успешной из всех когда-либо существовавших научно-исследовательских программ Лакатос считает теорию тяготения Ньютона. Он обосновывает это мнение следующим соображением. На момент возникновения теории Ньютона существовало множество опровергающих её фактов. Но автор и те, кто развивал теорию тяготения, вступили в борьбу со сложившимся положением дел, показывая, что утверждения о таких фактах отражали не достаточно точные наблюдения и эксперименты и, соответственно, теории, на них основанные, были не состоятельны. По прошествии некоторого времени, сторонники ньютоновской теории тяготения, проявив изобретательность, превратили все контрпримеры в примеры, подкрепляющие теорию.

Концепция научно-исследовательских программ И. Лакатоса как основной формы роста научного знания в отличие от концепции роста научного знания К. Поппера, принимающей отдельную теорию в качестве основной формы этого роста, предполагает, что противоречие между эмпирическими данными, или, иначе говоря, фактами и соответствующей теорией не является достаточным для возникновения нового знания в виде новой теории, для этого кроме несоответствия фактов и данной теории необходима ещё, как минимум, другая теория, конкурирующая с данной теорией. Т.е. новая научная теория, вырастает, конечно, из несоответствия фактов и собственно теоретического уровня внутри старой научной теорией, но прежде, чем вполне утвердиться, должна ещё доказать своё превосходство перед старой теорией в соперничестве с ней.

И. Лакатос, благодаря развиваемой им концепции научно-исследовательских программ как формы роста научного знания, сильнее, чем К. Поппер, актуализирует значение для философии науки её взаимодействия с историей науки. В своей работе «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» он формулирует принцип: «история науки – пробный камень методологических концепций»; «история науки без философии науки слепа, философия науки без истории науки – пуста». И. Лакатос напоминал, что ранее аналогичную мысль высказывал А. Эйнштейн. Принцип, сформулированный Лакатосом, стал афоризмом, широко признанным в кругу философов науки, методологов и учёных.

Во многом нерешённой проблемой в концепции роста научного знания И. Лакатоса является проблема границ научно-исследовательских программ, структуры и взаимоотношений разнообразных теорий, входящих в состав программы. Поэтому, в частности, Лакатос, как и Поппер, не проводит с необходимой последовательностью демаркацию собственно научного знания и знания донаучного, преднаучного. Он, как и Поппер, сплошь и рядом пользуется, например, ссылками на античные учения или взгляды как на примеры, сопоставимые с научными теориями и взглядами Нового времени. Так, в качестве ядра особой научно-исследовательской программы Лакатос квалифицирует математическое учение Евклида. Но можно ли это учение считать учением собственно научного типа? – Такой проблемы Лакатос просто не замечает.

Главное же затруднение, которое возникает при оценке концепции И. Лакатоса, состоит, думается, в том, что не ясны основания для причисления её к разряду философских. Почему можно говорить, что речь идёт в случае концепции Лакатоса о *философии* науки, если сам он, по сути, обходится без проработанного им метафизического – онтологического и гносеологического – горизонта представлений о росте научного знания? По сути, концепция роста научного знания И. Лакатоса является не столько философской концепцией, сколько научной: социологической и исторической.

11.4. Философия науки Т. Куна

Томас Сэмюэл Кун (1922 – 1996), американский историк и философ науки. Окончил Гарвардский университет со степенью бакалавра по физике (1943). После университета работал в Бюро научных исследований и развития. В 1948 – 1956 гг. преподавал историю науки в Гарвардском университете. Защитил диссертацию по физике (1949 г.). Затем преподавал в Принстонском университете (1957 г., 1964 – 1979 гг.), был профессором истории науки в Калифорнийском университете в г. Беркли (1961 г.), профессором философии в Массачусетском технологическом институте (1979 – 1991 гг.). Член Национальной академии наук, удостоен медали Джорджа Сартона в области истории науки. Член Американского философского общества, Американской академии наук и искусств, почётный член, обладатель почётных званий многих научных и учебных заведений за рубежом Америки. Основной труд – «Структура научных революций» (1962 г.)

Круг ключевых понятий концепции Т. Куна. Центральное положение концепции философии науки Т. Куна кратко выражено в следующей формуле его труда «Структура научных революций»: «Последовательный переход от одной парадигмы к другой через революцию является обычной моделью развития зрелой науки».

В этой формуле используются некоторые ключевые слова-термины, слова-понятия концепции Куна: *зрелая наука*, *парадигма* (греч. *paradeigma* – пример, образец), *революция* (*научная революция*). Зрелая наука – иначе говоря, собственно наука, ставшая наука; она существует тогда и постольку, когда и поскольку существуют парадигмы(парадигмы), образцовые научные теории, задающие нормы исследовательской деятельности объединяющимся на основе приверженности данной парадигме и этим нормам *научным сообществам*. Зрелой науке предшествует период донаучного (иначе сказать

– преднаучного), а, значит, и допарадигмального знания. Каждая данная форма зрелой науки, в свою очередь, сменяется в результате научной революции новой формой. Состояние зрелой науки в периоды между научными революциями и в отличие от периодов революций Т. Кун называет *нормальной наукой*.

Фазы развития науки по Т. Куну. Краткая характеристика фаз развития науки по Т. Куну содержится в следующей таблице (из работы: Гримен Х. Теория научных революций Томаса Куна // Теория и методы в социальных науках / Под ред. С. Ларсена; Пер. с англ. – М.: МГИМО (Университет); РОССПЭН, 2004. С. 43 – 44):

Фазы	Теоретический уровень	Социологический уровень
До-парадигматический период	Нет общей парадигмы. Разногласия по поводу типологии изучаемых феноменов. Отсутствие общепризнанных наблюдений и стандартных методик. Несистематический сбор данных.	Множество конкурирующих школ и институтов, существующих рядом друг с другом. Низкий уровень коммуникаций между участниками. Книги – важнейшее средство коммуникации.
Основание парадигмы	Появление типовых результатов исследований. Соглашения относительно легитимных проблем и методов решений. Соглашения относительно фундаментальных метафизических вопросов.	Начало профессионализации. Основание специализированных журналов, ассоциаций и научных сообществ. Проводятся научные конференции. Журнальные статьи становятся важнейшим средством коммуникации.
Нормальная наука	Исследования – в виде дальнейшей разработки парадигмы, “зачисток” и решения недостающих вопросов. Цель исследований – не теоретические инновации или открытие новых типов феноменов.	Учебники, университетские дисциплины. Дисциплина получает контроль над социализацией своих новых членов.
Аномалии	Кризис ожиданий:	Зарождение критики и

	возникновение новых феноменов, не вписывающихся в традиционную парадигму.	обсуждение основ. Первые признаки недостатка коммуникации между учеными.
Кризис	Размывание парадигмы и начало развития ее нескольких версий. Экстраординарные исследования. Все под сомнением. Философские споры и попытки развития новых теорий.	Поляризация научного сообщества, жаркие споры, начало сдвига лояльности от старой к новой парадигме.
Революция	Отрицание старой и возникновение новой парадигмы.	Конверсия, смещение лояльности у большой группы исследователей, профессиональная гражданская война, закрытие старых и открытие новых научных журналов.
Новая парадигма	Всеобщее признание новых типовых научных достижений, новое соглашение по “основам”. Новое проблемное восприятие, новые решения, новые методики.	Новые публикации, “перепрофилированные” старые журналы, новая социализация, новая групповая структура, новые “авторитеты”. Сторонники старой парадигмы маргинализируются и исчезают с научной сцены.

Получив общее представление о концепции Т. Куна, рассмотрим теперь более детально её основные положения.

Донаучное и допарадигмальное знание. Наименее разработанным положением концепции Куна является положение о донаучной и допарадигмальной фазе в развитии познания. Ясно, что речь идёт именно о фазе преднаучного знания, т.е. о знании становящимся, но ещё не ставшем собственно научным. Но характеристика этой фазы даётся не столько путём положительного определения её собственных черт, сколько путём отрицательного определения по сравнению с научной, т.е. парадигмальной фазой. Так, пример донаучного знания, приводимый самим Куном – оптика до Ньютона. До Ньютона в оптике отсутствовало согласие («консенсус») о

природе света. Свет представляли в разных метафизических и физических ракурсах: то в виде частиц, истекающих от физических объектов, то в виде изменяющихся качеств среды, находящейся между физическим объектом и воспринимающим его глазом, то в виде формы взаимодействия между средой и излучением человеческого глаза. Не существовало также некоего «фонда» фактов, которые были признаны общим мнением исследователей в качестве свидетельств эмпирического проявления природы света, не было и общих стандартных методов, применяемых исследователями. То есть не было того, что Кун и называет парадигмой. В этих условиях в учениях о свете на равных фигурировали очень разнородные факты, а их сбор носил довольно случайный и произвольный характер.

Но если пример оптики до Ньютона как пример донаучного знания кажется убедительным хотя бы потому, что Ньютон развивал оптику в рамках физики, которой он, бесспорно, придал уже собственно научный характер. Но на каком основании античная физика – физика Аристотеля, античная астрономия – астрономическое учение Птолемея, античная математика – учение Евклида называются Куном в качестве примеров парадигматической, а не допарадигматической, т.е. донаучной фазы? Только потому, что названные античные учения имели авторитет истинных у современников и по поводу их образцовости существовало согласие исследователей? Очевидно, что кроме такого рода «парадигмальности» критерием научности знания должно служить и особое качество этого знания как такового. В противном же случае зачастую окажется невозможным провести демаркацию между научным знанием и знанием донаучным. Для куновской философии науки, как и для попперовской и лакатасовской, характерно то, что проблема демаркации не решается до конца строго и последовательно. Кун, абсолютизируя консенсусный характер научной парадигмы, сбивается на эпистемологическую позицию конвенционализма – идеи о том, что истина является не результатом адекватного отражения исследуемой реальности, а результатом соглашения исследователей.

Парадигма, научное сообщество, нормальная наука. Кроме упомянутых примеров парадигм из эпохи античности – физика Аристотеля, математика Евклида, геоцентрическая астрономия Птолемея и из Нового времени – оптика и механика Ньютона, Т. Кун приводит также примеры парадигм из 18 века – теория электричества Б. Франклина, в химии кислородная теория горения А. Лавуазье, из 19 века – электродинамика Д. Максвелла, геология Ч. Лайеля, из 20 века – в физике теория относительности А. Эйнштейна, теория атома Н. Бора; приводит и другие примеры. Названные и другие примеры парадигм, приводимые Куном, говорят о том, что в различных исследовательских дисциплинах допарадигмальное состояние преодолевается в различные времена. Чтобы в той или иной дисциплине возникла парадигма, необходимы определённые изменения, как на теоретическом уровне, так и на уровне социальном. В итоге возникает социально-групповая структура, объединяемая безусловным

доверием к определённой теории. Но логика возникновения парадигмы и, соответственно, собственно научного характера данной области знания остаётся неясной, поскольку Т. Кун обходится указанием на отдельные прецеденты возникновения парадигм, не затрагивая проблему общих закономерностей этого возникновения, необходимых и достаточных социокультурных условий возникновения парадигмы. Вопрос о возникновении вообще науки, науки как таковой Кун не ставит вовсе.

Труды, признанные в той или иной отрасли знания образцовыми, определяют круг проблем и методов для основной массы исследователей, занятых в данной отрасли знания. Эти образцовые труды признаются таковыми в силу того, что при своём появлении оказываются настолько *беспрецедентными*, что с самого начала отвлекают значительную группу исследователей от альтернативных методов исследований и сами выступают в функции методологии, предопределяющей разнообразные стороны исследовательской практики. Благодаря парадигме облегчаются коммуникации между исследователями: основоположения образцовой теории берутся в качестве аксиом, не требующих доказательств. Дисциплина постепенно профессионализируется: основываются специальные издания, возникает профессиональное образование. В этой стадии научное развитие сменяется фазами нормальной науки и революциями.

В фазе нормальной науки вступление новых членов в научное сообщество, занятое в данной дисциплине, начинается с изучения его, этого сообщества, парадигмы. Поскольку же каждому исследователю необходимо изучение основных идей и приёмов на одних и тех же конкретных моделях, постольку индивидуальная исследовательская практика лишь в очень редких случаях может привести к столкновению с фундаментальными положениями парадигмы. Исследователи следуют единым правилам и стандартам. «Эта общность установок и видимая согласованность, которую они обеспечивают, представляют собой, – говорит Т. Кун в своей главной работе, – предпосылки для нормальной науки, то есть для генезиса и преемственности в традиции того или иного направления исследования».

Парадигма приобретает свой особый статус, поскольку лучше, чем конкурирующие теории обеспечивает разрешение проблем, которые по общему мнению исследователей, работающих в данной отрасли знания, являются для неё ключевыми, даже если не решает всех проблем.

Кун передаёт специфику научной деятельности в фазе нормальной науки посредством во многом метафорических представлений: представлений о деятельности по «зачистке» теорий и решений в предметной области парадигмы, т.е. по их унификации в соответствии с парадигмой; представлений об *артикуляции*, т.е. дальнейшей разработке результатов исследований в предметной области парадигмы в согласии с её смыслом; представлений о решении исследовательских проблем в предметной сфере парадигмы как решении *головоломок* или *паззлов*.

«Зачистки» – попытки привести в соответствие с парадигмой уже существующие теории и решения научных проблем. Исследовательская деятельность при этом не преследует цели создания новых теорий или открытия новых феноменов, а направлена на выявление специфики феноменов, проявляющейся в рамках условий, описываемых и задаваемых парадигмой. Теми существующими теориями и решениями, которые не поддаются «зачисткам» зачастую просто пренебрегают. Такой тип деятельности, однако, нельзя считать ущербным. Напротив, он является условием развития научного знания. Такого типа деятельность лежит в основе занятий и карьеры большинства учёных. Недостатком составляют основу карьеры большинства ученых.

Артикуляция – дальнейшая разработка или совершенствование существующих теорий – предполагает более точные, чем прежде, количественные измерения и предсказания (прежде всего, с помощью новых методик и инструментария наблюдений и экспериментов), нахождение новых сфер реальности, где предсказания существующих теорий находят подтверждение, уточнение понятий, избавление от двусмысленных формулировок, более четкое формулирование проблем исследований. «Эти три класса проблем, – пишет Т. Кун в «Структуре научных революций», – установление значительных фактов, подгонка фактов к теории и разработка теории – исчерпывают, как я думаю, литературу нормальной науки, как теоретической, так и практической». Такая деятельность отнимает у исследователей большую часть их рабочего времени. Без парадигмы, в рамках которой ставятся и решаются задачи по совершенствованию научных теорий, усилия исследователей в этом направлении, считает Кун, не могли бы иметь успеха.

Сравнивая научно-исследовательскую деятельность в фазе нормальной науки с разгадыванием головоломок или составлением паззлов, Т. Кун имеет в виду, что благодаря парадигмам учёные заранее убеждены, что проблема, которой они занимаются, подобно тому, как обстоит дело в названных играх, имеет окончательное решение – в рамках, заданных парадигмой. Если же решение не находится, то, как предполагается, неуспех нельзя объяснить несостоятельностью парадигмы – ответственность за него должен нести сам исследователь. Собственно, парадигма предлагает исследователям и критерии отбора разрешаемых проблем. Ибо именно разделяющее парадигму сообщество признает соответствующие проблемы научными и побуждает своих членов направить усилия на их разрешение. Причина прогресса нормальной науки заключается в концентрации усилий членов сообщества на проблемах, решение которых заранее считается возможным.

В «Структуре научных революций» Т. Кун уточняет, что нормальная наука – это «в высокой степени детерминированная деятельность, но вовсе нет необходимости в том, чтобы она была полностью детерминирована определенными правилами». И продолжает: «Вот почему (...) я предпочел ввести в качестве источника согласованности в традициях нормального

исследования принцип общепринятой парадигмы, а не общепринятых правил, допущений и точек зрения. Правила (...) вытекают из парадигмы, но парадигмы сами могут управлять исследованием даже в отсутствие правил».

Нормальная наука развивается при условии более или менее строгого догматического отношения к образцовой теории. Основной вклад в её развитие вносят не выдающиеся учёные, а масса остающихся безвестными работников науки. Их верность образцовым учениям функциональна, поскольку позволяет проводить тщательные, детальные в эмпирическом отношении исследования и, вместе с тем, сохранять плодотворные идеи до тех пор, пока их потенциал не окажется выявленным полностью.

Кризис нормальной науки и научная революция. Но в период нормальной науки неизбежно возникают и *аномалии* – факты, не поддающиеся включению в парадигму или окружающие её парадигмальные теории. «Любое открытие, – говорит Кун в своём главном труде, – начинается с осознания аномалии, то есть с установления того факта, что природа каким-то образом нарушила навеянные парадигмой ожидания, направляющие развитие нормальной науки». Парадигма выступает в качестве «*горизонта ожиданий*». Когда ожидания устойчиво не оправдываются, создаётся атмосфера профессиональной неуверенности, равнозначной кризису в науке – в определённой отрасли научного знания или в определённой научной дисциплине. Кризисы имеют место тогда, когда парадигмы оказываются неспособными решить проблемы, высвечиваемые самими же парадигмами. Обычно признаком начавшегося кризиса является возникновение множества различных версий одной и той же парадигмальной теории.

Но кризис и создаёт почву для появления новой парадигмы. Как пишет Кун, «за счет быстрого увеличения вариантов парадигмы кризис ослабляет правила нормального решения головоломок (пазлов) таким образом, что, в конечном счёте, даёт возможность возникнуть новой парадигме». Эта возможность реализуется, когда проблема-аномалия, долго не поддающаяся решению, начинает значительной частью научного сообщества восприниматься как серьёзная научная проблема и на её разрешении сосредоточиваются лучшие исследовательские умы. В результате область исследования переструктурируется вследствие того, что проблема-аномалия становится в ней центральной. Ответом на кризис выступают *экстраординарные научные исследования*; сообразование правил (методик) исследования с парадигмой становится менее строгим; состояние исследовательской деятельности в сообществе начинает напоминать то, которое существовало в допарадигмальный период. Активно обсуждаются вопросы, связанные с философскими основаниями научного познания и сами эти основания, осуществляются попытки создания всё новых и новых научных теорий, конкурирующих между собой. Кун называет три возможных способа разрешения кризиса: 1) аномалии могут быть интегрированы в старую парадигму; 2) аномалии могут быть признаны в качестве неразрешимых и игнорироваться; 3) предложения новой парадигмы могут

постепенно получать признание в рассматриваемой научной дисциплине. Прежняя парадигма будет отброшена, когда, наконец, будет найдена достаточно многообещающая альтернатива.

По Куну, смена парадигм не является кумулятивным процессом. Смена парадигм, как он считает, означает реконструкцию в целом данной отрасли знания или научной дисциплины на основе новой теории и новых идей. Новая парадигма не совместима со старой, старая и новая парадигмы несоизмеримы. При переходе к новой парадигме изменяются основные теоретические обобщения, большинство методов и методик исследований. Значительными оказываются различия в способах восприятия проблем и в подходах к их разрешению. Чаще первыми принимают новую парадигму молодые люди, поскольку они не успели привязаться к прежней парадигме. Но новая парадигма принимается лишь после долгой борьбы между её приверженцами и теми, кто защищает прежнюю парадигму.

Борьба сторонников новой и старой парадигм в существенных моментах сходна с борьбой политических партий, а переход к новой парадигме, т.е. научная революция – с политической революцией. В плане генезиса сходство между научной революцией и революцией политической состоит в том, что определённая часть общества (сообщества) осознаёт, что разрешение насущных проблем старыми институтами и прежними способами не возможно; и в том, и в другом случае возникает ощущение кризиса. В структурном плане сходство между названными революциями состоит в том, что и та, и другая направлены на изменение установленного порядка (политическая – на изменение институтов, научная – на изменение парадигмы) способами, которые не допускаются данным порядком. В промежуточный между разрушаемым старым и создаваемым новым порядком общество (сообщество) испытывает недостаток контроля, всё большее число его членов ощущает себя отчуждённым от установлений старого порядка, результатом чего является кризис и растущая поддержка преобразований. Имеет место борьба между приверженцами старого и нового порядков, которая ведётся не только средствами рационального убеждения, но и методами пропаганды и с применением насильственных действий (в научной революции, очевидно, – с применением морального давления).

С переходом к новой научной парадигме старые термины приобретают новое значение и начинают соотноситься с новыми феноменами. Исследователи видят новые предметы, развивают новые инструменты и осуществляют поиск в новых областях или открывают нечто новое в результате использования новых инструментов при работе с феноменами, изучавшимися ранее. «Это, – подмечает Т. Кун в «Структуре научных революций», – выглядит так, как если бы профессиональное сообщество было перенесено в один момент на другую планету, где многие объекты им незнакомы, да и знакомые объекты видны в ином свете» (Кун Т. Указ. соч. С. 151). Т.е. новая парадигма несравнима со старой, что приводит к появлению различных типов научно-исследовательской практики. Переход

от одной парадигмы к другой, даёт понять Кун, во многом является иррациональным, что и равнозначно некумулятивности данного процесса.

После революционной ломки отрасль науки или научная дисциплина постепенно входит в период нормальной науки, чтобы вновь повторился весь цикл её динамики. Но если перестройка научной дисциплины окажется неэффективной, её может ожидать и полное исчезновение.

Заключительные замечания. Концепция развития научного знания Т. Куна внесла, безусловно, важный и оригинальный вклад в понимание закономерностей этого развития, роли в нём революционных переворотов. Особенно новым и важным аспектом концепции Т. Куна является обнаружение социокультурной обусловленности научного познания, социально-психологических мотивов и способов организации научных сообществ.

Очевидно, что поскольку, согласно Т. Куну, рост научного знания происходит в фазе нормальной науки, в которой усилия исследователей направлены главным образом не на опровержение основополагающей теории, а, напротив, на его расширение за счёт убеждения в истинности такой теории, теории-парадигмы, в то время как научные революции не кумулятивны, т.е. не служат *росту* научного знания, постольку концепция Т. Куна противостоит фальсификационистской концепции роста научного знания К. Поппера. Фальсификационизм К. Поппера, как это отмечалось выше при рассмотрении его философии науки, действительно, уязвим. Т. Кун даёт новые аргументы в пользу того мнения, что идея центральной роли принципа фальсификации в росте научного знания является не столько отражением процессов динамики в реальной науке, сколько идеалом самого К. Поппера.

Правда, едва ли можно признать, что альтернатива концепции Поппера, в той форме, в какой она предстаёт в концепции Куна, является в полной мере убедительной. Концепция Т. Куна, в свою очередь, вполне справедливо, думается, подвергается критике многими философами и историками науки, прежде всего, именно за то, что в ней проводится идея антикумулятивистской природы научных революций или, иначе говоря, идея несоизмеримости старых и новых фундаментальных теорий. Мы ранее уже упоминали, например, что физика, основанная на теории относительности А. Эйнштейна, явившаяся революцией в физике, тем не менее, не является полным разрывом с физикой, основанной на механике И. Ньютона. Последняя, вместе со всеми её достижениями, вошла в состав первой в качестве особого, предельного случая, что подчёркивал и сам основатель новейшей физики А. Эйнштейн.

Минуя рассмотрение многих других критических замечаний в адрес концепции Т. Куна, выскажем ещё только одно – но самое, на наш взгляд, существенное. Кун держит в поле зрения то обстоятельство, что фундаментальные научные теории – парадигмы по Куну – опираются на определённые философские, метафизические основания. Но каковы же особенные метафизические основания его собственного учения, этого он не

раскрывает сколько-нибудь явно и основательно. Поэтому, как и в отношении концепции И. Лакатоса, остаётся не вполне ясным, в чём же заключается *философский* характер концепции Т. Куна. Более очевидно, что концепция динамики науки Т. Куна, представляет собой научную концепцию – социологическую и социально-психологическую.

11.5. Философия науки П. Фейерабенда

Пол (Пауль) Карл Фейерабенд (1924 – 1994), учёный, философ и методолог науки. Родился и жил в юные годы в Вене, в период начавшегося в 1938 г. аншлюса Австрии Германией учился в Венском университете. В 1942 г. после окончания университета был направлен на исполнение трудовой повинности в Германии и Франции. Отбыв трудовую повинность, в том же году поступил добровольцем в офицерскую школу в Австрии. Учился там без старания, оставался на повторный курс как неуспевающий, надеясь, что война закончится раньше, чем он станет офицером. Эта надежда не оправдалась. С декабря 1943 г. служил на Восточном фронте лейтенантом, был награждён орденом Железный крест. Во время отступления гитлеровских войск под натиском Красной армии получил ранение, всю последующую жизнь ходил на костылях. В разные годы жил в Англии, США, Новой Зеландии, Италии, Швейцарии. С 1958 по 1989 год – профессор философии в университете Беркли, Калифорния, США. В своём творчестве критически переосмысливает идеи критического рационализма К. Поппера, концепции Т. Куна и И. Лакатоса. Испытал влияние марксизма (через австрийского философа-марксиста В. Холличера) и неомарксизма Франкфуртской школы (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Э. Фромм и др.). Основные работы: «Против метода», «Наука в свободном обществе», «Прощай, благоразумие» (в другом переводе – «Прощай, разум»).

В книге «Против метода. Очерк анархистской теории познания» П. Фейерабенд формулирует тезисы («набросок основных рассуждений») своей трактовки сути науки. Опираясь на эти тезисы и привлекая некоторый материал их обоснования, который даёт в упомянутой книге П. Фейерабенд, изложим основные положения его философской концепции науки. При этом курсивом выделим термины, особенно характерные для концепции Фейерабенда.

Исходным является утверждение Фейерабенда, что наука по своей сути есть анархистское предприятие и этот её образ более гуманен и прогрессивен, нежели представления о науке, предполагающие, что в ней царят закон и порядок. Далее он развивает своё видение сути науки в ряде положений.

Анархистская суть науки подтверждается, как полагает Фейерабенд, анализом конкретных исторических событий в ней и анализом вообще отношения между всякой идеей и действием. Из этого анализа должно быть видно, настаивает он, что только принцип *допустимо все* (anything goes) не препятствует прогрессу. Так, в науке оказываются возможными гипотезы, противоречащие эмпирически подтвержденным теориям или обоснованным экспериментальным результатам. Т.е. наука развивается не только на пути использования метода индукции, но и *контриндуктивно*. Условие *совместимости* (consistency), требующее логической согласованности научных гипотез с ранее признанными теориями, неразумно, поскольку сохраняет более старую, но не лучшую теорию. Гипотезы, даже если они противоречат эмпирически подтвержденным теориям, оправданы, поскольку посредством них обнаруживаются факты, которые не могут быть обнаружены никаким иным способом. *Пролиферация* (англ. – размножение)

разнородных теорий является фактором развития науки, а унификация (согласованное единообразие) ослабляет критическую силу науки и представляет опасность для свободного развития человека. Не существует идей, какими бы устаревшими и абсурдными они не были, которые не способствовали бы познанию мира. В науке конденсируется и используется для совершенствования всех и каждой из её теорий вся история мышления без изъятия, т.е. конденсируются и используются и те идеи, которые к настоящему моменту представляются устаревшими и абсурдными. Даже политическое влияние на науку может быть полезным – полезным для преодоления её претензии на утверждённое ею же мнение о своём превосходстве над другими формами познания.

Ни одна научная теория, думает Фейерабенд, не согласуется со всеми известными в данной области фактами, но это не всегда недостаток. Столкновение теории с фактами может являться показателем прогресса и происходить из попытки обнаружить принципы, которые лишь неявно содержатся в привычных интерпретациях наблюдений. Например, Г. Галилей в подтверждение гелиоцентристской теории Н. Коперника выделяет среди фактов, имеющих так называемые *естественные* интерпретации, с помощью которых приверженцы аристотелевской физики обосновывали неподвижность Земли (т.е. геоцентристскую астрономию) такие факты, естественные же интерпретации которых, на самом деле, опровергают геоцентризм и, напротив, подтверждают теорию Коперника. Речь у Фейерабенда идёт о том, что неподвижность Земли обосновывается, в частности, с помощью «естественной интерпретации» в виде ссылки на общезначимое восприятие падения тела как его падения по прямой линии, перпендикулярной к поверхности Земли, но не по кривой линии, по которой тело якобы должно было бы падать, если бы Земля двигалась. Галилей же защищал теорию Коперника указанием на то, что отмеченная «естественная интерпретация» опровергала бы эту теорию, если бы прямая, перпендикулярная траектория падения тела, визуально фиксировалась не по отношению к визуально наблюдаемым вещам на Земле, а по отношению к Солнечной системе в целом, как это предполагается учением Коперника. При этом необходимом условии указанная «естественная интерпретация» не опровергает, а подтверждает учение Коперника. Продолжая рассмотрение упомянутого примера, можно видеть, что новые естественные интерпретации образуют новый теоретический язык наблюдения. Но произошедшее изменение заметить непросто, подмечает Фейерабенд, поскольку прежнее состояние как бы заслоняется новыми интерпретациями. Тем не менее, новые интерпретации включают радикально новые моменты – в случае приведённого примера это идея относительности всякого движения и закон круговой инерции. Теоретические трудности, вызванные указанным изменением, разрешаются сначала с помощью гипотез *ad hoc*. Такие гипотезы являются не только паллиативными, но играют и положительную роль, указывая направление дальнейших исследований.

Фейерабенд указывает, что кроме новых естественных интерпретаций Галилей, обосновывая теорию Коперника, изменяет также характер чувственных восприятий, необходимых для формирования новых фактов: не согласующиеся с нею факты он устраняет путём их замены данными восприятия, возможного благодаря применению телескопа. Хотя при этом Галилей и не даёт теоретического обоснования своей уверенности в истинности наблюдательных данных, получаемых с помощью телескопа, в отличие от данных, фиксируемых невооружённым глазом. Уверенность в истинности фактов, получаемых с помощью телескопа, первоначально не была обоснована и характером самого восприятия небесных тел посредством телескопа, поскольку зрительные образы наблюдаемых объектов были смутными и неопределёнными, представлялись искажением того, что виделось невооружённым глазом. Причём единственная теория, претендовавшая на то, чтобы объяснить, как возникают истинные образы восприятия небесных тел посредством телескопа, а, значит, претендовавшая и на то, чтобы позволить отделять эти истинные образы от оптических телескопических иллюзий, была опровергнута простой проверкой. Имеется в виду теория И. Кеплера, разработанная в первом приближении в 1604 г., а полностью в 1611 г. Согласно этой теории, каждая точка объекта истинным образом наблюдается в телескоп в месте пересечения лучей, исходящих из обоих глаз, воспринимающих данный объект. Но эта теория опровергается, как считает П. Фейерабенд, тем, что видимый в увеличительном стекле образ объекта, находящегося вблизи, в зависимости от изменения расстояния между ним и глазом, либо кажется расположенным ближе, чем на самом деле, либо «уносится» в бесконечность.

Кроме, в общем, сомнительных фактов, которые для подтверждения теории Коперника Галилей добывал посредством телескопа, дававшего образы небесных тел, истинность которых не была обоснована ни теоретически, ни отчётливостью самих этих образов как образов чувственного восприятия, имелись, – продолжает Фейерабенд, – и такие факты, добываемые Галилеем с помощью телескопа, которые, казалось бы, явно говорили в пользу теории Коперника. Так, Коперник рассчитал, что планеты Марс и Венера приближаются и отдаляются от Земли на расстояния, относящиеся приблизительно как 1:6 и 1:8 соответственно. Этому должны соответствовать, как рассчитал после Коперника уже сам Галилей, изменения яркости Марса и Венеры на доли 1:40 и 1:60 соответственно. Однако результаты наблюдений невооружённым глазом заметно расходились с этим теоретическим предсказанием: они регистрировали намного меньшие изменения яркости. Когда же Галилей применил для наблюдения изменений яркости планет телескоп, то регистрируемые изменения оказались близкими к тем, которые следовали из теории Коперника. Между тем, по мнению Фейерабенда, такое подтверждение Галилеем учения Коперника не опирается на внутреннюю теоретическую состоятельность учения Коперника, ведь именно как теория оно было весьма несовершенно. Это

подтверждение не опирается и на обоснованность убеждения в том, что телескоп даёт лучшее отображение яркости планет, ибо вопрос о причинах того, почему телескоп может давать лучшее, чем невооружённый глаз, отображение яркости планет, Галилеем даже не ставится. Решающую роль в утверждении Галилея, что наблюдение яркости планет в телескоп подтверждает учение Коперника, играет лишь сама по себе указанная гармония между показаниями телескопа и теорией Коперника. Т.е., как полагает Фейерабенд, в данном случае на самом-то деле сомнительная теория подтверждается сомнительным же фактом.

Но если галилеевское обоснование гелиоцентрической теории всё-таки было принято специалистами и публикой вопреки тому, что оно не было состоятельным ни в теоретическом, ни в эмпирическом плане, то, как же это удалось? Фейерабенд полагает, что это произошло исключительно благодаря стилю и технике убеждения, которыми в совершенстве владел Галилей, а также благодаря тому, что он писал на итальянском, а не на латинском языке и обращался к людям, выступавшим против старых идей и канонов обучения. Обобщая вывод из проведённого им анализа защиты Галилеем гелиоцентрической теории, Фейерабенд утверждает, что подобные галилеевским приёмам «иррациональные» методы защиты взглядов и теорий в науке необходимы вследствие «неравномерного развития» (К. Маркс, В. И. Ленин) её различных аспектов. Коперниканский гелиоцентризм и другие существенно значимые взгляды и идеи науки Нового времени получили право на жизнь только благодаря тому, что в период их возникновения «разум молчал».

Настаивая на том, что способ утверждения той или иной позиции, который он продемонстрировал на примере защиты Галилеем гелиоцентризма («метод Галилея»), является универсальным, Фейерабенд заявляет, что данный метод применим и для решения проблем в других областях, а не только в астрономии. Например, говорит Фейерабенд, этот метод можно применить к решению активно обсуждавшейся в философской литературе на момент написания им его книги философской проблемы соотношения психического и телесного. Чтобы решить эту проблему в пользу позиции материализма в противоположность традиционному (идущему от Р. Декарта) дуалистическому решению, нужно действовать подобно Галилею: «искать новые естественные интерпретации, новые факты, новые грамматические правила, новые принципы, которые могут поддержать материализм, а затем сравнить системы *в целом* – материализм с его новыми фактами, правилами, естественными интерпретациями и принципами, с одной стороны, и дуализм вместе со старыми «формами жизни» – с другой».

Рассмотренный материал и выводы, к которым он пришёл, заставляют, считает Фейерабенд, отказаться от различия процедур выдвижения гипотезы и её обоснования и, соответственно, – от различия терминов наблюдения и теоретических терминов, как различий, не играющих никакой роли в практике научных исследований. Закрепление же этих

различений будет иметь, предрекает он, отрицательные последствия для прогресса науки. Предыдущий анализ показывает, подчёркивает Фейерабенд, что концепция «критического рационализма» К. Поппера не адекватно отображает реальный процесс развития науки и её влияние является вредным для науки. В реальной науке не соблюдаются стандарты критического рационализма, в которых Поппер видит суть научного познания и фактор, обеспечивающий рост научного знания. Рассмотренный Фейерабендом материал и выводы из него опровергают установку попперовского рационализма, согласно которому рациональным обсуждением являются попытки критиковать, а не доказывать что-либо или показывать вероятность чего-либо; который требует развивать свои идеи так, чтобы они оказывались критикуемыми, требует не защищать их, а выявлять слабые места и устранять, как только такие места обнаружатся. Опровергается также сформулированный Поппером стандарт научной рациональности: содержание новой теории должно быть шире, чем содержание прежней, так как более широкое содержание более уязвимо для критики. Опровергается, что гипотезы *ad hoc* отбрасываются. Опровергается, что создание новой теории начинается с осознания проблемы в рамках старой теории, состоящей в несоответствии теоретических ожиданий фактам, что затем обязательно следует решение данной проблемы и, наконец, – попытки критики возникшей теории. В связи с несогласием с концепцией Поппера по вопросу о формировании новых теорий Фейерабенд высказывает мнение, что создание новых теорий зависит не столько от осознания проблемы, сколько от нашей любознательности, от склонности к игре и др. Критику попперовского рационализма Фейерабенд использует для подтверждения ранее намеченного вывода, что наука вообще не руководствуется только разумом, но в ней, в её развитии даёт о себе знать и иррациональное начало. Это значит, по Фейерабенду, что спор между наукой и мифом не принёс победы ни одной из сторон, из чего следует, что наука, в соответствии с её сутью, «требует анархистской эпистемологии».

Из критики критического рационализма Поппера Фейерабенд выводит также мысль, что вообще сугубо рационалистическое понимание науки не желательно и с точки зрения идеала гуманистического общества. Сугубо рационалистическая трактовка науки равнозначна деспотизму разума в ущерб любви и счастью. Анархистское понимание науки не только верно отражает её суть, но и, по убеждению Фейерабенда, отвечает идеалу гуманизма.

Философия науки, хотя и неявным образом, идёт, по мнению Фейерабенда, к признанию анархической природы науки. Особенно значительный шаг в этом направлении он усматривает в концепции И. Лакатоса. Концепция научно-исследовательских программ как формы развития науки представляет собой, по Фейерабенду, «замаскированный анархизм», поскольку тот тип рациональности, который подразумевается данной концепцией, так расширяет представление о рациональности, что

рациональность науки оказывается невозможным отделить от иррациональности. Так, Лакатос утверждает, что сосуществование конкурирующих старой и новой теории в рамках общей исследовательской программы объясняется тем, что быстрое устранение старой теории не рационально по причине того, что она может после периода упадка обрести ресурсы для последующего подъёма. Но это сугубо предположительное, гадательное заключение, которое только условно, только принимая на веру утверждение о рациональной трактовке им науки, можно признать по-настоящему рациональным. Вырождающаяся научно-исследовательская программа, как это должно следовать из концепции Лакатоса, отбрасывается не потому, что учёные, придя к выводу о том, что её содержание, т.е. совокупность подтверждающих её и объясняемых ею фактов, регрессирует, обоснованно от неё отказываются. А потому, что её перестают поддерживать социальные учреждения, легитимирующие и финансирующие научные исследования. Поскольку такой способ выбора научно-исследовательских программ является способом реализации стандартов сравнения их (программ) содержания в современном обществе, постольку и при сравнении современной науки с аристотелевскими физикой и астрономией («аристотелевская наука» по выражению Фейерабенда), с мифом, магией, религией и т.п. современное общество предпочитает науку и выбраковывает как неадекватные, как «вырождающиеся», эти другие формы познания. Но это не рациональная, а социальная селекция форм познания.

И это притом, что стандарты сравнения содержания теорий (научно-исследовательских программ, тех или иных комплексов представлений, форм познания мира) не всегда применимы в принципе. Содержание некоторых теорий *несравнимо* (несоизмеримо), поскольку между их содержанием оказывается невозможным установить ни одного из обычных логических отношений (включения, исключения, пересечения). Несравнимо, говорит Фейерабенд, – содержание научных теорий и мифов, несравнимо между собой и содержание различных, «наиболее развитых, наиболее общих и, следовательно, наиболее мифических» отраслей самой науки.

Таким образом, как это выходит у Фейерабенда, наука, в противоположность тому, что допускает философия науки, не так уж далеко ушла от мифологии. Наука лишь одна из форм мышления, культивированных человечеством; притом не обязательно лучшая. Она является идеологией, которая представляется наиболее совершенной формой отражения мира только в силу укрепляемой современным обществом и государством предвзятости мнений, вытекающей из некритического отношения к действительным преимуществам и ограничениям научного познания. Но выбор той или иной идеологии должен быть делом самого человека, каждого индивида. Поэтому, – призывает Фейерабенд, – необходимо добиваться того, чтобы отделение государства от церкви в современном обществе было дополнено отделением государства также и от науки. Лишь в этом случае удастся создать поистине гуманистическое общество.

Комментируя трактовку П. Фейерабендом науки и научного метода (на самом деле – методологии индуктивизма как способа формирования эмпирического базиса и эмпирических обобщений, составляющих основания научных теорий, и дедукции как способа их развития), нужно сказать, что свой скептицизм в отношении рациональности и обоснованности научного знания сам он находит нужным именно обосновывать и именно посредством того самого научного «метода», который он считает неработающим в реальной науке. Т.е. он изыскивает факты, обобщение которых должно подтвердить его вывод об эмпирической и теоретической необоснованности научных теорий. Тем самым он уже, по крайней мере – косвенно, обесценивает свой скептицизм.

Но мы не думаем, что и по существу скептическое отношение к научной рациональности обосновано Фейерабендом убедительно. Основной материал для проведения мысли о том, что развитие науки зависит не от применения определённого «метода», т.е. не от применения методологии индуктивных обобщений фактов и дедуктивных выводов и предсказаний («метод», дескать, может быть каким угодно), а исключительно будто бы внешними и, по сути, не относящимися к науке как таковой обстоятельствами и факторами, Фейерабэнд извлекает из ситуации защиты Г. Галилеем гелиоцентрической теории Н. Коперника. Галилей, согласно Фейерабенду (повторим сказанное выше), утвердил в науке теорию Коперника будто бы за счёт пропагандистских усилий, а не за счёт её подтверждения фактами, что было невозможно как по причине внутренней несостоятельности данной теории, так и по причине того, что наблюдательные данные Галилея не являлись надёжными в силу несовершенства телескопа. Между тем, эти претензии Фейерабенда к Галилею неуместны, поскольку галилеевский вклад непосредственно в развитие научной гелиоцентрической теории не был решающим и потому Галилей и не мог утвердить в науке какими бы то ни было средствами теорию Коперника. (Напомним, что указанная ситуация и в целом тема утверждения научной гелиоцентрической системы освещается в нашем учебном курсе в материале лекций 8, 9, 10). В качестве научной гелиоцентрической теории полностью утвердилась лишь после устранения существенных недостатков теории Коперника – представления о круговых орбитах движения тел Солнечной системы (в чём Коперник сохранял зависимость от аристотелевско-птолемеевской астрономии с её геоцентризмом) и отсутствия достаточных физических оснований для построения научной астрономии. Решающую роль в утверждении научной гелиоцентрической теории сыграло открытие И. Кеплером эллиптической формы орбит планет и физика (механика) И. Ньютона, вполне обеспечившая её научные физические основания. Теория Коперника может быть квалифицирована как становящаяся научная теория, поскольку она была важным шагом в формировании научной астрономии. Главный вклад в Галилея в становление науки состоял в его физических открытиях (закон

равенства скоростей падающих тел независимо от их веса, принципы инерции и относительности и др.) и в разработке в целом теоретических контуров научной физики и методологии научного исследования («метода», по Фейерабенду). Что касается непосредственно астрономии, то здесь он действительно не продвинул вперёд теорию Коперника. Но, в общем, он и не защищал теорию Коперника в её подробностях (круговые орбиты планет, эксцентры и эпициклы и др.), он защищал сам принцип гелиоцентризма. Что вполне соответствовало рационально решаемой задаче научной астрономии. Безусловно, важным вкладом в астрономические исследования послужило пионерное использование Галилеем телескопа для расширения базы наблюдательных данных, в том числе и для получения таких данных, которые невооружённым глазом получить вообще невозможно. Фейерабенд обращает внимание на то, что Галилей заблуждался относительно разрешающих возможностей телескопа, преувеличивая их; вносил произвольность в графическую передачу образов небесных тел, воспринимаемых через телескоп и т.п. Но как бы то ни было, неоспоримо то, что, в конце концов, именно наблюдения небесных тел в телескоп, энтузиастом которых был Галилей, стали основным способом формирования эмпирического базиса научной астрономии. (Напомним, что более подробный материал, относящийся к вопросу о процессе становления научной гелиоцентрической астрономической теории, содержится в наших лекциях №-№ 8, 9, 10).

То, как Фейерабенд использует анализ ситуации борьбы Галилея за гелиоцентризм в астрономии для подтверждения мысли, что наука не более рациональна, чем миф; что в науке годятся любые средства выдвижения и оправдания теорий («допустимо всё»); что в науке имеет место феномен пролиферации теорий любой ценой; и т.п., это вообще характеризует его «метод» дискредитации «метода» в науке. Выбирается какой-нибудь фрагмент из истории науки, подходящий для целей «метода» Фейерабенда в силу ещё не утвердившейся в данный промежуток времени определённой научной теории; акцентируются типичные для этого времени моменты теоретического и эмпирического «разброда и шатаний» и из соответствующих фактов строится обобщающий образ будто бы анархистской науки. Если бы Фейерабенд выделял целостные периоды развития научных теорий, т.е. периоды от формирования гипотезы до её полного утверждения в качестве научной теории, то показать, что его «метод» срывает, едва ли удалось бы хоть сколько-нибудь убедительно.

Вместе с тем правомерно заключить и то, что анархистская концепция науки П. Фейерабенда выросла из тех квазирешений проблем существования науки и развития научного знания, которые накопились в традиции постпозитивистской философии науки. В этом отношении фейерабендовский образ науки явился суммой тех черт образа науки, которые так или иначе уже наличествовали в концепциях Поппера, Куна, Лакатоса и которые эти авторы вместе с их последователями не распознали в фейерабендовской, так сказать,

«сумме философии науки», приняв её лишь за эпатажную выходку. В самом деле, разве попперовское утверждение о том, что научные теории возникают (т.е. и вообще наука возникает, ибо она не существует иначе, чем в форме совокупности научных теорий) безотносительно к эмпирическому базису и индуктивным обобщениям, исключительно из неведенья откуда или из откуда угодно берущихся гипотез, не воспроизводится в фейерабендовском тезисе о том, что научное знание возникает из чего угодно, но только не из теоретических положений, обоснованных фактами? Разве фейерабендовский релятивизм в трактовке характера научного знания не совпадает с релятивистской тенденцией фаллибилизма Поппера, доходящей до утверждений, что научные теории в принципе ошибочны и что какие бы строгие проверки они не проходили, вероятность их истинности остаётся равной нулю? Разве фейерабендовское убеждение в несопоставимости теорий, в том числе – научных теорий, не совпадает с идеей Куна о несоизмеримости парадигм? А разве не справедливо хотя бы в известной мере то, что Фейерабенд квалифицирует концепцию научно-исследовательских программ Лакатоса как замаскированный анархизм в трактовке научного знания? На все эти вопросы приходится отвечать утвердительно.

Конечно, нельзя согласиться с фейерабендовским *гносеологическим* приравнением науки и т.наз. «аристотелевской науки», как именует Фейерабенд аристотелевскую физику и аристотелевско-птолемеевскую астрономию. «Аристотелевская наука» представляет собой не научное, а преднаучное знание (см. в настоящих лекциях разделы 4.3; 5.4). Тем более, нельзя согласиться с *гносеологическим* приравнением науки и таких принципиально отличных от неё типов познавательной деятельности как мифология и религия, которое пытается мимоходом «обосновать» Фейерабенд (см. о мифологии и религии как типах мировоззрения в лекциях раздел 1.3). Но нельзя не заметить, что и в этом плане взгляды Фейерабенда имеют почву в состоянии постпозитивистской философии науки, которая, как это отмечалось выше при рассмотрении учений постпозитивистов, так и не решила основательно и последовательно поставленную ею самую задачу демаркации науки и других видов познания.

Думается, что решение проблемы демаркации науки и других видов познания должно основываться на глубоко, т.е. метафизически, продуманной философской позиции. Однако философия науки П. Фейерабенда продолжает ту линию вырождения метафизического плана концепций науки, которая характерна для постпозитивистской философии науки после К. Поппера и что мы отмечали при рассмотрении концепций И. Лакатоса и Т. Куна. Поэтому и концепция науки П. Фейерабенда является не столько собственно философской, сколько социокультурной концепцией.

Но анархистская трактовка науки увязана у П. Фейерабенда с произвольным видением также и социокультурной реальности в целом. Это видение, на наш взгляд, тоже не выдерживает никакой критики. Призывать,

руководствуясь будто бы идеалом гуманизма, как это делает Фейерабенд, к отделению от государства вслед за церковью также и науки, это, во-первых, значит игнорировать природу современной, т.е. «большой», науки, которая без поддержки и патронажа государства существовать просто не способна (см. в лекциях раздел 2.3). Во-вторых, это значит придерживаться явно неадекватной трактовки идеала гуманизма. Действительно, гуманизм не может состоять в некой «свободе» от науки, что невозможно в современном обществе, ибо наука в нём является не просто способом удовлетворения познавательного любопытства, которое можно было бы удовлетворять и как-то по-другому. Наука в современном обществе является одним из важнейших факторов его жизнедеятельности: «производительной силой», по определению К. Маркса. Гуманизм в рассматриваемом отношении может состоять только в справедливом распределении в обществе тех благ, которые производятся посредством развития и применения науки. Но чтобы это оказалось возможным, надо не «освободиться» от науки, а переустроить общество на справедливых, иначе говоря – социалистических, началах. Обходя такое понимание гуманизма стороной, П. Фейерабенд демонстрирует лишь то, что влияние марксизма на его социальную и исследовательскую позицию – чем он чуть ли не открыто гордится – на деле является поверхностным. И что упоминание им в тех или иных контекстах имён Маркса и Ленина служит скорее не делу, а безобидному эпатажу буржуазной публики.

Концепция науки П. Фейерабенда имеет, конечно же, и положительное значение. В содержательном плане важно то, что Фейерабенд показывает – пусть и абсолютизируя этот аспект динамики научного познания, – что прогресс науки пробивает себе дорогу не иначе, чем через заблуждения, курьёзы, отступления и зигзаги, а не является прямолинейным и всегда неуклонным восхождением к всё более высоким и глубоким истинам. Также представляется резонной центральная идея его концепции – идея пролиферации теорий как способа прогрессирования научного познания. Конечно, опять-таки при условии снятия фейерабендовской абсолютизации момента произвола, имеющего место при выдвижении теорий, альтернативных – если воспользоваться куновским термином – парадигмальной теории. На самом деле, в науке всегда выдвигаются теории, альтернативные господствующим и, по меркам данного этапа и данной отрасли знания, вполне состоятельным теориям; конкуренция всех наличных теорий является движущей силой общего прогресса научного познания. Но число теорий, всерьёз участвующих в этой конкуренции, всё-таки ограничено, а не безбрежно, как получается у Фейерабенда. И «серьёзные» альтернативные теории всегда имеют основания в тех или иных недостатках парадигмальных теорий, а не выдвигаются по чистому произволу авторов. Так, если обратиться к тому же периоду становления научной астрономии, к которому особенно любит обращаться Фейерабенд, то этот период начинается с того, что на смену старой парадигме в виде птолемеевской геоцентрической

системы шла парадигма гелиоцентрической системы Коперника. Вскоре была выдвинута теория, альтернативная коперниковской системе. Но известна, судя по всему, лишь одна такая альтернативная теория, которая некоторое время всерьез конкурировала с теорией Н. Коперника – это теория Тихо Браге, согласно которой Солнце вращается вокруг Земли, а остальные планеты – вокруг Солнца (см. в лекциях раздел 8.4).

Пожалуй, по-своему, в соответствии с логикой «аргументов от противного», важное положительное значение следует придавать даже и тем, обозначенным выше, недостаткам концепции науки П. Фейерабенда, которые совпадают с недостатками других постпозитивистских концепций. В этом отношении концепция Фейерабенда ярко высвечивает общее, далёкое от удовлетворительного, состояние философии науки, показывая те направления, в которых следовало бы в первую очередь развивать философские исследования науки.

Тема 12. О специфике социально-гуманитарных наук.

- 12.1. Проект научного обществознания в позитивизме О. Конта
- 12.2. Тема особенностей социальных и гуманитарных наук в классическом марксизме
- 12.3. Специфика «наук о духе» в «философии жизни» В. Дильтея
- 12.4. «Науки о духе» или «науки о культуре» в неокантианстве В. Виндельбанда и Г. Риккерта
- 12.5. Социальные науки и «науки о культуре» в неокантианской «понимающей социологии» М. Вебера
- 12.6. Трактовка специфики социальных наук в феноменологической «понимающей социологии» А. Шюца
- 12.7. Проблема специфики социально-гуманитарных наук в структурной антропологии К. Леви-Строса
- 12.8. Специфика гуманитарного научного познания в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера
- 12.9. О специфике социально-гуманитарных наук: попытка концептуального осмысления историко-философского опыта

12.1. Проект научного обществознания в позитивизме О. Конта

В первой половине 19 века родоначальник позитивизма О. Конт (1798 – 1857) выдвинул замысел создания (как им подразумевается, всеобъемлющей)

науки об обществе – социологии (Конт изобрёл и сам термин *социология*). Работа «Социология» составляет первый том его шести томного сочинения «Система позитивной философии» (годы издания: 1830 – 1842). Социология, по Конту, должна строиться в соответствии с образцовым естественнонаучным знанием, ещё точнее – с физикой; иное название, которое он даёт социологии – *социальная физика*. Первый раздел социальной физики – *социальная статика*, призванная изучать функционирование социальных институтов (семью, государство, церковь). Второй раздел – *социальная динамика*, назначение которой состоит в изучении хода социального прогресса. Здесь и идёт речь о самом известном сюжете, заимствованном Контом у его учителя К.А. Сен-Симона, – «законе трёх стадий» прогресса общества: теологической (от начала истории человечества до 1300 г.), метафизической (1300 – 1800 гг.), позитивной (научной) (после 1800 г.). Из предполагаемого социологией Конта образа общества вытекает, что социология должна взять из естествознания такие методы исследования как наблюдение, эксперимент и сравнительный анализ. Эта методология, нацеленная на получение эмпирически обоснованного знания об обществе, является с очевидностью необходимым шагом в обеспечении его научности.

Это, впрочем, шаг необходимый, однако, сам по себе, совершенно недостаточный. Недаром социология Конта осталась не реализованным проектом научного исследования. Созданный им образ общества справедливо расценивается научным сообществом как пример не столько серьёзного научного достижения, сколько забавного раритета из истории становления научного социально-гуманитарного познания. В целом ненаучный характер контовского образа общества виден хотя бы из очевидных, мягко говоря, «приблизительности» хронологии тех же «трёх стадий» и надуманности идеи ментальных доминант этих «стадий». Особенно же очевиден ненаучный характер его социологии из того, что её итоговый третий раздел, названный Контом «социальной политикой», оказывается обоснованием тезиса о необходимости превращения во благо человечества «позитивной философии» в общечеловеческую религию. Религия – то, что человечество на «позитивной» стадии будто бы оставило окончательно в прошлом, вдруг вновь должна выступить светочем прогресса. Нельзя не заметить, что одна из важнейших причин банкротства контовского проекта науки об обществе – попытка исключить метафизику, а именно теоретическое видение мира, лежащего за пределами эмпирической данности, из исследовательского арсенала обществознания. Эта попытка исключения метафизики на деле обернулась у Конта самой дурной метафизикой: безосновательной квазитеоретической конструкцией истории общества. Неудача контовской попытки создать научную социологию путём полного разрыва с метафизикой, т.е. – с ядром философии, является подтверждением, так сказать, от противного того, что уже говорилось выше. А именно, того, что, во-первых, социально-гуманитарные науки обладают спецификой сравнительно с естественными науками. И, во-вторых, эта

специфика в том, прежде всего, и состоит, что в качестве научного социально-гуманитарное познание может выступать только благодаря сочетанию с философским видением человеческого мира.

Ещё одна важная причина не научности социологии Конта состоит в её идеологическом характере. Причём даже своего рода достоинством позиции Конта в этом отношении, в отличие от большинства других, более поздних авторов, изолирующихся в сокрытии своего идеологизма, является то, что он до наивности откровенный буржуазный идеолог. Он прямо заявляет, что его работа направлена на сохранение существующей социальной системы и против попыток её изменения революционным путём. Очень показательным его обращение к российскому императору Николаю I в связи с отправлением ему труда «Система позитивной философии». Конт, сторонник республиканского правления, пишет царю: «Государь, философ, неизменно придерживающийся своих республиканских убеждений, посылает одному из неограниченнейших в настоящее время правителей систематическое изложение плана человеческого возрождения, как социального, так и умственного. Но такое обращение нетрудно понять, если принять во внимание некоторые особенные обстоятельства. Именно этот философ, начиная с первых решительных шагов, с 1822 года, постоянно боролся против верховенства народа и равенства, боролся во имя прогресса более решительно, чем любая ретроградная школа. С другой стороны, этот самодержец, со времени восшествия на престол в 1825 году, никогда не переставал стоять во главе гуманного движения в своих обширных владениях, предохраняя их с мудрой твердостью от западноевропейских волнений». (Цит. по: Яковенко В. И. Огюст Контъ. СПб., 1998. Серия «Жизнь замечательных людей». С. 444 – 445).

К. Маркс поздно познакомился с творчеством О. Конта – в 1860-х гг. К тому времени два учения, позитивизм и марксизм, были созданы параллельно и независимо друг от друга. Эти учения перекликаются в том отношении, что для обоих характерно признание науки, в том числе – социальной науки, как образцовой формы истинного познания. Но, как видно из одного, почти случайного отзыва К. Маркса, в котором он сопоставляет Конта с Гегелем, Маркс не может принять, по крайней мере, «голый», очевидно, – совершенно не философский, а потому «жалкий» и «дрянный» по познавательным результатам сциентизм Конта. В 1866 г. Маркс в письме Энгельсу сообщает: «Я штудирую теперь, кроме всего прочего, Конта, потому что англичане и французы так много кричат об этом субъекте. Их подкупает в нём энциклопедичность, синтез. Но по сравнению с Гегелем это нечто жалкое (хотя Конт превосходит его как специалист в области математики и физики, т. е. превосходит в деталях, ибо в целом Гегель бесконечно выше даже и здесь). И этот дрянный позитивизм появился в 1832 году!». (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 31. С. 197).

12.2. Тема особенностей социальных и гуманитарных наук в классическом марксизме

Преимущество позиции К. Маркса (1818 – 1883) и Ф. Энгельса (1820 – 1895) в трактовке специфики социальных и гуманитарных наук проистекает из принципиально антиидеологического характера этой позиции. Это так, поскольку их учение является революционным по отношению к существующему капиталистическому обществу. Они не просто противостоят интересам господствующего класса – класса буржуазии, но, как коммунисты, вообще исходят из идеала бесклассового общества. Благодаря антиидеологической позиции они оказываются способными теоретически раскрывать отчуждённые формы человеческого бытия, проникая в сущностный план его исторического развития. М. Хайдеггер, один из самых выдающихся мыслителей двадцатого столетия, точно констатирует: «Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории». (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М., 1993. С. 207).

Осмысление отчуждения и проникновение в сущностное измерение истории оказывается возможным благодаря открытию Марксом и Энгельсом позиции материализма в понимании истории человеческого мира. Но исследователи творчества К. Маркса, в том числе – и являющиеся марксистами, зачастую не учитывают, что проведение позиции материализма в понимании человеческой истории само имело условием следование принципу, который мы назвали бы принципом единства философской социологии и философской антропологии. Впрочем, объяснением отмеченного упущения является, на наш взгляд то, что и сами классики марксизма не вполне отрефлектировали данный аспект собственной теории.

Широко принято мнение, что первоначально марксизм возник в виде философско-антропологического учения. Как считается, это происходило в 1840-е гг., а главное сочинение этого «раннего» марксизма – «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» К. Маркса. Философская версия «позднего» марксизма (с конца 1840-х гг. и до конца жизни классиков марксизма), согласно тому же мнению, – это версия философско-социологическая («философская антропология» и «философская социология» – это исследовательские по отношению к учению марксизма термины; сами Маркс и Энгельс не пользовались этими терминами применительно к своему учению; употребления слово «социология» они вообще избегают). Центральное сочинение, демонстрирующее будто бы ни в коем случае не философско-антропологический, но исключительно философско-социологический характер марксизма, – «Капитал».

Думается, однако, что двух разных «марксизмов» не было – философская антропология внутренним образом вошла в единство с

содержанием философской социологии Маркса и Энгельса. Без философского видения человека, его сущности классики марксизма не смогли бы понять и истолковать то, как возможно *развитие* общества, его революционное движение в перспективу коммунистического устройства. Вне единства с философской антропологией марксистская социология осталась бы лишь теорией *функционирования* общества, т.е. не далеко бы ушла от позитивизма. Но марксизм – это именно революционное учение, чем и предопределяется коренное отличие социологии марксизма от позитивистской социологии с её контрреволюционностью и апологией буржуазного строя.

Ядро социологической теории марксизма – теория экономических общественных формаций. Материалистическое понимание истории состоит в понимании того, что человеческая жизнь в целом определяется производством непосредственной, т.е. материальной жизни. В «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса говорится: «... мы должны, прежде всего, констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а, следовательно, и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю». Но для жизни нужны, прежде всего, пища и питьё, жилище, одежда и ещё кое-что. Итак, первый исторический акт, это – производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить». (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3. С. 26).

Производство материальной жизни, как показывают Маркс и Энгельс, всегда осуществляется определённым способом. Способ производства представляет собой диалектическое единство *производительных сил* и *производственных отношений*, т.е., с одной стороны, орудий или средств производства, а также навыков и способностей людей использовать данные средства производства, а, с другой стороны, отношений между людьми по поводу средств производства, среди которых, отношений, центральную роль играют отношения собственности. Способ производства есть *базис* общественной жизни людей. Тип базиса определяет тип *надстройки*: социальных институтов (прежде всего – политических) и форм сознания (право, мораль, искусство, философия, религия и др.). Диалектическое единство базиса и надстройки есть *экономическая общественная формация* – органически целостная форма общества, взятого во всей совокупности его существенных элементов, подструктур и отношений. Из сказанного понятно, что определённый тип базиса, т.е. способа производства, задаёт определённый тип экономической общественной формации. Типы способов производства и экономических общественных формаций имеют исторический характер, в них выражаются прогрессирующие ступени

развития человеческого общества. В трудах классиков марксизма мы находим различные типологии способов производства и общественных формаций. Наиболее развитые типологии: а) докапиталистическая – капиталистическая – коммунистическая формации; б) первобытно-общинная – рабовладельческая («античная») – феодальная – капиталистическая – (будущая) коммунистическая формации. Историческое развитие совершается в ходе разрешения противоречий между производительными силами и производственными отношениями, когда нарушается соответствие характера последних прогрессивно изменяющемуся уровню производительных сил. Разрешается данное противоречие в борьбе классов, т.е. социальных групп людей, занимающих различное, доходящее до противоположности, положение в системе производственных отношений, прежде всего, – в системе отношений собственности на средства производства. Это революционный процесс, его главной движущей силой выступают классы, лишённые собственности на средства производства и потому эксплуатируемые классами собственников этих средств. Это противоречие выступает основным общественным противоречием и при капиталистическом способе производства в капиталистической экономической общественной формации. Но при капитализме складываются предпосылки для того, чтобы его революционное ниспровержение завершилось созданием общества, в котором частная собственность на средства производства будет заменена общественной формой собственности. Иначе говоря, согласно учению К. Маркса и Ф. Энгельса, на смену капиталистической экономической общественной формации идёт коммунистическая формация. (См.: Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 6 – 8).

Очень примечательное высказывание о марксистской социологии – имеется в виду, главным образом, непосредственно социология К. Маркса – в контексте её оценки и оценки состояния социологических теорий вообще находим в одной из работ современного финского логика и эпистемолога Г.Х. фон Вригта. «Т. Кун («Структура научных революций»), – замечает Вригт – сомневается в том, что социальные науки достигли той стадии, на которой происходит всеобщее признание парадигм, а также ниспровержение старых и признание новых парадигм, составляющих «научную революцию» <...>. Истина, вероятно, состоит в том, что в социологии не существует всеобщее признанных парадигм, и это та особенность, которая отличает ее от естествознания. Однако несомненно также, что *марксистская социология играет роль господствующей парадигмы*, хотя развитие марксистской науки свидетельствует о многочисленных попытках вырваться из-под власти парадигм. То, что марксисты называют «буржуазной «социологией», по-видимому, в большей мере включает в себя парадигмы, чем склонны полагать люди, воспитанные в рамках традиционного кумулятивистского представления о науке как постоянно растущем

теле фактов и теорий. Следовательно, есть основания говорить о существовании параллельных типов социологии (ср.: Löwith K. Max Weber und Karl Marx. I – II. – “Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik” 67, 1932, S. 53). Они отличаются не столько в том, что придерживаются противоречащего друг другу понимания фактов, сколько в принимаемых парадигмах, в рамках которых даётся описание и объяснение фактов. В различиях парадигм отражается различие идеологий. Следовательно, «революции» в социологии – это следствие критики идеологии». (Вригт Г.Х., фон. Логико-философские исследования. Избранные труды. Пер. с англ. М. 1986. С. 238 – 239. Курсив мой – В. М.).

Г.Х. Вригт в цитированном высказывании справедливо констатирует, что социология К. Маркса является наиболее влиятельной социологической теорией. Впрочем, это справедливо и по отношению к теории Маркса в целом. Другое дело, что, как мы полагаем, сомнительно говорить о превосходящей другие социологические теории влиятельности социологии Маркса в той форме, в которой это делает Вригт, заявляя о марксистской социологии как об играющей роль господствующей *парадигмы*. Введённое Т. Куном понятие парадигмы (см. об этом в наших лекциях раздел 11.4) призвано фиксировать категорию образцовых *научных* теорий. Но социология К. Маркса, поскольку предполагается, что её ядром выступает теория экономических общественных формаций, представляет собой по преимуществу социально-*философскую* теорию. Не потому ли и сам Вригт вынужден в связи с квалификацией социологии Маркса как господствующей парадигмы уточнить, что «развитие марксистской науки свидетельствует о многочисленных попытках вырваться из-под власти парадигм»? Очевидно, именно потому, что в данном случае говорить о науке в смысле Т. Куна как раз и неуместно. Кун, как и другие постпозитивистские философы науки имеет в виду в качестве бесспорно науки научное естествознание. Поэтому с куновской позиции странной, мягко говоря, выглядела бы научная теория, пытающаяся положить конец власти парадигм: внутри науки парадигмы, как показывает Кун на материале естественных наук, неистребимы, ибо существуют независимо от чьей-либо воли, существуют, следовательно, как неременная и объективная характеристика науки. Но то, что «странно» для науки (нормативным идеалом которой выступают естественные науки), является «нормой» для философии, с присущей ей предельной рефлексивностью, а, значит, и с присущем ей критическим отношением к каким-либо «парадигмам».

Согласно Г.Х. Вригту, который в этом пункте отчасти, т.е. за исключением оценки социологии марксизма, разделяет мнение Т. Куна, что в социальных науках постольку «не существует всеобщих признанных парадигм», поскольку социальные науки до сих пор не достигли той стадии, на которой это окажется возможным. То есть,

подразумевается, что социальные науки не достигли той стадии зрелости, на которой находятся естественные науки. На наш же взгляд, дело к настоящему времени не в «недозрелости» социальных, шире – социально-гуманитарных, наук, а в их специфике. И, в первую очередь, в той именно специфике, что их теории, в отличие от теорий естественных наук, по необходимости должны включать в свой «состав» философские теории, или, иначе сказать, – непосредственно опираться на философские теории. Или, может быть, они должны опираться по крайней мере, на – если так можно выразиться – философские «теоретизации», философские «концептуализации». К примеру, социология как наука невозможна без непосредственной опоры на философско-социологическую «теоретизацию». Что и ведёт к тому, что в «философизированных» по необходимости социально-гуманитарных науках размывается парадигмальность в смысле Т. Куна.

Вригт, наконец, резонно замечает, что существуют «параллельные типы социологии». Но он видит причину этого в различиях «принимаемых парадигм», в чём, как он считает, «отражается различие идеологий». После того, что было нами сказано по поводу размытой парадигмальности социально-гуманитарного научного познания, понятно, что и в плане объяснения «параллельности» социологий «парадигмы» не причём. Эта «параллельность» объясняется просто различной философской ориентацией научных социологических теорий. Совсем не случайно зачастую говорят о тех или иных социально-гуманитарных научных теориях или даже об отдельных исследованиях, сопровождая их названия или темы уточнением их определённой философской принадлежности. Например, говорят о марксистской или феноменологической социологии, об экзистенциалистской психологии, о структуралистской лингвистике и др. По отношению же к естественнонаучным теориям подобная номенклатура совершенно неуместна. Что же касается роли идеологий в образовании «параллельных» научных социологий, то она вторична. Философские учения и течения могут выполнять идеологическую функцию, хотя, в принципе, она не свойственна философии. Эта возможность реализуется, когда вольно или невольно творцы и лидеры тех или иных учений или течений встают на защиту интересов господствующего класса. Например, изначально идеологизированным, как мы отметили, было учение О. Конта, идеологически мотивированными были неокантианские учения В. Виндельбанда и Г. Риккерта, М. Вебера, о которых будем говорить далее. Идеологизированность философской составляющей определяет и идеологичность соответствующих научных теорий. Кроме того, различимы и оттенки идеологических типов философских составляющих и соответствующих «параллельных» научных

социологий, (и вообще социально-гуманитарных научных теорий), проистекающие из того, интересы какой именно фракции господствующего класса эти идеологические типы выражают. Эти оттенки при капитализме разделяют идеологизированные теории на спектр от крайне левых (мелкобуржуазный экстремизм) до крайне правых (фашизм) пробуржуазных теорий.

И надо особо подчеркнуть, что социология К. Маркса – и лишь его и его последователей социология – стоит в указанном плане особняком, не относится к определяемому идеологическими различиями ряду «параллельных» социологий (вообще социально-гуманитарных теорий), поскольку, как уже говорилось, теоретическая позиция К. Маркса, как и Ф. Энгельса, принципиально антиидеологична. Это составляет предпосылку теоретической основательности философской социологии К. Маркса. И если, по словам Вригта, «революции» в социологии – это следствие критики идеологии», то, на самом деле, до сих пор известна только одна (без кавычек) революция в социологии – социология К. Маркса, в качестве науки непосредственно опирающаяся на его философскую социологию.

Собственно же теоретическое качество философской социологии К. Маркса определяется не только новаторством и эвристическим потенциалом её как таковой, но и, повторим, неразрывной взаимосвязью с философской антропологией.

Остановимся теперь на философско-антропологическом аспекте философского учения К. Маркса.

Карл Маркс продолжает и развивает философскую антропологию Людвиг Фейербаха (1804 – 1872). Исходной в антропологии Фейербаха является идея двойственности человеческой природы. С одной стороны, человек подобен всем иным живым существам, и как все они ограничен в возможностях проявления своей жизненной активности, смертен. Но с другой стороны, сущность человека является родовой сущностью, сущностью человеческого рода. В силу концентрации в человеке как индивидуальном существе свойств его рода, обладающего потенциально безграничной жизненной активностью, – он существо универсальное, неисчерпаемо многообразное, «бесконечное», «бессмертное» по своим задаткам, способностям и стремлениям к реализации себя в мире. Принципиальная новизна теории Фейербаха заключается в том, что «бесконечно-конечную» двойственность он впервые объяснил не как проистекающую из рационально непостижимой взаимно непроницаемой противоположности «бессмертной души» и «смертного тела», а как коренящуюся уже в особенностях его телесно-чувственной организации. Так, человеку как телесно-чувственному существу свойствен не только животный сексуальный инстинкт, но и любовь – бесконечное в себе чувство, связывающее его – и, прежде всего, именно через отношение полов – со всем человеческим родом. Любовь же, как

непосредственное телесно-чувственное проявление бесконечной в себе связи индивида с родом, образует содержание воли и выступает основанием всеобщности категорий разума – специфически человеческих способностей, благодаря которым человек существует в горизонте бесконечности и устремленности к идеалам благой жизни. Фейербах в понимании содержания воли полностью следует И. Канту. Воля это моральный долг, опирающийся на категорический императив: признание абсолютной ценности другого человека, других людей и предписание действовать так, чтобы человек никогда не был только средством, всегда был целью, и чтобы это могло быть законом для каждого. Однако, в отличие от постулирования Кантом трансцендентности источника универсальных потенций человека, Фейербах в этом не нуждается, поскольку он видит источник этих потенций в чувственно-телесной природе самого человека.

В соответствии с этим пониманием родовой универсальной сущности человека Фейербах подходит к раскрытию смысла основной религиозно-мировоззренческой категории, категории «бог». Отношение к своей собственной универсальной сущности выступает в виде отношения к воплощенной образными средствами абсолютно совершенной, благой личности – богу. То, что собственная «божественная» сущность человека отчуждается от него в образе внешнего ему абсолютного существа, Фейербах объяснил потребностью в хотя бы иллюзорном – путём перенесения устремлений человек к абсолютно благой жизни в гарантированную богом загробную райскую обитель – разрешении противоречия двойственной «бесконечно-конечной» природы человека в социальных условиях, не позволяющих адекватно его разрешать, реализуя свои универсальные задатки и стремления в действительной земной жизни. Церковь в свете этих представлений Фейербаха представляет собой институционализированный способ воспроизводства и трансляции религии как иллюзорного мировоззрения.

Маркс, благодаря соединению фейербаховской антропологии со своей философской социологией, развил антропологию в важных моментах, в свою очередь, значимых для социологии. Он обосновывает мысль, что источником универсальной сущности человека является особый, орудийно-преобразовательный способ жизнедеятельности («способ производства»), изначально предполагающий коллективный («общественный») образ жизни людей. Предметно-преобразовательное отношение людей к природе в процессе воспроизводства своей жизни имеет следствием то, «что сама удовлетворенная первая потребность, действие удовлетворения и уже приобретенное орудие удовлетворения ведут к новым потребностям; и это порождение новых потребностей (а значит, и задатков, и способностей, и стремлений – В. М.) является первым историческим актом» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 27).

Однако объективные структуры коллективности имеют и собственную логику самодвижения, содержащую тенденцию подчинения ей

индивидуально-человеческого начала. Особенно эта тенденция сильна на тех ступенях истории, на которых коллективная жизнь основана на противоположности классовых интересов. До тех пор пока люди не устранят антагонизм классов и не поставят под свой совместный контроль в интересах всех и каждого развитие объективных структур коллективности, будет возникать и воспроизводиться феномен отчуждения потребностей универсального проявления деятельных сил человека от логики воспроизводства данных объективных структур. В этом ключе Маркс раскрыл, развивая фейербаховскую позицию, социальные механизмы отчуждения родовой сущности человека, в том числе в той идеальной форме, в какой она выражена в религиозном образе абсолютного существа – бога. С этой точки зрения церковь, как институт, воспроизводящий религиозную форму сознания, будучи интегрированной в систему государственных институтов в классовом обществе, выполняет роль идеологии, защищающей интересы господствующих классов.

Вместе с тем, предметные «отложения», являющиеся продуктом орудийно-преобразовательной деятельности людей, видоизменяют и объективные структуры их жизнедеятельности, то есть социальные условия их собственной жизни. Благодаря происходящему обогащению коллективных структур жизнедеятельности, потенциально неисчерпаемое многообразие потребностей и устремлений человека переходит в план исторической актуализации. Каждая данная ступень исторического процесса, конечно, есть конкретная и потому ограниченная степень актуализации деятельных сил человека, но потенциально человеческая природа вновь и вновь содержит в себе потребность в выходе за пределы данного ограничения. Ибо человек не есть простой «рефлекс» объективных отношений каждой данной ступени истории, но изначально и всегда он есть универсальное существо, так как самой телесно-чувственной организацией человеческих индивидов предопределяется вполне определенное – универсальное – «отношение их к остальной природе» (там же. С. 25). И если бы человек не был таким универсальным родовым существом, не было бы и никакой надежды, а тем более, обоснованной уверенности в реальной возможности грядущего социального освобождения.

Маркс показал, что при капитализме возникают предпосылки для устранения классово-антагонистического устройства коллективной жизни. Объективные предпосылки в виде такого роста общественного богатства, который позволит осуществлять функции управления обществом не отдельным социально-профессиональным группам в интересах отдельных классов, а всем членам общества в интересах всех и каждого, а также предпосылки в виде формирования универсальных форм общения или, как ещё иначе говорит об этом Маркс, становления *всемирности* (сейчас говорят о *глобализации*; так называемый *антиглобализм* – движение против *капиталистической формы* глобализации, но, как предполагается, по сути, за социалистические универсальные формы общения). И субъективные

предпосылки в виде научного осознания закономерностей социально-исторического развития, что позволит рационально планировать коллективную жизнь и управлять ею. В результате Маркс приходит к выводу, что в перспективе социального прогресса, становления коммунистической формации как строя социальной справедливости, будет преодолеваться феномен отчуждения. Как видим, социальная (социокультурная) философия марксизма действительно представляет собой взаимное дополнительное единство философской социологии и философской антропологии.

Правда, на наш взгляд, нельзя не указать на один пункт социальной философии классического марксизма, в котором она, на наш взгляд, требует серьёзной корректировки, не выходящей, однако, за пределы марксизма. Речь идёт о понимании религии. В классовых обществах религия как институт действительно интегрируется в систему государственных институтов, защищающих интересы господствующих эксплуататорских классов. В этом плане в религии, в религиозном образе бога выражается отчуждение универсальной сущности человека от самого человека. И в этом плане становление коммунизма предполагает преодоление религиозного отчуждения. Но идеологическая функция религии не проистекает из сути религии, поскольку она есть вид массового, *(обще)народного мировоззрения*. (Маркс, кстати, оценивая религию как иллюзорную форму сознания, говорит, тем не менее, о религии не как об «опиуме для народа», но как об «опиуме народа»). Думается, что из основоположений социальной философии Маркса и Энгельса не должна была бы следовать однозначная квалификация религиозного образа абсолютного существа, творящего естественный мир и гарантирующего благой исход человеческой судьбы в мировом бытии, как относящегося исключительно к иллюзорной форме, а не к идеальному выражению содержания родовой сущности человека. Ведь объяснение универсальной сущности человека как порождённой особым, предметно-преобразовательным, способом жизнедеятельности не может исключать и вероятность того, что в основании бытия заключено некое благое начало, изнутри бытия пронизывающее и поддерживающее направленный к благому исходу прогресс формообразований мирового бытия, среди которых своё особое место занимает человеческая жизнь (или, по выражению Энгельса, «социальная форма движения материи и духа»). Ибо смысл религиозных убеждений состоит не столько в том, что бог представляется «внешним» человеку абсолютным существом, сколько в том, что «божественное» из глубин бытия «прирождено» человеку, внутренне присуще ему, будучи запечатлённым в его душе, в его сердце. Религиозные убеждения, также как и атеистические, относятся к области предельных онтологических допущений. Любые же утверждения, относящиеся к этой области, не могут не быть принципиально проблематичными, а в массовом народном сознании не могут не быть предметом *веры*. И, соответственно, ни религиозные, ни атеистические убеждения не могут подлежать научному опровержению, либо

подтверждению. Поскольку научные суждения относятся только к области реальности, по поводу которой возможны эмпирически верифицированные утверждения, а в случае мировоззрения мы имеем дело с реальностью, выходящей за область возможностей эмпирических проверок. Эта область в познавательном отношении постижима лишь посредством интуиции, продукты которой в теоретической форме могут выражаться и обосновываться только философией. Поэтому и преодоление религиозного отчуждения в коммунистической перспективе не может и не должно происходить за счёт «замены» религии атеизмом. В существенном отношении такой вывод близок к той точке зрения К. Маркса, которая – вопреки его же и Энгельса противопоставлению атеизма как будто бы рационально-научной позиции религии как будто бы исключительно иллюзорному сознанию – состоит в том, что в коммунистической перспективе антагонизм атеизма и религии не будет иметь под собой социальной почвы. Утверждение в народном сознании понимания бытия как «чрез-себя-бытия природы и человека», свободного от религиозной веры в сотворение мира, считает Маркс, предполагает необходимость признания того, что в перспективе нового социального строя и атеизм утрачивает социально значимый смысл. Ибо атеизм утверждает существование природы и человека лишь посредством отрицания религии, в то время как действительное утверждение этого нуждается не в отрицательном теоретическом его опосредствовании, а в положительном теоретическом и практическом решении задач социальной жизни людей. (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 126 – 127). Но в отличие от социальной значимости индивидуально-человеческая значимость религиозной или атеистической позиции не может быть утрачена ни в какой перспективе, ибо как мировоззрения религия и атеизм – это вечные формы народного сознания. Вследствие чего, на наш взгляд, коммунистическая перспектива предполагает не «победу» одного мировоззрения над другим, а снятие их антагонизма за счёт создания социальных условий для свободного выбора каждым индивидом религиозных или атеистических убеждений.

Социальная философия К. Маркса и Ф. Энгельса так глубоко входит в состав научных теорий и исследований, существуя и функционируя не иначе, чем в изначальном содержательном и методологическом с собственно научным (т.е. ориентированным на образец научного естествознания) планом содержания и методологии, что сами классики марксизма склоняются к тому, чтобы не отличать свою философию от науки. Например, в сочинении «Анти-Дюринг» Энгельс говорит: «Гегелевская система была последней, самой законченной формой философии, поскольку последняя мыслится как особая наука, стоящая над всеми другими науками. Вместе с ней потерпела крушение вся философия. Остались только диалектический способ мышления и понимание всего природного, исторического и интеллектуального мира как мира бесконечно движущегося, изменяющегося,

находящегося в постоянном процессе возникновения и исчезновения. Теперь не только перед философией, но и перед всеми науками было поставлено требование открыть законы движения этого вечного процесса преобразования в каждой отдельной области. И в этом заключается наследие, оставленное гегелевской философией своим преемникам». (Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20, с.23). Здесь, правда, Энгельс чрезмерно «размашисто» утверждает, что вместе с гегелевской философией, пытавшейся встать над науками в качестве науки наук, «потерпела крушение вся философия». Далее в той же работе он говорит, на наш взгляд, более точно о судьбе философии в её связи с наукой: «Современный материализм <...> представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет ещё всё идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории. Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. Философия, таким образом, здесь «снята», т. е. «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 142).

Если принять за однозначное и окончательное решение мысль о том, что вместе с развитием науки «потерпела крушение вся философия», то такая позиция была бы в решении вопроса о судьбе философии равнозначна позиции позитивизма с его проектом ниспровержения метафизики путём превращения философии в науку. В общем, сам факт, что Энгельс мог высказаться в таком духе, говорит о том, что и в классическом марксизме сказался тот же дух сциентизма эпохи 19 века, который в предельной форме выразился в позитивизме. Но в действительности марксизм радикально отличается от позитивизма именно тем, что позитивизм пытается поставить крест на метафизике, т.е., по сути, на философии, заменив её наукой. Марксизм же видит судьбу философии в её неразрывном соединении с наукой. Потому что, по сути, а не просто декларативно, как в формуле о «крушении всей философии», для классического марксизма характерна именно та позиция, что философия «современного материализма», т.е. философия Маркса и Энгельса, проявляет себя не в том, что она стоит над наукой, а в том, что входит в «реальные науки», что философия преодолевается по форме, сохраняясь по содержанию.

Но нужно учесть, что в цитированных высказываниях Энгельса речь идёт не специально о социально-гуманитарном познании, а о науке вообще. Это объяснимо, поскольку Энгельс предполагает, что естественные и социальные науки существенным образом тождественны в силу присущего и тем, и другим историзма (что обнаруживалось уже в 19 веке и особенно явно – к настоящему времени). Так, ещё в «Немецкой идеологии» (1848 г.) заявлено от лица обоих соавторов: «Мы знаем только одну единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, её

можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга» (Маркс К. и Энгельс Ф, Соч., т. 3, с. 16, прим.). Эта идея проводится и в последующем творчестве классиков марксизма, в том числе в сочинениях Энгельса, посвящённых проблемам естествознания, – в «Диалектике природы» (1873 – 1882 гг.) и в «Анти-Дюринге» (1878 г.). Даже из цитированных нами фрагментов «Анти-Дюринга» видно то основополагающее значение, которое Энгельс придаёт принципу историзма в научном исследовании (и в философии, конечно, тоже).

Итак, в рассмотрении всех явлений и процессов, как в обществе, так и в природе, в качестве исторических классики марксизма видят условие для превращения, в конечном счёте, всех наук, и общественных, и естественных, в единую науку. Это было во многом замечательным предвидением перспектив развития науки. Тенденция сближения социально-гуманитарных и естественных наук в результате проникновения духа историзма в естествознание является значимой тенденцией современного научного познания. Так, возникшая в середине 20 века научная дисциплина – синергетика обнаруживает, что процессы развития в виде необратимых изменений во времени характерны не только для социокультурной реальности, но и для всех уровней природного бытия. Притом, благодаря обнаружению историчности всех сегментов окружающего мира, синергетика приобретает статус общенаучной методологии. Тем самым обнаруживается и конкретный способ реального сближения социально-гуманитарных и естественных наук – посредством развития общенаучных методологических подходов.

Тем не менее, безоговорочно принимать идею, что обнаружение историчности природных явлений и процессов является свидетельством превращения социально-гуманитарных и естественных наук в «одну единственную науку», было бы, на наш взгляд, не правильно. Этот знаменитый тезис, в той его категоричной форме, в которой он высказан, следует расценивать больше как метафору, чем как точную констатацию истинного положения дел. (Недаром и сами Маркс и Энгельс при редактировании рукописи «Немецкой идеологии» исключили из её текста данный тезис). Бесспорно, что обнаружение историчности природных процессов свидетельствует о реальном сближении наук. Но это сближение, как выясняется в ходе прошедшего после жизни Маркса и Энгельса времени, не даёт оснований для того, чтобы приравнивать его к возникновению (а, тем более, к наличному существованию) социально-гуманитарных и естественных наук в виде «одной единственной науки». Та же синергетика, показывая наличие в природных процессах плана их необратимости, одновременно показывает и то, что эти процессы обратимы. Притом обратимы как раз в наиболее глубинном плане – в плане обратимости их энтропийного характера в негэнтропийный (отрицательная энтропия, англ.

negentropy). Собственно, изучение этого рода обратимости, обратимости хаоса в порядок в тепловых, химических, биологических и других процессах – это и есть то, с чего начиналась синергетика, это её «заветное слово» в научном познании. В социокультурной реальности в этом отношении дело обстоит, пожалуй, с точностью до наоборот: здесь глубинный план течения событий – это план необратимости, план обратимости – вторичен. То есть, история, по преимуществу, присуща именно социокультурной, а не природной, реальности. Следовательно, Энгельс был бы прав, что в современных условиях наука включает философию в свой внутренний состав, если бы распространял это положение именно на социально-гуманитарные науки, исторические по своей сути и по преимуществу, а не на науку вообще. Естественные науки и в современной ситуации, также как это было со времени их возникновения и, очевидно, будет впредь, находятся с философией совсем в иных отношениях, нежели социально-гуманитарные науки. Естественные науки не включают непосредственно в свой состав философию и, соответственно, не стремятся подчинить себе философию, а находятся с ней в отношениях свободного сотрудничества. И, конечно, философия теперь, как это, надо думать, будет и впредь, существует не только в «связанном», «снятом» состоянии, но и, прежде всего, в качестве самостоятельного вида познания. Надо, наконец, уточнить, и то, что термин «снятие», поставленный Энгельсом в цитированном тексте в кавычки, надо ставить в кавычки не просто потому, что они указывают на его заимствованный у Гегеля характер, но и по существу. Ведь гегелевская категория *снятие* подразумевает, что результатом снятия является образование органически целостного феномена. В то время как «снятие» философии путём включения её в состав науки, то есть, говоря точнее и конкретнее, – в состав той или иной социально-гуманитарной науки, не может быть органическим. В данном случае образуемая целостность не может быть чем-то бóльшим, чем синкретическим целым, т.е. собственно научный план социально-гуманитарного познания – как говорится, «по определению», по определению существа философии и науки как таковых, не может полностью «растворить» в себе или полностью подчинить себе философскую составляющую. Это и является причиной неизбывной проблематичности результатов и выводов социально-гуманитарных научных исследований. Они таковы в силу принципиально проблематичной природы философской составляющей этих исследований.

Научно-философский тип теории в социально-гуманитарных науках требует соответствующей этому методологии. К. Маркс и Ф. Энгельс считают, что основным методом познания должен выступать материалистически переосмысленный диалектический метод, разработанный в рамках идеализма Г.В.Ф. Гегелем. Причём их можно понять так, что диалектический метод является не только собственно философским методом, но должен играть центральную роль также в научном познании.

Отметим в этой связи, что попытка Энгельса, исправляя применение

Гегелем в «Философии природы» диалектического метода как метода естественных наук, показать адекватность этого метода решению задач естественнонаучного познания (в первую очередь, в труде «Диалектика природы»), не может быть признана состоятельной. На самом деле, Энгельс показал лишь, что диалектика в научном естествознании может играть роль не более, чем познавательного-эвристического принципа, ориентирующего на раскрытие только отдельных моментов диалектики природных феноменов и процессов. Диалектический же метод как таковой – это метод, размерный задачам исследования не окружающего мира, а мира в целом, т.е. это собственно философский метод.

В отличие от Энгельса Маркс по умолчанию имеет в виду значение диалектического метода главным образом не для естественных наук, а для наук социальных (социально-гуманитарных). К тому же термин «диалектический метод» у Маркса в применении к задачам научного социального познания не более, чем невольная неточность. Ведь Маркс, стремясь к точности в определении используемого в социальных науках метода, ведущего своё происхождение от метода диалектики, предпочитает назвать его *методом восхождения от абстрактного к конкретному*.

Идею о движении или переходе от абстрактного к конкретному как способе применения диалектического метода в научном познании высказал Гегель (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М. 1998. С. 905 – 907). Но Маркс не только материалистически переосмысливает эту гегелевскую идею, но, во-первых, вместо того, чтобы, как Гегель, предполагать её применимость в науке вообще ограничивает, повторим, область её применимости именно социальными (социально-гуманитарными) науками. Специально Маркс осмысливает применение метода восхождения от абстрактного к конкретному в политической экономии, но, в принципе, он, по Марксу, представляет собой исследовательскую стратегию, действующую «вообще во всякой исторической, социальной науке» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 43).

Во-вторых, Маркс противопоставляет гегелевскому пониманию способа применения идеи перехода от абстрактного к конкретному в научном познании своё понимание того, как этот метод должен применяться в социально-научном исследовании.

Гегель настаивает, что в научном познании движение к конкретному воспроизведению предмета требует, «чтобы вначале предмет рассматривался в форме чего-то *всеобщего*»; настаивает, что «первым должно быть *простое*, выделенное из *конкретного*». Имеется в виду, что научное постижение предмета требует, чтобы его воспроизведение совершалось в движении от абстрактно-понятийного, т.е. от бедного содержанием, одностороннего понятия к конкретно-понятийному, т.е. к богатому содержанием, всестороннему отражению предмета. Гегель предвидит, что с ним могут не согласиться. «Против такого движения науки, – замечает Гегель, – можно, пожалуй, возразить, что так как созерцать легче, чем познавать, то и началом

науки следует сделать созерцаемое, т.е. конкретную действительность и что это движение более *сообразно с природой*, чем то, когда начинают с предмета в его абстрактности и отсюда, наоборот, идут к его обособлению и порознению. – Но так как задача состоит в том, чтобы *познавать*, то вопрос о сравнении с *созерцанием* уже решён в смысле отказа от него; – теперь вопрос может быть лишь о том, что должно быть первым *в пределах познания* и каково должно быть последующее; уже требуется путь не *сообразный с природой*, а *сообразный с познанием*. – Если ставится вопрос только о *лёгкости*, то и так само собой ясно, что познанию легче постичь абстрактное простое определение мысли, нежели конкретное, которое есть многообразное сочетание таких определений мысли и их отношений; а ведь именно таким образом, а не так, как оно дано в созерцании, должно пониматься конкретное. В себе и для себя *всеобщее* есть первый момент понятия, потому что оно *простое*, а особенное есть только последующее, потому что оно опосредствованное; и наоборот, *простое* есть более общее, а конкретное как в себе различённое и, стало быть, опосредствованное есть то, что уже предполагает переход от чего-то первого. – Это замечание касается не только порядка движения в определённых формах дефиниций, членений и положений, но и порядка познания вообще и лишь принимая во внимание различие абстрактного и конкретного вообще» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М. 1998. С. 905 – 906).

Маркс в противоположность идеализму и антиэмпиризму Гегеля обосновывает мысль, что коль скоро речь идёт о применении метода перехода – по Марксу, восхождения – от абстрактного к конкретному в *научном* познании, то начальным пунктом движения должно быть представление о познаваемом предмете как он дан в реальности и именно чувственному восприятию.

Маркс пишет: «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление подверглось испарению путём превращения его в абстрактные представления, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления.

Гегель поэтому впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 37 – 38).

Маркс полагает, что благодаря проделанной экономистами до него работе по выделению отдельных абстрактных категорий из чувственно

данного образа буржуазного общества и его экономики можно теперь, опираясь на эти абстрактно-эмпирические обобщения начать переход к собственно конкретному теоретическому его исследованию. В соответствии с методом восхождения от абстрактного к конкретному Маркс намечает следующий ход исследования предмета – капиталистического строя. От всеобщих абстрактных определений, которые в силу абстрактности присущи всем формам общества, исследование должно перейти к категориям, которые составляют внутреннюю структуру капиталистического общества и которые определяют существование его основных классов: капитал, наёмный труд, земельная собственность и др. Отсюда переход к концентрированному выражению буржуазного общества в форме государства, затем – к международным отношениям производства, разделения труда, обмена и, наконец, – к мировому рынку и кризисам. (Там же. С. 45).

Как видно, метод восхождения от абстрактного к конкретному, поскольку он предполагает движение от эмпирических данных и обобщений этих данных (очевидно, обобщений по преимуществу – индуктивных) как базиса к собственно теоретическому, т.е. посредством понятийного мышления, уровню воспроизведения предмета, является научным методом. При этом дедуктивное движение исследовательской мысли на собственно теоретическом уровне яснее всего обнаруживает родство метода восхождения с диалектическим методом, так как дедукция осуществляется обязательно – чего нет в естественнонаучной теории – по алгоритмам диалектики. Научная модификация философского диалектического метода при его обращении в метод восхождения от абстрактному к конкретному обнаруживается в том, что диалектическая дедукция совершается так, что всегда остаётся очевидной её опора на эмпирический базис. Очень хорошо эту особенность диалектической дедукции в исследовании К. Марксом капиталистического способа производства передаёт следующее суждение В.И. Ленина (1870 – 1924): «У Маркса в «Капитале» сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой «клеточке «буржуазного общества) *все* противоречия (respective зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (*и* рост *и* движение) этих противоречий и этого общества, в его отдельных частях, от его начала до его конца». (Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 318). (Отметим, что Маркс использовал слово «клеточка» в Предисловии к первому изданию первого тома «Капитала» в формулировке тезиса: «Но товарная форма продукта труда, или форма стоимости товара, есть форма экономической клеточки буржуазного общества»)(Маркс К. *Капитал. Критика политической экономии. Первый том* // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 37 – 38) – В. М.).

Иначе говоря, анализ Маркса вскрывает в феномене товара динамику *всех противоречий* капитализма, «буржуазного (товарного) общества», т.е.

диалектический характер этой динамики, но, вместе с тем, товар – это «самое простое», т.е. *абстрактное*, «самое обыденное» и «встречающееся», т.е. *эмпирически* данное явление.

Итак, из диалектического характера дедуктивного формирования теории посредством метода восхождения от абстрактного к конкретному видно как его происхождение от диалектического метода, так и то, что диалектический метод при этом существенно модифицируется научной задачей исследования. Притом понятно, что метод восхождения действительно является специфически социально-гуманитарным научным методом. Специфика научного социально-гуманитарного познания, проистекающая из трансформации диалектического метода в адекватный задачам такого познания метод восхождения от абстрактного к конкретному, особенно сильно проявляется в фазе обоснования состоятельности теории путём эмпирического подтверждения её выводов. Так, исследование Марксом капиталистического строя предполагает не только выводы об определённых кризисах в развитии и функционировании данного строя, но и – в пределе – выводы о вырастающем из этих кризисов новом – коммунистическом – общественном строе. Но возможность эмпирической проверки такого рода выводов, особенно в их предельном виде, глубоко проблематична, поскольку они имеют статус футурологических, не доступных для эмпирических проверок «здесь и сейчас». Тем самым проявляется некое подобие научной социально-гуманитарной теории философской теории и резкое отличие социально-гуманитарной науки от научного естествознания. В естественных науках теория может быть признана достоверной только при условии, что её выводы – в форме открываемых ею тех или иных законов природы – эмпирически подтверждаемы именно «здесь и сейчас». Иначе естественнонаучная концепция будет иметь в лучшем случае статус гипотезы, но не теории. Возможность подтверждения социально-гуманитарной концепции в качестве теории путём эмпирических проверок её выводов по необходимости лежит в русле обнаруживающейся во времени реальности или, напротив, ирреальности футурологического образа соответствующего предмета.

Примером, относящимся к существу рассматриваемого вопроса, является вывод К. Маркса из исследования капиталистического способа производства в виде открытия «закона тенденции нормы прибыли к понижению» (*Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Третий том // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 231 – 292*).

Тенденция понижения общей (средней) нормы прибыли есть следствие роста *органического строения капитала*, то есть отношения постоянного капитала (c) – стоимости средств производства к переменному капиталу (v) – стоимости рабочей силы, т.е. общей сумме заработной платы.

Кратко поясним смысл этого открытия Маркса. Органическое строение капитала, или отношение c/v , есть, иначе говоря, *стоимостное строение капитала*. Взятый же с точки зрения не стоимости, а материального состава,

функционирующего в процессе производства, капитал делится на средства производства (машины, оборудование, материалы) и живую рабочую силу – это деление представляет собой *техническое строение капитала*. Так вот, стоимостное строение капитала является его органическим строением лишь постольку, поскольку стоимостное строение капитала определяется его техническим строением. Соответственно, *рост* органического строения капитала определяется ростом его технического строения – прогрессом средств производства (техническим прогрессом). Рост технического строения капитала выражается, в частности, в повышении технической вооружённости и капиталовооружённости труда – в росте отношения основного капитала к числу лиц, занятых в производстве (отдельный рабочий приводит в движение всё бóльшую массу средств труда).

Органическим раскрытое строение капитала К. Маркс называет, очевидно (в текстах самого Маркса это специально не разъясняется), потому, что имеется в виду, что речь идёт о капитале как органическом целом, способном к самовоспроизводству и самовозрастанию. Тенденция снижения нормы прибыли и фиксируется Марксом как форма проявления *всеобщего закона капиталистического накопления*. Эта форма проявления состоит в том, что постоянный капитал или стоимость средств производства накапливается в общем и целом быстрее, чем переменный капитал или стоимость рабочей силы. Накопление капитала оказывается ростом производительной силы общества, в нём выражается технический и научно-технический прогресс, оно влечёт концентрацию производства, а значит, приобретение производством общественного характера. Во всём этом обнаруживаются пределы капитализма, частной формы собственности и предпосылки нового, коммунистического строя с его общественной собственностью на средства производства.

Норма прибыли есть отношение прибавочной стоимости – части произведённой рабочими стоимости, отчуждаемой классом капиталистов – к совокупной стоимости капитала, т.е. к сумме постоянного и переменного капитала. Поскольку вместе с ростом объёма постоянного капитала возрастает и величина его стоимости, а, следовательно, и всего капитала, постольку имеет место снижение нормы прибыли. Притом снижение нормы прибыли не равнозначно снижению массы прибыли, ибо капиталистическое накопление есть расширенное воспроизводство и потому оно сопровождается увеличением массы прибыли. Но последнего недостаточно для благополучного функционирования капитала. Хотя целью капиталистического способа производства является возрастание капитала, но вместе с тем стимулом, движущим мотивом капиталистов является погоня за прибылью. Поэтому падение нормы прибыли обесмысливает капиталистическое производство. Маркс объясняет это так: «Норма прибыли, т.е. относительный прирост капитала, имеет важное значение, прежде всего, для всех новых, самостоятельно группирующихся ответвлений капитала (т.е. для расширения капитала – В. М.). И если бы капиталобразование стало

уделом исключительно немногих крупных капиталов, для которых масса прибыли перевешивает её норму, то вообще угас бы огонь, оживляющий производство. Оно погрузилось бы в сон. (Не это ли и характерно для олигархического капитализма, в том числе и в особенности для нынешнего российского? – В. М.). Норма прибыли – это движущая сила капиталистического производства; производится только то и постольку, что и поскольку можно производить с прибылью. Отсюда страх английских экономистов перед понижением нормы прибыли. <...> Рикардо беспокоит то, что норма прибыли, которая является стимулом капиталистического производства, а вместе с тем и условием и двигателем накопления, угрожает опасностью вследствие развития самого производства. А количественное отношение здесь – всё» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 284 – 285).

Класс капиталистов, стремясь противодействовать снижению нормы прибыли, повышает степень эксплуатации трудящихся, увеличивая абсолютную (за счёт увеличения продолжительности рабочего времени) и относительную (за счёт снижения в рабочем дне доли времени, в течение которого он производит стоимость своей рабочей силы) прибавочную стоимость и даже понижая заработную плату ниже стоимости рабочей силы. (Отметим попутно, что повышение степени эксплуатации выражается в абсолютном и относительном обнищании рабочего класса.) Факторами противодействия снижению нормы прибыли являются также следующие. Некоторое, хотя и более низкое, чем общий рост стоимости, удешевление элементов постоянного капитала в результате технического прогресса. Относительное перенаселение, создаваемое техническим прогрессом капиталистического способа производства, следствием которого постоянно становится «излишек» рабочей силы. Относительное перенаселение приводит к снижению среднего уровня заработной платы и, соответственно, к повышению средней доли прибавочного труда и повышению нормы прибыли. Внешняя торговля, поскольку она со стороны развитых стран неэквивалентна по отношению к менее развитым странам в пользу первых, особенно по отношению к колониям (наиболее очевидно – в плане дешевизны сырья, вывозимого из периферийных для капитала стран), ведёт к снижению стоимости постоянного капитала и, соответственно, к повышению нормы прибыли в развитых странах и, тем самым, в мире капитала в целом. Увеличение акционерного капитала на предприятиях с большими издержками, поскольку прибыль здесь распределяется в виде дивидендов среди широкого круга акционеров, оказываясь настолько низкой, что не участвует в выравнивании общей нормы прибыли. Если бы такой акционерный капитал участвовал в выравнивании общей нормы прибыли, то она оказалась бы ещё ниже. То есть косвенно, посредством указанного «неучастия», акционерный капитал на предприятиях с большими издержками, возрастая, способствует противодействию снижению общей (средней) нормы прибыли. (Но вместе с тем надо отметить, что рост акционерного капитала в той мере, в какой он распространяется на всех

работников предприятия в пропорциях, отвечающих реальному вкладу в производство, создаёт брешу в капиталистическом способе производства и является ещё одной предпосылкой перехода к коммунистической формации.)

Необходимый характер как процесса понижения нормы прибыли, так и существования факторов, противодействующих данному процессу, означает, что капиталистический способ производства содержит в себе глубокое, имманентно присущее ему противоречие. «Противоречие, выраженное в самой общей форме, – констатирует К. Маркс, – состоит в том, что капиталистическому способу производства присуща тенденция к абсолютному развитию производительных сил независимо от стоимости и заключающейся в последней прибавочной стоимости, а также независимо от общественных отношений, при которых происходит капиталистическое производство; тогда как, с другой стороны, его целью является сохранение существующей капитальной стоимости и её увеличение в возможно большей степени (т. е. постоянно ускоряющееся возрастание этой стоимости). Специфическая особенность капиталистического способа производства состоит в использовании наличной капитальной стоимости как средства для возможно большего увеличения этой стоимости. Методы, которыми он этого достигает, сопряжены с уменьшением нормы прибыли, обесценением наличного капитала и развитием производительных сил труда за счёт уже произведённых производительных сил». (Там же. С. 273). В результате понижение нормы прибыли, осуществляющееся в противоречивой форме, «способствует перепроизводству, спекуляции, кризисам». (Там же. С. 265).

Однажды, когда капитал подойдёт к пределу исчерпания своих возможностей возрастания – и с точки зрения степени эксплуатации трудящихся, и с точки зрения предельного расширения в пространстве, т.е. до уровня мировой системы производства – противоречие, связанное с тенденцией к падению нормы прибыли, должно будет получить революционное разрешение, в котором будут реализованы предпосылки нового строя, в том числе упомянутые выше. Маркс в контексте анализа тенденции снижения нормы прибыли формулирует это предвидение в следующем тезисе: «Противоречие между всеобщей общественной силой, в которую превращается капитал, и частной властью отдельных капиталистов над этими общественными условиями производства становится всё более вопиющим и предполагает уничтожение этого отношения, так как оно вместе с тем предполагает преобразование условий производства во всеобщие, коллективные, общественные условия производства». (Там же. С. 290).

Итак, из рассмотренного содержания закона тенденции нормы прибыли к понижению видно, что открытие и исследование К. Марксом этого закона действительно является примером применения научного метода восхождения от абстрактного к конкретному, т.е. метода соответствующим образом модифицирующего философский диалектический метод: выделяются противоборствующие факторы процесса образования нормы прибыли и из противоречивого характера протекания этого процесса дедуцируются

выводы о кризисных формах и ритмах воспроизводства капитала, предполагающих необходимость будущего перехода к коммунистической формации. Но необходимость этого перехода, как показывает исследование Маркса, реализуется «только как тенденция, влияние которой явственно выступает только при определенных обстоятельствах и в течение продолжительных периодов времени» (Там же. С. 262).

Верификация этих выводов в соответствии со стандартами научности, как уже было сказано, сравнительно с положением дел в естественнонаучном познании весьма специфична. Случай исследования процесса образования нормы прибыли подтверждает, что в социальном познании (и вообще в социально-гуманитарном познании – о чём ещё скажем отдельно) верификация невозможна «здесь и сейчас». Потому что процесс снижения нормы прибыли есть «только тенденция» (Маркс бы согласился, что не только этот процесс реализуется как тенденция, ибо его собственные исследования, в особенности исследования капитала, выявляют, что все социально значимые процессы реализуются «только как тенденции», что законы их протекания – «только законы-тенденции»), которая как таковая «выступает только при определенных обстоятельствах». В первую очередь, очевидно, в обстоятельствах экономических кризисов. И потому, что влияние данной тенденции сказывается только «в течение продолжительных периодов». И однако же верификация выводов по поводу характера протекания процесса, в данном случае – кризисного характера, и по поводу его отдалённых перспектив, в данном случае – перспектив возникновения коммунистической формации, при всей затруднённости и сохраняющейся длительное время проблематичности этой верификации является всё-таки реальной возможностью. Но в отличие от верификации в естествознании, где собственно внутринаучные критерии истинности (особенно интересубъективная воспроизводимость «здесь и сейчас» результатов эмпирических проверок выводов посредством наблюдений, экспериментов, измерений) играют первичную и решающую роль, а практика в смысле эмпирически обнаруживающихся результатов общественно значимой деятельности за пределами науки только в исключительных случаях необходима в качестве критерия истинности, в социальных теориях именно и исключительно *практика* в указанном её смысле играет роль критерия истинности (и, вместе с тем, роль критерия научного статуса гипотезы, становящейся теорией). Притом в случае фундаментальных социальных теорий, образцовым примером которых, безусловно, являются теория капитала К. Маркса в целом и теории, относящиеся к отдельным аспектам функционирования капитала, т.е. в частности теория тенденции снижения нормы прибыли, общественно значимая деятельность, чтобы стать критерием истины, должна браться в широких исторических масштабах («в течение продолжительных периодов времени»).

Концепция капитала К. Маркса, а вместе с ней и концепция падения нормы прибыли, бывшие вначале гипотезами, всё основательней

утверждаются в качестве научных теорий, ибо истинность их выводов эмпирически подтверждается ходом мировых событий в большом историческом времени. Что касается экономических кризисов капитализма, то с момента публикации исследований Маркса достоверность их результатов неоднократно подтверждалась и исторической реальностью, и многочисленными исследованиями других авторов. Теперь вывод Маркса о кризисном характере функционирования капитала является общепризнанным. Другое дело, что теоретики, являющиеся идеологами буржуазии, надеются на способность капитала вновь и вновь преодолевать кризисы, обеспечивая его существование в необозримой перспективе. Но в действительности практика Октябрьской революции 1917 года в России и открытой ею эпохи социалистических революций во многих других странах хуже подтверждают, что кризисы капитализма преодолеваются не только в пределах капиталистического строя, но и выводят за его пределы, перерастая в генезис коммунистической формации. С 1917 года коммунизм в форме социализма это не только предмет футурологической теории, но и реально существующая на международном уровне социальная система. После поражения СССР в «холодной войне» с капиталистическим Западом, демонтажа социализма в бывших республиках СССР и в странах Восточной Европы буржуазные политики и идеологи полагали, что вскоре весь мир будет полностью и окончательно реставрирован в качестве капиталистического. Однако вскоре выяснилось, что «конец истории» не состоялся. Во многих неевропейских странах социалистическая ориентация не просто выдержала испытания натиском западного капитализма, но и обеспечила успешный – а в Китае беспрецедентно высокий – рост их экономик. Ряды стран социалистической ориентации быстро пополняются. Сейчас уже вполне правомерно говорить о формировании новой мировой системы обновлённого социализма. В общем, социальная практика большого исторического масштаба подтверждает, что, несмотря на временные отступления и поражения, новая экономическая общественная формация всё шире и прочнее утверждается на нашей планете. Поэтому совершенно прав один из наиболее глубоких современных социальных мыслителей И. Валлерстайн, когда утверждает: «Маркс и его идеи процветают, они стоят крепче, чем идеи любого аналитика XIX в., и обещают оставаться в центре социальной жизни в миросистеме XXI в.» (Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. С-Пб. 2001. С. 250).

Таким образом, есть все основания для признания вслед за Марксом философского диалектического метода, модифицированного в виде метода восхождения от абстрактного к конкретному, всеобщим и основным методом социально-гуманитарных наук.

12.3. Специфика «наук о духе» в философии жизни В. Дильтея

В конце XIX – начале XX века своё решение вопроса о специфике наук, которые он, в отличие от естественных наук, назвал *науками о духе*

(Geisteswissenschaften), выдвинул В. Дильтей (1833 – 1911). Понятно, что у него речь идёт о науках, которые сейчас принято называть социально-гуманитарными.

В трудах «Введение в науки о духе» (1880 г.), «Построение исторического метода в науках о духе» (1910 г.) В. Дильтей с позиции философского течения, названного *философией жизни* (А. Бергсон, О. Шпенглер, Ф. Ницше и др.) настолько резко обозначает отличие наук о духе от естественных наук, что фактически противопоставляет первые вторым. Это проистекает из того, что в основание различия двух групп наук Дильтей полагает понятие жизни, трактуемое им весьма своеобразно. Жизнь, согласно Дильтею, выступает в двух планах: в природе – как взаимодействие живых существ, в человеческом мире – как взаимодействие личностей, в любых внешних условиях постигаемое независимо от изменений места и времени. Познание жизни в первом плане лежит в основе естественных наук, её познание во втором плане – в основе наук о духе. Хотя Дильтей, как и все «философы жизни», считает вообще жизнь иррациональной, «неограниченной и неопределимой», «текущей из тайных источников», тем не менее, каким-то, не вполне прояснённым самим Дильтеем образом, природная жизнь проявляется в объективной необходимости и «механическом ходе природных изменений» в то время как жизнь в человеческом мире обнаруживает себя «проблесками свободы» и волей, «создающей развитие как в индивиде, так и в обществе». В человеческом мире иррациональность жизни ограничивается целесообразностью действий людей, поскольку эта целесообразность основывается на человеческих *ценностях*: идеалах добра, красоты, истины и соответствующих им нормах индивидуальной и коллективной жизни. Введя категорию ценностей в основания научного познания человеческого мира, Дильтей предвосхищает ключевую мысль неокантианского решения проблемы специфики социально-гуманитарных наук.

Противоположность двух планов жизни толкуется Дильтеем в смысле самостоятельности предмета «наук о духе» по отношению к предмету естественных наук.

На этом предметно-онтологическом противопоставлении и полном разведении двух групп наук Дильтей основывает также утверждение о противоположности и полной самостоятельности их методологий. Естественные науки познают свой предмет посредством *эмпирического анализа*, позволяющего опираться теорию на факты, даваемые чувственным восприятием внешнего мира. Их основополагающий метод – *метод объяснения*. Науки о духе при построении своих теорий, как выходит у Дильтея, опираются на опыт внутреннего психического *переживания* (Erlebnis) фактов человеческого мира. Основополагающий метод наук о духе, противопоставляемый Дильтеем методу объяснения, это *метод понимания*. Понимание, по Дильтею, достигается, как следует из того, что оно должно опираться на опыт внутреннего *переживания*, путём *сопереживания*,

вживания, вчувствования. Однако достичь понимания современного человеческого мира, современной культуры, не то же самое, что достичь понимания прошлого, древних культур, изучением которых занимается история. В случае исторической науки метод понимания должен выступать в форме *метода интерпретации*, который он называет также *герменевтикой* (от др.-греч. *hermeneutikos*, разъясняющий, толкующий – искусство толкования; в культурной традиции – искусство толкования текстов), поскольку речь должна идти об интерпретации текстов – источников исторического знания. В этом плане В. Дильтей выступает как один из предшественников учения и течения философской герменевтики, о котором в контексте задач нашего очерка речь пойдёт далее. Дильтей имеет в виду, что понимание как герменевтика есть методология в первую очередь такой науки как история.

История занимает центральное место среди наук о духе. Дильтей аргументирует это тем, что история с начала Нового времени лидировала среди наук о духе и от неё «поток новых идей по бесчисленным каналам устремился <...> к другим частным наукам» (Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. М. 2000. Т. 1. С. 272). А в содержательном плане центральное положение истории среди наук о духе он обосновывает тем, что историческая наука культивирует дух историзма, без которого не могут обходиться никакие другие из наук о духе. Всё это, более или менее, сходно с той трактовкой образа и роли истории в комплексе социально-гуманитарных наук, которая даётся классическим марксизмом и развивается в других философских учениях. Подтверждается дильтеевским видением образа исторической науки и высказанное нами в связи с анализом марксистской концепции исторической науки представление о цели исторических исследований, состоящей в служении познанию современности. Правда, Дильтей оставляет в тени такой важный элемент этой цели как участие истории в создании футурологической картины человеческого мира.

Важно для нас отметить также то, что дильтеевское видение своеобразия наук о духе включает в себя представления о их единстве с философией и искусством. Подчеркнём, однако, и то, что эти представления весьма аморфны. Из работ Дильтея можно усмотреть, что предпосылкой некоего единства наук о духе, философии и искусства является то, что все они имеют предназначением постижение жизни, как она себя обнаруживает в человеческом мире. При этом жизнь в её самом глубоком, сокровенном иррациональном смысле постигается только искусством с его внерациональными познавательными возможностями. Можно догадываться, что по предположению Дильтея наука и философия связаны с искусством в том отношении, что они рационализируют внерационально постигнутую искусством реальность жизни.

В свою очередь, предпосылкой некоего единства науки и философии выступает, согласно Дильтею, то, что и та, и другая... науки. Дильтей

исходит из определения науки как совокупности понятий, имеющих точно определённые и всеобщие признаваемые значения и приведённых в связь с понятийным целым, отражающим тот или иной фрагмент действительности (Дильтей В. Указ. соч. С. 280). Очевидно, что это определение фиксирует лишь собственно теоретический уровень познавательной деятельности, упуская решающий для науки признак – опору теории на эмпирический базис. Именно за счёт этого «упущения» дильтеевское определение науки, неправомерно выдаваемое им за общепринятое, может быть отнесено и к философии. В общем, предпосылкой единства науки, в данном случае – социально-гуманитарной науки, и философии оказывается их общность, из которой абстрагирована существенная специфика науки. Естественно, что такая «истощённая» общность не позволяет раскрыть действительный характер и структуру единства науки и философии в социально-гуманитарном познании.

Причиной устранения Дильтеем из определения науки решающего для этого вида познания признака – признака обоснованности теории эмпирией явилось то, что попытка решения проблемы специфики социально-гуманитарных наук обернулась вместо сопоставления их с естественными науками противопоставлением им. В то время как естественные науки основывают свои теории на эмпирическом базисе – что признаёт Дильтей (что невозможно не признать в свете очевидных успехов практического применения научного естествознания!), науки о духе должны впредь, дескать, не следовать за естественными науками, а основывать свои теории на радикально ином базисе: не на «внешних» фактах, а на фактах «внутреннего опыта», не на индуктивных обобщениях, а на «сопереживаниях» и т.п. Но ведь это на деле является признанием того, что реальная, а не конструируемая Дильтеем социально-гуманитарная наука, как и научное естествознание, также строит свои теории на основании «внешних», т.е. объективно существующих и объективно фиксируемых фактов. Тот же образ социально-гуманитарных наук, который предъявляет Дильтей, – это не отражение существенных черт реально существующей науки, а, главным образом, изобретаемый им идеал, призванный, как выходит, одарить учёных «правильной» наукой. Почему же нужно игнорировать реальную науку, предлагая взамен неё надуманный образ? Образ, отмеченный чертами субъективизма в двух отношениях: и в смысле надуманности, и в смысле предлагаемого субъективистского основания социально-гуманитарных теорий – психологического содержания «вчувствований», «переживаний», «сопереживаний».

Дильтей признаёт, что теоретическим результатом социально-гуманитарных наук является открытие закономерностей (но не законов) или «линий развития», т.е., очевидно, тенденций (Там же. С. 303). Но противопоставление наук о духе естественным наукам приводит его к тому, что само понятие закономерностей или тенденций он наполняет не тем определённым содержанием, которое оно имеет, будучи градацией понятия

законов, открываемых научным естествознанием, а содержанием субъективным и эфемерным. Эти «закономерности» оказываются коллективно-психологическими образованиями «вчувствований», «переживаний», «сопереживаний», организованными теми или иными почему-либо доминирующими ценностями. В итоге содержание таких «закономерностей» оказывается чем-то неуловимым и расплывчатым, чем-то вроде, например, «духовно-психологического климата эпохи». И мы не находим у Дильтея примера хотя бы одной предполагаемой им «закономерности», что, естественно, тоже свидетельствует об эфемерности этих «закономерностей». Потому объяснимо, что справедливо усматривая предназначение истории в том, чтобы служить познанию современности, Дильтей обходит проблему её футурологии. Вторя мысли, что всякое явление исторично, а, значит, изменчиво и преходяще, он произносит лишь ни к чему не обязывающую декларацию, ибо не готов распространить эту мысль на современные ему общество и эпоху. Ведь если бы он применил принцип историзма к современности, то едва ли ему удалось бы без урона авторитету исследователя отделаться при раскрытии футурологической перспективы ссылкой на такие расплывчатые «закономерности», которые он предлагает отыскивать в истории. Слишком актуально для общества исследование футурологической перспективы. И общество требует от таких исследований концептуальной определённости.

Впрочем, в том, что В. Дильтей не покушается на то, чтобы раскрывать преходящий характер современного ему общества, сказывается, по всей вероятности, и его буржуазно-идеологическая ангажированность. То, что его исследовательская позиция имеет буржуазно-идеологический характер, пусть и мягкий, и не откровенно выраженный, видно и из его «никакого» отношения к исследовательскому творчеству К. Маркса. В своих работах он просто обходит молчанием своё отношение к учению Маркса, что было бы противоестественно как для откровенного идеолога-антимарксиста, так и для по-настоящему свободного, идеологически не ангажированного мыслителя, поскольку ко времени Дильтея марксизм во многом определял состояние научного социально-гуманитарного знания.

12.4. Специфика «наук о духе» или «наук о культуре» в неокантианстве В. Виндельбанда и Г. Риккерта

Вильгельм Виндельбанд (1848 – 1915) и Генрих Риккерт (1863 – 1936), представители неокантианской Баденской школы, выступившие со своими концепциями специфики социально-гуманитарных наук после В. Дильтея, уже не могли вовсе замолчать своё отношение к К. Марксу и марксизму. Очевидно, что их концепции имеют пробуржуазный идеологический характер и предназначены противодействовать научному исследованию общества и культуры с марксистской позиции. Но оба эти философа, чтобы не промолчать совсем, хоть и решились заявить о своём антимарксизме, но

всё-таки не больше, чем в форме непризнания материалистического понимания истории, и то – вскользь. Но чтобы по-настоящему побороться с марксизмом, надо было бы опровергнуть результаты марксистских исследований закономерностей и тенденций функционирования капиталистического общества. Больше того, поскольку суть неокантианской точки зрения состоит в том, что науки об обществе и человеке изучают, будто бы, исключительно ценностную, а не законосообразную определённую событий и явлений, прежде надо было бы показать, что будто бы не адекватна сути этих наук сама марксистская ориентация на открытие каких-либо закономерностей в их предметной области. Но этого показать невозможно, поскольку не только Маркс и марксисты, но и подавляющая часть учёных других философских ориентаций видят предназначение исследований человеческого мира именно в открытии и изучении действующих в нём закономерностей и тенденций. Выдавая за соответствующую реальной ситуации в области социально-гуманитарного познания свою концепцию специфики социально-гуманитарных наук, смысл которой состоит в утверждении об исключительно ценностной, но не причинной детерминированности соответствующих явлений и процессов, Виндельбанд и Риккерт ещё больше усугубляют сравнительно с Дильтеем идеологический и ретроградный характер своей позиции. Ведь Дильтей, хотя и выхолащивает объективное содержание социальных закономерностей, но всё-таки не перечёркивает, как это делают Виндельбанд и Риккерт, закономерный характер процессов социокультурной реальности. Конечно, если бы в обществе на самом деле не действовали бы никакие закономерности, то и целесообразная деятельность по революционному преобразованию буржуазного общества не имела бы смысла. Эту «истину» и внушают публике неокантианские концепции. Но отрицать действие закономерностей в социокультурной реальности и, соответственно, отрицать совершенно оправданную ориентацию социально-гуманитарного познания на открытие закономерностей – это и значит занимать явно ретроградную позицию в решении вопроса о специфике социально-гуманитарных наук.

В. Виндельбанд свою концепцию специфики социально-гуманитарных наук особенно отчётливо изложил в речи «История и естествознание», произнесённой в 1894 году при вступлении в должность профессора Страсбургского университета. Он называл эти науки или науками о духе вслед за Дильтеем, или науками о культуре (нем. Kulturwissenschaft, наука о культуре). Вместе с тем, как это имело место в речи «История и естествознание», он выделяет историю в качестве науки, представляющей все науки, противоположные естествознанию по своему методу.

Виндельбанд, а затем и Риккерт отправляются в своих взглядах на специфику наук о культуре от по-своему интерпретируемого ими философского учения И. Канта. Зависимость неокантианства этих авторов от учения Канта сводится в основном к идее трансцендентальности ценностей (прежде всего, истины, добра, красоты). То есть, так сказать,

«расположенности» ценностей за пределами возможностей постижения их природы. И, вместе с тем, априорной их данности человеку.

Поскольку природа ценностей, лежащих в основании наук о культуре предполагается непостижимой и, соответственно, ценностно нагруженные предметы наук о культуре, с одной стороны, и безотносительные к ценностям предметы естественных наук, с другой стороны, с этой точки зрения оказываются содержательно несопоставимыми, постольку Виндельбанд и считает, что основополагающим для классификации наук является не их различие по предмету, а их различие по методу. Метод наук о природе состоит в отыскании общего в форме закона. Виндельбанд именуется этот метод и соответствующие ему направленность исследования и стиль мышления изобретённым им словом – *номотетический* (от греч. *nomos* – закон), т.е. законополагающий. Метод наук о культуре заключается в фиксации и описании отдельного, неповторимого, своеобразного. Для его обозначения Виндельбанд изобрёл термин *идиографический* (от греч. *idios* – своеобразный + *grapho* – пишу), описывающий своеобразное, отдельное. То, что не предмет, а метод играет решающую роль в различиях наук, он обосновывает, в частности, указанием на то, что один и тот же предмет может выступать как предмет двух противоположных методов исследования. Пример: наука об органической природе в качестве систематики форм жизни – это наука номотетическая, а в качестве истории развития этих форм – наука идиографическая.

Но утверждение Виндельбанда, что именно метод, а не предмет имеет основополагающее значение для различения наук, не убедительно. Ведь сам же он говорит о номотетическом методе как присущем естествознанию, а об идиографическом – как методе истории, которая представляет, согласно тому же автору, все науки о культуре. Между тем, принимаемое им как само собой разумеющееся и предшествующее предлагаемому им различению наук по методу их разделение на естественные науки и на науки о культуре это и есть их разделение по предмету: одни изучают мир природы, другие – мир человека. То есть, это и значит, что неявно Виндельбанд признаёт в качестве основополагающего принципа различения наук их различие как раз по предмету, а не по методу. Приходится сделать вывод: то обстоятельство, что при этом предполагаемые Виндельбандом номотетический и идиографический методы оказываются равно пригодными для одного и того же предмета, говорит не в пользу их будто бы фундаментальности для науки, а является свидетельством того, что их противопоставление не адекватно решению задачи определения специфики социально-гуманитарных наук.

Конечно, научное естествознание имеет, говоря по-виндельбандовски, номотетический характер, т.е. нацелено на изучение законов природы. Но в реальном естествознании закон – это именно цель, а не метод познания. И та же цель ставится в реальном социально-гуманитарном познании; другое дело, что здесь она достижима лишь в нестрогой форме закономерности или тенденции. Виндельбанд смешивает метод с целью познания. Если история,

как и другие социально-гуманитарные науки, имеет дело с фактами, отражающими отдельные исторические события, в буквальном смысле неповторимые, то это не значит, что эти факты не складываются в совокупности закономерных процессов. Ведь если бы это было не так, то история была бы совершенно иррациональна и непостижима. Виндельбанд отчасти это признаёт, поскольку завершает свою речь об истории и естествознании рассуждением о том, что всё историческое и индивидуальное содержит в себе долю невыразимого и неопределимого. Но почему же – только «долю»? Ему надо было бы говорить не о частичной, а о тотальной иррациональности исторического познания. Но тогда нельзя было бы квалифицировать это познание как научное, ведь наука это именно рациональное познание.

Видимо, Виндельбанд пытается спасти рациональное начало наук о культуре путём увязывания отдельного и неповторимого с ценностями. В основе единичных исторических событий лежат общезначимые ценности – религиозные, этические, эстетические. Ценности придают смысл единичным историческим событиям, благодаря чему их оказывается возможным выделить из иррационального потока истории и постичь в их значении. Собственно ценности являются предметом философского познания, вследствие чего философия входит в научное социально-гуманитарное познание. С тем, что ценности – хотя и не только они – являются предметом философского познания и что вследствие этого – хотя и не только вследствие этого, философия является составляющей социально-гуманитарного познания нельзя не согласиться. Но нельзя признать, что ценности присущи социокультурной реальности как реальности иррациональной по своей природе. Важная мысль о философии как необходимой составляющей социально-гуманитарного познания не столько логически обоснована Виндельбандом, сколько интуитивно им угадана.

Виндельбанд разделяет зачастую высказывавшуюся мысль об особой близости исторической науки к искусству, поскольку история, занимаясь индивидуальным, не может, как он считает, не стремиться к его наглядному изображению, каковое носит, как и предмет искусства, эстетический характер. Вопрос, однако, в том, сохраняет ли силу мнение Виндельбанда об особой близости социально-гуманитарной науки к искусству, если с Виндельбандом нельзя согласиться в том, что индивидуальное выступает, поскольку оно входит в предмет научного исследования, как замкнутое в себе отдельное и самоценное событие?

Г. Риккерт в книге «Науки о природе и науки о культуре» (1910 г.) принимает введённое Виндельбандом разделение наук на номотетические и идиографические, предпочитая, правда, естественные науки называть *генерализующими*, а науки о культуре *индивидуализирующими*. Как и Виндельбанд, Риккерт исходит из того, что в основании предмета наук о культуре лежат ценности. Но, в отличие от Виндельбанда, он усматривает в этом проблему – проблему объективности познания, возникающую из-за

ценностной нагруженности их предмета. Пытаясь решить эту проблему, Риккерт предлагает различать две мыслительные процедуры: *оценивание* и *отнесение к ценностям*. Оценивания следует избегать, поскольку оно субъективизирует познание; но отнесение к ценностям, поскольку они с необходимостью присущи самому предмету наук о культуре, должно служить объективности познания. Риккерт более обстоятельно, чем Виндельбанд, разрабатывает классификацию ценностей и вопрос о характере их субординации. Между прочим, стремление ранжировать ценности в их значении для исторического процесса есть признание явочным порядком того, что исторические события связаны законосообразной связью, т.е. что науки о культуре вовсе не абсолютно противоположны естественным наукам с их нацеленностью на открытие законов природы.

По всей видимости, Риккерт действительно хотел бы несколько сгладить ту абсолютность противопоставления наук о культуре естественным наукам, которая была задана Виндельбандом. Разделяя позицию, согласно которой науки о культуре, в первую очередь – история, занимаются изучением индивидуальных явлений, Риккерт, как видно, в частности, из рассмотрения им проблемы соотношения исторической науки и искусства, предполагает, что в истории как науке явления отображаются посредством, прежде всего, понятий. Если бы при этом индивидуальные явления предполагались Риккертом вслед за Виндельбандом абсолютно замкнутыми, то, конечно, их нельзя было бы отображать с помощью понятий, они были бы полностью непостижимы в рациональном ключе. Риккерт говорит о причине сближения истории и искусства следующее: «То обстоятельство, что при помощи наглядного образа фантазии можно изобразить индивидуальность действительности, сразу объясняет нам, почему историю так часто ставят в особенно близкое отношение к искусству или даже прямо отождествляют с ним. Ибо эта сторона истории действительно родственна художественной деятельности постольку, поскольку и история и искусство стараются возбудить наше воображение с целью воспроизведения наглядного представления». (Г.Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. М.1998. С. 85).

Но дальше Риккерт аргументирует мысль, что сказанным исчерпывается близость истории и искусства: «Но этим, однако, и исчерпывается все родство между историей и искусством, и можно показать, что значение искусства для сущности исторической науки очень не велико, ибо, во-первых, чисто художественное наглядное представление принципиально отличается от того, которое встречается в истории, а во-вторых, с логической точки зрения наглядные элементы вообще могут иметь в исторической науке только второстепенное значение». (Там же). И затем продолжает, высказывая редкое в его творчестве критическое замечание в адрес Виндельбанда: «<...> наглядное представление об эмпирической действительности во всякой науке вообще, а тем самым и в истории есть нечто второстепенное или только средство к цели. Поэтому взгляд Виндельбанда, что различие между естествознанием и историей состоит в

том, что первое ищет законы, а вторая – образы, вызывает сомнения. Этим самым совсем еще не затрагивается логически существенное различие. Если понимать утверждение Виндельбанда буквально, то мы имели бы по меньшей мере слишком узкое понятие истории, а вместе с тем был бы также перемещен центр тяжести истории как науки. Очень часто история не ищет образов, и если она это и делает в биографиях, то тем самым не даёт еще ключ к уразумению её логической сущности. Нельзя даже вообразить большего непонимания нашего положения, что история – индивидуализирующая наука, чем отождествление его с утверждением, будто она представляет собой сумму биографий и должна давать художественно законченные портреты. Научный характер истории можно определить, лишь исходя из того способа, каким она образует свои подчас совершенно ненаглядные понятия, и логически понять её можно только под углом зрения того, каким образом она превращает наглядное представление в понятие». (Там же. С. 87 – 88).

Таким образом, неокантианство в лице В. Виндельбанда утверждает существенное родство социально-гуманитарных наук с искусством, а в лице Г. Риккерта отвергает существенный характер этого родства. Думается, что Риккерт прав в том, что наука, в том числе – наука социально-гуманитарная, есть, прежде всего, понятийный, а не образный способ познания реальности. Но с позиции неокантианства вообще-то как раз и нельзя последовательно провести мысль, что социально-гуманитарные науки являются понятийным способом познания, ибо индивидуальное как таковое всё-таки понятийно непознаваемо. То есть аргументы за и против родственности социально-гуманитарных наук и искусства на почве неокантианства в любом случае неадекватны. Но, думается, что в иной, соответствующей последовательному проведению позиции рациональной природы социально-гуманитарной науки, перспективе ближе к истине именно мнение Виндельбанда – какими бы ни были истоки этого мнения. Ведь если утверждение Риккерта о понятийном, в первую очередь, а не образном строе наук о культуре, как наук вообще, верно, то из этого ещё не следует, что образность не играет существенной роли в социально-гуманитарном познании. Во-первых, смысловая вторичность образности по сравнению с понятийностью, подчинённость образности понятийно выраженному смыслу не обязательно означает несущественность образности. Если наличие образной составляющей требуется непременно для того, чтобы оказывалось возможным эффективное собственно рациональное познание – а в случае социально-гуманитарных наук, судя по всему, это так и есть, – то, конечно, она играет существенную роль в социально-гуманитарном научном познании.

12.5. Социальные науки и «науки о культуре» в неокантианской «понимающей социологии» М. Вебера

Макс Вебер (1864 – 1920) является создателем так называемой

«понимающей социологии». Он во многом вдохновлялся критикой познавательного творчества К. Маркса, стремясь создать посредством «понимающей социологии» теорию истории и социальной жизни, альтернативную материалистическому пониманию истории К. Маркса и Ф. Энгельса. Главный труд, в котором он решает эту задачу – «Протестантская этика и дух капитализма» (1904 – 1905 гг.). В этом труде сказались также его взгляды по поводу специфики социально-гуманитарных наук. Но более непосредственно трактовка специфики социально-гуманитарных наук, испытавшая сильное влияние В. Виндельбанда и особенно Г. Риккерта, изложена Вебером в таких трудах как «Объективность» социально-научного и социально-политического познания» (1904 г.), «Критические исследования в области логики наук о культуре» (1905 г.), «О некоторых категориях понимающей социологии» (1913 г.), «Наука как призвание и профессия» (1918 г.) и др.

Вслед за Виндельбандом и Риккертом Вебер придаёт основополагающее значение в науках о культуре ценностям. Но собственно кантианский аспект в понимании ценностей, а именно их трансцендентализм, Вебер, в отличие от Виндельбанда и Риккерта, не принимает. Поэтому его неокантианство является сильно вырожденным. А так как после М. Вебера значительных фигур, причастных к неокантианству, не появлялось, то его творчество тем самым можно рассматривать как симптом ограниченности и бесперспективности неокантианства в целом и неокантианской трактовки специфики социально-гуманитарных наук в частности. Вырожденность кантианской позиции у Вебера зачастую не замечают только потому, что он повторяет многое из того, что до него было сказано Виндельбандом и Риккертом.

Не признавая трансцендентальность ценностей, Вебер толкует ценность как «установку той или иной исторической эпохи», как «свойственное эпохе направление интереса». В общем, он исходит из того, что ценности имеют социально-историческую природу, тесно связанную не столько с высшими идеальными ценностями истины, добра и красоты, сколько именно с интересами. Впрочем, остаётся весьма неопределённым, какие же конкретно ценности он имеет в виду; можно догадываться, что они имеют значения, близкие к таким категориям как знание, власть и господство. Он считает важным реально-историческое понимание ценностей для реалистического воспроизведения в научной теории социальных действий людей и мотивов этих действий. В самом деле, благодаря тому, что он лишает ценности абсолютного, надисторического статуса, его социология смыкается с историей и становится «понимающей»: понимающей ситуативно-исторические мотивы социальных действий людей («социальное действие» – это центральная категория веберовской социологии), относимые к определённым ценностям (в отличии операции «отнесения к ценностям» от оценивания Вебер следует Риккерту). Социальные действия образуют по Веберу всегда некие индивидуальные конфигурации, т.е. история, как он

считает в духе Виндельбанда и Риккерта, есть калейдоскоп «исторических индивидов»: уникальных явлений и событий. Собственно, понимание таких «исторических индивидов», является, по Веберу, как до этого и по Дильтею, Виндельбанду и Риккерту, основной познавательной процедурой в противоположность объяснению в естественных науках.

Тем не менее, в отличие от Дильтея и своих неокантианских предшественников Вебер признаёт существование в истории неких *законов* (термин «законы» применительно к социально-исторической реальности употребляет сам Вебер, хотя в данном случае правильнее было бы, конечно, говорить о закономерностях или/и тенденциях). Правда, опять-таки, как и в случае ценностей, Вебер «воздерживается» от рассмотрения и даже упоминания конкретных примеров каких-либо исторических законов. Однако нельзя согласиться с теми авторами, которые утверждают, что будто бы Вебер обосновывает процедуру отнесения мотивов к ценностям, т.е. понимание, посредством законов, т.е. посредством объяснения. Сам Вебер полагает, что знание законов необходимо лишь для установления *причин* «индивидуальной действительности». Притом остаётся неясным как такие «причины» проявляются в ценностях и социальных мотивах действий, вытекающих из отнесения к ценностям. В общем, признание законов истории и социальных структур декларируется, но не раскрывается в их исторической и социальной роли. Фактически цель познания в науках о культуре замыкается всё-таки на понимании «индивидуальностей» в их отнесённости к ценностям. Вебер подчёркивает: «Мы назвали «науками о культуре» такие дисциплины, которые стремятся познать жизненные явления в их культурном значении. Значение же явления культуры и причина этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотношения явлений культуры с идеями ценности. Понятие культуры – ценностное понятие» (Вебер М. Избранные произведения. М. 1990. С. 373 – 374).

Лишение ценностей трансцендентального статуса при одновременном лишении реальной значимости социально-исторических законов ведёт к субъективизму и релятивизму веберовской гносеологии. Например, он заявляет: «В науках о культуре познание общего никогда не бывает ценным как таковое. Из сказанного следует, что «объективное» исследование явлений культуры, идеальная цель которого состоит в сведении эмпирических связей к «законам», бессмысленно» (там же, с. 378). И далее: «Культура» – есть тот конечный фрагмент лишённой смысла мировой бесконечности, который с точки зрения *человека* обладает смыслом» (с. 379). Субъективистская гносеологическая позиция, естественно, проявляется в субъективизме его социально-исторических концепций.

Так, субъективистский характер имеет главная концепция М. Вебера – концепция решающей роли протестантизма в происхождении капитализма.

Сначала Вебер постулирует соображение о происхождении «западного

капитализма» как «исторического индивидуума». Капитализм вообще, согласно Веберу, есть ориентация предприятий на превышение доходов над расходами в денежной форме. Для подтверждения уникальности «западного капитализма» высказывается мысль о существовании до «западного капитализма» множества других, отличных от него «капитализмов», существовавших «во *всех* культурных странах земного шара»: «в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах древности, средних веков и нового времени» (там же. С. 49). Затем формулируется тезис, что протестантизм в его опять-таки уникальной западноевропейской форме, сформировавшись до возникновения «западного капитализма», сформировал «дух» этого уникального капитализма, а тем самым и весь капиталистический строй Запада. Таким образом, оказывается, что происхождение уникального «западного капитализма», ставшего после возникновения мировым явлением, есть уникальное событие в сфере «духа», а именно в сфере отнесения мотивов людей к протестантским ценностям рациональности, расчёта, бережливости. Эта концепция, как считает её автор, будто бы ниспровергает материалистическое понимание истории (там же, с. 77) и, как, очевидно, должен догадаться читатель, – теорию капиталистической экономической общественной формации К. Маркса.

Думается, однако, что упоминаемая концепция Вебера является добротным и новаторским исследованием влияния протестантизма на процесс формирования капитализма. Но и только. Претензия же Вебера на то, что в его работе раскрывается *решающая* роль протестантизма в происхождении капитализма несостоятельна.

Во-первых, в этом исследовании не раскрываются причины происхождения самого протестантизма. Между тем, из материалистического понимания истории с очевидностью следует, что протестантизм лишь одно из порождённых процессом становления капиталистического способа производства ментальных образований, выполняющих функцию духовного опосредствования данного процесса. Поскольку концепцией Вебера не раскрываются причины происхождения протестантизма, постольку она не в малой мере не опровергает ни указанное следствие из материалистического понимания истории, ни, значит, и сам исторический материализм.

Во-вторых, не просто потому нельзя признать состоятельной претензией Вебера на обоснование решающей роли протестантизма, духовного фактора, в возникновении «западного капитализма», что это является претензией на ниспровержение философской позиции исторического материализма, а потому, в первую очередь, что данную философскую позицию Маркс полагает в основание теории капитализма, перед лицом которой концепция Вебера не выдерживает никакой критики. Маркс показал, что капитализм начинается там, где трудящиеся становятся рабочими, вынужденными продавать свою рабочую силу как товар, а собственники средств производства становятся капиталистами, извлекающими из применения рабочей силы как товара (из эксплуатации

рабочих) прибавочную стоимость. Только прибавочная стоимость, лежащая в основе прибыли, делает прибыль категорией, а погоню за ней целью собственно капитализма. Вебер на словах не раз признаёт фундаментальность теории Маркса. Но говоря о стремлении предпринимателей к получению доходов, превышающих расходы, так сказать, – о стремлении извлекать «прибыль вообще», как о признаке «капитализма» фактически просто обходит рассмотрение именно основополагающих признаков капитализма, раскрытых К. Марксом. Из теории Маркса следует, что капитализм впервые возник именно в Западной Европе, т.е. «западный капитализм» и есть собственно капитализм, ставший затем мировым социальным строем, никаких «до- и внезападных» «капитализмов» не существовало (поскольку не имело места производство прибавочной стоимости), вследствие чего не существовало и «западного капитализма» как уникального «исторического индивида» в смысле Вебера. Капитализм есть категория всеобщности в качестве особенной стадии мирового исторического процесса. После Маркса нельзя построить состоятельную альтернативную теорию капитализма, обходя, как это делает Вебер, рассмотрение основополагающих черт этой формации, раскрытых Марксом. (Впрочем, никому до сих пор вообще не удалось построить состоятельную теорию капитализма, альтернативную теории Маркса).

Двусмысленность веберовской позиции по отношению к теории Маркса, состоящая в декларативном признании её основательности, с одной стороны, и, с другой стороны, – в дезавуировании этого признания явочным порядком в пользу субъективистских концепций, проявилась и в центральном познавательном приёме Вебера – в методологии выделения *идеальных типов*. Вводя концепт «идеальный тип», Вебер не был оригинален, он заимствовал этот концепт у Г. Еллинека (1851 – 1911), выдающегося германского правоведа. Еллинек отождествляет идеальный тип с юридической нормой, не извлекаемой из фактического положения вещей, а служащей средством установления должного порядка. Вебер распространяет данный концепт на все науки о культуре (на все социально-исторические дисциплины), придавая ему значение не только юридической, но вообще логической и ценностной нормы.

Идеальные типы – это основные понятия наук о культуре (примеры таких понятий у самого Вебера: «капитализм», «дух капитализма», «обмен товаров», «церковь», «городское хозяйство», «рационализация», «протестантская этика» и др.), которые выступают в качестве методологических средств исследования социально-исторической реальности. Идеальные типы конструируются посредством выделения значимых для исследования черт эмпирической действительности и совмещения их в едином, логически непротиворечивом идеальном мысленном образе. Методологическая функция идеальных типов состоит в том, что они, сами не являясь гипотезами, задают направления для формирования гипотез. Но особенно важно, как считает Вебер, то, что

благодаря понятийной чистоте (идеальности) идеальные типы при их соотнесении с эмпирической действительностью позволяют выявлять характер и меру своеобразия (отклонения от идеального типа) социально-исторических явлений.

В связи с рассуждениями об идеальном типе Вебер заявляет, в частности, следующее о теории капитализма Маркса. «Мы, – пишет Вебер – сознательно отказались здесь (т.е. в работе «Объективность» социально-научного и социально-политического познания» – В. М.) от того, чтобы привести наиболее важный для нас пример идеально-типической конструкции – мы имеем в виду концепцию Маркса. Это сделано из тех соображений, чтобы не усложнять ещё больше наше исследование интерпретациями Марксова учения, чтобы не опережать события, так как наш журнал (журнал «Архив» – В. М.) ставит перед собой задачу постоянно давать критический анализ всей литературы об этом великом мыслителе и всех работ, продолжающих его учение. Вот почему мы здесь только констатируем то обстоятельство, что все специфические марксистские «законы» и конструкции процессов развития (в той мере, в какой они свободны от теоретических ошибок) идеально-типичны по своему характеру» (Вебер М. Избранные произведения. М. 1990. С. 404). Но этот тезис Вебера вовсе не следует воспринимать как воздание должного теории капитализма Маркса. Верно, видимо, в заявлении Вебера то, что учение Маркса представляется ему «наиболее важным примером идеально-типической конструкции», но не верно, что теория Маркса вообще есть идеально-типическая конструкция в смысле Вебера. В контексте Марксова метода восхождения от абстрактного к конкретному идеальный тип может быть рационально истолкован как отображение объективной сущности того или иного предмета исследования, некая предельная, не фиксируемая непосредственно эмпирически форма существования данного предмета, постижение которой эвристически значимо для понимания закономерностей эмпирического уровня. Такова, например, в теории капитала К. Маркса категория прибавочной стоимости, взятая, в частности, в её отношении к категории прибыли. Но Вебер акцентирует совершенно иные характеристики идеального типа. Сказанное выше об идеальном типе по Веберу нужно дополнить такими его, Вебера, уточнениями как то, что идеальный тип – это «упрощённая схематическая концептуализация»; это «одностороннее усиление одной или нескольких точек зрения и соединения множества диффузно и дискретно существующих единичных явлений», «которые соответствуют <...> односторонне вычлененным точкам зрения»; это концепт, при построении которого можно руководствоваться «самыми различными принципами отбора связей»; это «утопия», т.е. конструкция, не имеющая соответствия в реальности; это понятие, позволяющее «рассматривать явления культуры в качестве значимых для нас». То есть идеальный тип по Веберу – это релятивистская и субъективистская мыслительная конструкция.

С позиции такого именно понимания идеального типа Вебер завершает цитированную выше квалификацию марксистской теории. «Каждый, – утверждает он, – кто когда-либо работал с применением марксистских понятий, хорошо знает, как высоко неповторимое эвристическое значение этих идеальных типов, если пользоваться ими для сравнения с действительностью, но в равной мере знает и то, насколько они могут быть опасны, если рассматривать их как эмпирически значимые или даже реальные (то есть по существу метафизические) «действующие силы», «тенденции» и т. д.» (там же). Как видно, даже и «работать с применением марксистских понятий» рекомендуется как с истолкованными в субъективистском духе веберовских идеальных типов, но ни в коем случае не как с понятиями, отражающими реальность. Но теория Маркса отображает именно реальные тенденции капитализма и пытаться «работать» с её понятиями в субъективистском духе – это значит извращать их смысл.

Очевидно, Вебер хотел бы Маркса «удушить в объятиях», предлагая воспринимать его теорию капитализма «правильно»: так, как будто она не имеет объективного содержания, а является не больше, чем всего лишь одним из возможных «идеальных типов», т.е. лишь одной из возможных субъективных «точек зрения». Из отношения Вебера, конечно же, не к Марксу как личности, а к марксистской теории капитализма просматривается, что веберовский субъективизм является способом проведения идеологической установки по защите устоев капитализма и, тем самым, – по противодействию социалистическому / коммунистическому движению.

Что касается непосредственно отношения к данному движению, то и здесь у Вебера двусмысленность служит ширмой буржуазно-идеологической позиции. Один из отечественных авторов, подтягивая позицию Вебера в отношении социализма к позиции будто бы объективного аналитика, нашёл такую по-веберовски двусмысленную формулу: «...Вебер никогда не утверждал, что социализм как тенденция экономического и политического развития является утопичным и поэтому неосуществимым» (Гуторов В.А. Макс Вебер и социалистическая традиция // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Том II. №3. С. 13). Во-первых, вопрос об осуществимости или, напротив, неосуществимости социализма именно «как тенденции экономического и политического развития» Вебер в рамках его общей познавательной позиции, состоящей в постулате уникальности всех явлений истории, в принципе не может и не должен ставить. Он, в общем, и не ставит эту проблему, хотя порой всё-таки не воздерживается от суждений об объективных тенденциях. А, во-вторых, вопрос ведь не в том, что Вебер «не утверждал», а в том, что он утверждал; потому что из «не утверждения» не следует никакого определённого утверждения об осуществимости или неосуществимости социализма «как тенденции экономического и политического развития». Правда, Вебер определённо утверждает, что различные типы социализма существовали всегда и везде. Это похоже на то,

что Вебер говорил о капитализме. Однако если в случае капитализма он разъяснял, что речь идёт об установке, действующей в реальном производстве (напомним, что речь у него идёт об установке на превышение доходов над расходами; что, на самом деле, как мы уже отметили, не является признаком собственно капитализма), то о том, что же конкретно подразумевается в утверждении о будто бы всегда и везде существовавшем социализме, он умалчивает. Конечно, в защиту права на это умолчание можно сказать, что, дескать, имеется в виду общеизвестное: социализм существовал в докапиталистических классовых обществах в качестве идеи, а в исторической практике – в виде локальных общин, устроенных на началах грубо – уравнительного коммунизма. Но, фактически-то, не по идеологическим ли мотивам умалчивает об этом Вебер? Не для того ли, чтобы смазать качественное различие между социализмом докапиталистических классовых обществ, доставшимся этим обществам, в основном, ещё от первобытности, и социализмом, который не просто достался капитализму от прежних эпох, а тем социализмом, предпосылки которого создаются самим капитализмом, что вполне обнаружилось в современном Веберу классовом обществе? В эпоху капитализма существует уже не просто идея социализма, а формируется *научно-философская теория социализма*, прежде всего – в марксизме. Далее. Как предсказывает марксистская теория и подтверждает историческая практика – начало чему было положено ещё при жизни Вебера социалистическим движением в разных странах, в том числе в Германии, на родине Вебера, особенно же русским Октябрём – социализм, предпосылки которого создаются капитализмом, явится революционным изменением всех сторон общественного устройства, и не в локальных рамках, а в мировом масштабе. Однако Вебер усматривает специфику социализма, вырастающего из предпосылок, создаваемых капитализмом только в одном: в прогрессе в научно-техническом и научно-организационном планах бюрократического управления производством и обществом и в соответствующей этому дисциплине труда. «Социализм будущего, – предрекает Вебер, – фраза, необходимая для рационализации экономики путём сочетания процесса дальнейшей бюрократизации с администрацией, осуществляемой союзами целевого назначения с помощью заинтересованных лиц» (Вебер М. Избранные произведения. М. 1990. С. 404).

Социализм как фаза новой прогрессивной общественной формации, для Вебера и не больше, чем «фраза», а на деле он отвергает реальность возможности утверждения социализма как нового прогрессивного общественного строя. На самом деле, если центральный вопрос современности и будущего, как считает Вебер, – это вопрос о том, «что мы можем противопоставить этой машине (бюрократической власти – В. М.), чтобы предохранить человеческую природу ... от полного господства бюрократических идеалов» (цит. по: Битэм Д. Бюрократия // Интернет. Режим доступа:

<http://nationalism.org/library/science/sociology/beetham/4beetha.htm>), то Вебер решает его, сопоставляя капитализм и (по умолчанию условно предполагаемый им) социализм, не в пользу возможностей социализма. «Создание плановой экономической системы и переход от «формального» юридического и политического равноправия к социальному равенству означали бы, как считал Вебер, огромное расширение центральной бюрократии. В то же время противодействующие властные структуры, которые существовали в капиталистическом обществе, были бы устранены. В условиях существования частной собственности бюрократии в правительстве и промышленности в принципе могли сдерживать и уравновешивать одна другую. При социализме они оказались бы слиты в единую всеобъемлющую иерархию, определяющую судьбы всего общества. Тем самым непредусмотренным последствием попыток рабочего класса устранить так называемую «рыночную стихию» и поставить социальные процессы под сознательный коллективный контроль стало бы господство над ним ещё более могущественной бюрократической иерархии» (Битэм Д. Бюрократия...).

Бюрократизация системы государственного управления действительно представляет опасность для утверждения социалистического строя. Основатель Советского государства В.И. Ленин с самого начала социалистического строительства в России обращает особое внимание на это явление.

Подводя итоги анализов данного явления в течение первых лет советской власти Ленин пишет:

«Через полгода после Октябрьской революции, после того, как мы разбили старый бюрократический аппарат сверху донизу, мы ещё не ощущаем этого зла.

Проходит ещё год. На VIII съезде РКП, 18—23 марта 1919 года, принимается новая программа партии, и в этой программе мы говорим прямо, не боясь признать зла, а желая раскрыть его, разоблачить, выставить на позор, вызвать мысль и волю, энергию, действие для борьбы со злом, мы говорим о *«частичном возрождении бюрократизма внутри советского строя»*.

Прошло ещё два года. Весной 1921 года, после VIII съезда Советов, обсуждавшего (декабрь 1920 г.) вопрос о бюрократизме, после X съезда РКП (март 1921 г.), подведившего итоги спорам, теснейше связанным с анализом бюрократизма, мы видим *это* зло ещё яснее, ещё отчетливее, ещё грознее перед собой» (Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 43. С. 229 – 230).

В 1922 г. Ленин отмечает: «Вся работа всех хозорганов страдает у нас больше всего бюрократизмом. Коммунисты стали бюрократами. Если что нас погубит, то это» (там же. Т.54. С. 180).

Ленинское предупреждение, как оказалось, фиксировало действительную тенденцию и реальную вероятность. Сейчас стало ясно, что одной из существенных причин разрушения социалистического строя в

России явилось торможение динамики социалистического развития в результате бюрократизации системы государственного управления, обретение чиновничеством черт замкнутой, отчуждённой от народа бюрократической касты – так называемой *номенклатуры*, буржуазное перерождение советской бюрократии и предательство ею идеалов и дела социализма.

Но это вовсе не значит, что следует признать научную адекватность также и веберовской концепции бюрократии в её футурологическом аспекте. Отдавая должное социологической чуткости Вебера, указавшего на бюрократизацию государственного управления как на фундаментальную проблему для социалистического переустройства социальной жизни, надо сказать, что в целом его футурологию нельзя признать научно обоснованной. Прав Ленин, практически в одно время с Вебером обративший особое внимание на проблему роли бюрократизации в перспективе социалистического строительства и разглядевший в ней *грозную опасность* для практики социализма, но не прав Вебер, утверждавший, что бюрократизация представляет *фатальную опасность* для утверждения социализма. Разрушение СССР не является необратимым разрушением социализма, ибо прежде, чем социалистический строй пал на родине реального социализма, он стал – не в последнюю очередь благодаря влиянию и конкретному содействию СССР – мировой социальной реальностью. Реальный социализм неуклонно продолжает утверждаться в мире, и есть все основания полагать, что и Россия вновь двинется по социалистическому пути, что контрреволюционный переворот в нашей стране является лишь временным зигзагом на этом пути (см. подробнее: Мархинин В.В. Предисловие // К справедливому обществу. Идеи, проекты, теории на Западе и в России. М. 2011. С. 5 – 34).

В.И. Ленин причину бюрократизации советской системы видит в том наследии прежних эпох, которое состоит в сохранении государства как формы управления страной и её хозяйством. Государство для впервые возникающего в отдельной стране реального социализма необходимо и как средство защиты социалистического строя от империалистической агрессии извне, и как инструмент подавления внутренних контрреволюционных сил, и как орган хозяйственного управления. Собственно, реальный социализм первоначально выступает лишь в качестве политической системы, в качестве же экономической общественной формации он начинается с государственного капитализма, который в России к тому же ещё предстояло достроить и развить. Ленин обращает внимание ещё на то, что советское государство, находящееся в «осаде» со стороны мирового капитала, по необходимости приобретает строго централизованный вид, что создаёт особенно, так сказать, благоприятные условия для бюрократизации государственного управления. И он считает, что в качестве противодействующей бюрократизации меры должно выступать развитие местного самоуправления – в первую очередь хозяйственного

самоуправления. (См.: Ленин В.И. Там же. С. 226 – 230).

Данная мера вытекает из существа марксистской футурологии: коммунистический строй, согласно марксизму, – это строй ассоциаций, т.е. сетевой структуры местных самоуправляющихся общин. (М. Вебер, говоря о марксистском образе будущего строя, данном в Манифесте и других марксистских трудах, «почему-то» счёл, что содержание понятия «ассоциация» никак марксизмом не раскрывается, хотя это содержание уже в Манифесте раскрывается совершенно ясно. По всей видимости, Вебер этого «не заметил» потому, что в принципе не мыслит социальное устройство иначе, чем в форме государства – института классового общества.) То есть, в обществе впервые возникающего социализма бюрократизация и не может быть ничем иным как порождением («частичным возрождением», по выражению Ленина) остающейся не преодоленной классово-государственной организации общества, т.е., по сути, – наследием капитализма, но никак не продуктом собственно социализма. Ведь возникающий реальный социализм становится собственно социализмом именно по мере упрочения и развития самоуправленческого начала, выступающего по отношению к государственной организации общества в качестве антибюрократического фактора, по собственной своей сути стоящего «по ту сторону добра и зла» бюрократизации. Собственно социализм, следовательно, есть, вопреки Веберу, не фатальное господство бюрократии, а, напротив, подрыв самих корней бюрократизма. Вследствие чего правомерно полагать, что разрастание бюрократической коросты могло бы предотвращаться в зародыше только таким положением, когда в ходе развития социализма самоуправленческое начало, по крайней мере, стало бы доминировать над государственной формой управления.

Другое дело, что достижение такого положения до сих пор остаётся относительно отдалённой перспективой развития реального социализма, а, значит, в нём сохраняются возможности бюрократизации – бóльшие или меньшие в зависимости от конкретных обстоятельств и от предпринимаемых мер по борьбе с ней. Проблема здесь в том, что достижение такого состояния, когда самоуправление доминировало бы над государственным управлением, равнозначно полному и окончательному утверждению социализма. Ошибочное заключение КПСС (на XXI съезде в 1959 г.) о полной и окончательной победе социализма в СССР и, соответственно, о вступлении в период строительства коммунизма привело к выработке неверной стратегии развития (на XXII съезде в 1961 г.), что в какой-то мере и проявилось в разрастании опухоли бюрократизма (вследствие отчуждения государства от реальной жизни и от реальных потребностей людей) и, в конце концов, – в разрушении социалистического строя в стране. Коммунизм – кроме того, что это строй ассоциаций, это ещё и строй «обобществившегося человечества» (К. Маркс). Поэтому полной и окончательной победой социализма в каждой отдельной стране может стать действительностью не просто тогда, когда реальный социализм явится мировой системой (таковой системой он явился

уже к середине прошлого века, ко времени XXI и XXII съездов КПСС и остался после разрушения СССР), но тогда, когда социализм станет всемирной («глобальной») системой, единственно способной гарантировать те или иные отдельные страны от возможности реставрации капитализма.

Таким образом, буржуазно-идеологический характер веберовской концепции тотальной и роковой бюрократизации социалистического общества заключается в том, что в ней за образ социализма на деле-то выдаётся образ всё того же буржуазного общества, но только предельно «ухудшенного» сравнительно с обществом, в котором действуют нормы формальной буржуазной демократии. А конкретнее, выводимый Вебером под именем социализма социальный строй на деле есть тотально бюрократизированный буржуазный строй. Между прочим, то, что капитализм будто бы, благодаря институтам демократии, создаёт, в отличие от социализма, как утверждает Вебер, условия для нейтрализации тотальной бюрократизации общества, было опровергнуто вскоре после его смерти ходом событий в его собственной стране. Национал-социалистический порядок, крайне реакционная форма идеологии и диктатуры буржуазии, утверждавшаяся в Германии с 1920-х гг. посредством именно институтов буржуазной демократии, – это и есть самый выразительный пример тотальной бюрократизации общества. Конечно, идеология национал-социализма тем отличается от идеологической позиции Вебера, что в ней слово «социализм» используется в положительном, привлекательном для масс, смысловом регистре, в то время как Вебер пытался дискредитировать «социализм» страшилкой о его будто бы неизбежно тотальном бюрократизме. Но общим является то, что и в одном и в другом случае слово «социализм» используется как идеологический эвфемизм, не совместимый с истинным смыслом этого слова.

Из сказанного ясно, что для Вебера пределы капиталистического общества не преходимы – попытки выхода за эти пределы, продвижения к новому, социалистическому / коммунистическому обществу не более, чем заранее обречённые на провал социальные эксцессы. Эта типичное для буржуазных идеологов убеждение М. Вебера поддерживается у него его отношением к роли философии в социокультурном познании.

Цитированный выше вопрос Вебера о том, что можно предпринять, «чтобы предохранить человеческую природу» от полного подавления бюрократией, является риторическим, ибо в соответствии с его идеологической позицией природа человека должна априори мыслиться скроенной на века по колодке природы буржуазного общества. Следовательно, этой, по-веберовски понятой, «человеческой природе» «просто некуда деваться от бюрократического подавления. Вебер, вероятно, не может и представить, что не существует никаких внешних «человеческой природе» средств её «предохранения» от каких-либо форм порабощения, в частности, – от порабощения бюрократией, так как история порабощения и освобождения, а, значит, и – в перспективе – освобождения от бюрократии,

есть история развития самих людей, самой человеческой природы. Эта философско-антропологическая идея, входящая в основания философии марксизма, открыла возможность научного предвидения перспективы освобождения от бюрократии – поскольку бюрократия является порождением классово-государственного строя – за пределами буржуазного общества. Между тем, Вебер не принимает марксистское учение не только потому, что для него неприемлема философия исторического материализма, но и потому ещё, что оно последовательно опирается на философию. Маркс, с точки зрения Вебера, «слишком метафизически ориентированный мыслитель» (цит. по: Вебер М. Избранные произведения. М. 1990. С. 723; примеч. перев.). Сам же Вебер, кроме того, что он, как упоминалось, лишает ценности трансцендентальных корней, стремится вовсе устранить из социальной теории метафизический, т.е. надэмпирический, план содержания (см. там же). Потому и своё социологическое учение он иногда называет «эмпирическим опровержением исторического материализма» (см.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М. 1993. С. 591). Конечно, ставить такую задачу не корректно, поскольку собственно философское учение в принципе не может быть опровергнуто эмпирически. На самом деле, в основании его собственной социологической теории, разрабатываемой им в качестве альтернативной марксистскому учению, конечно, также, пусть и неявным, непродуманным образом, лежит метафизическая, т.е. философская, позиция, а именно, как понятно из предыдущего изложения, – позиция субъективно-идеалистическая. Но, тем не менее, стремление Вебера избавить социальное познание от метафизики (значит, от философии) свидетельствует о том, что в его творчестве неокантианство в этом важнейшем пункте капитулирует перед своим антиподом – позитивизмом. Позитивистская ориентация веберовской социологии даже ещё больше, чем отрицание им трансцендентальности ценностей говорит об утрате неокантианством самоидентичности и перспективного эвристического значения для развития науки.

Вновь после позитивизма принимаемая в веберизме установка фактически на устранение метафизики (философии) из социально-гуманитарных наук, по крайней мере, в таком существенном аспекте как футурология; установка, вновь после позитивизма провозглашаемая в качестве рецепта постановки этих наук на должный путь развития, косвенно, методом от противного, вновь подтверждает только то, что настоящие, реально существующие социально-гуманитарные науки развиваются как раз не иначе, чем в тесной связи с философией.

Наконец, упомянем, что М. Вебер однажды, в статье «Наука как призвание и профессия», затронул вопрос о соотношении науки и искусства. В этой связи он высказал мнение о том, что в науке, как и в искусстве, значительную роль играет такая продуктивная познавательная способность как «вдохновение». По смыслу и результату её применения в науке и искусстве она различается в том и другом случае, но в психологическом

плане тождественна там и там. Вебер отметил также, что художественные произведения отличаются от результатов научного познания тем, что первые непреходящи по своему художественному качеству, а вторые имеют исторически преходящее значение. (См.: Вебер М. Избранные произведения... С. 710 – 712). С точки зрения интересующей нас проблемы это, конечно, слишком абстрактные соображения, поскольку оставляют не раскрытым то, как именно наука взаимодействует или связана с искусством. К тому же у Вебера при этом речь идёт о науке вообще, а не конкретно о социально-гуманитарном научном познании. И всё-таки важно, что тема соотношения науки и искусства поднимается им в контексте размышлений о том, что собой представляет наука.

12.6. Трактовка специфики социальных наук в феноменологической «понимающей социологии» А. Шюца

Альфред Шюц (1899 – 1959) выдвинул свой вариант «понимающей социологии», в отличие от М. Вебера отпавляясь не от неокантианства (уже в творчестве Вебера сходящего с интеллектуальной сцены), а от феноменологической философии Э. Гуссерля (1859 – 1938), одним из учеников которого он был. Тему специфики социальных наук Шюц разрабатывает в ряде работ, особенно в статьях: «Феноменология и социальные науки» (1940), «Формирование понятия и теории в социальных науках» (1952 г.), «Значение Э. Гуссерля для социальных наук» (1962 г.) и др. Под социальными науками он имеет в виду весь комплекс наук, называемых нами социально-гуманитарными науками. При этом основополагающей социальной наукой он, как и М. Вебер, считает социологию, т.е. «понимающую социологию».

Шюц для цели разработки тематики своей «понимающей социологии» сильно ревизует гуссерлевское феноменологическое учение. Он, хотя и обставляет это оговорками, фактически отказывает в познавательной продуктивности, по крайней мере, в области социологии, а значит, и в целом в области социальных наук, процедуре феноменологической редукции, которой Гуссерль придаёт фундаментальную роль в познании. Смысл этой процедуры состоит в том, чтобы исключить из содержания познающего сознания «естественную установку», состоящую в признании всеми людьми в качестве самоочевидного факта существования мира за пределами сознания. Шюц, пытаясь убедить себя и других, что сохраняет верность гуссерлевской идее феноменологической редукции, когда утверждает, что эта редукция не затрагивает содержание сознания, поскольку в этом содержании дан мир и представлены различные направленности – интенциональности – сознания на разные аспекты мира, поскольку, дескать, феноменологическая редукция имеет у Гуссерля значение не более, чем методической процедуры, позволяющей отчётливо выявить структуры сознания как такового, «чистого сознания». В общем, Шюцу, чтобы защитить естественную установку от феноменологической редукции и вместе с тем сохранить реноме настоящего

гуссерлианца, приходится представлять положение в феноменологической философии чуть ли не так, что будто бы феноменологическая редукция осуществляется Гуссерлем одновременно с полным признанием естественной установки (см.: Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. 2004. С. 182 – 185). Что, конечно, не соответствует действительности, так как феноменологическая редукция для того и предлагается Гуссерлем, чтобы устранить естественную установку для обнаружения горизонта «чистого сознания». Но дело в том, что для социологии, как её трактует Шюц, важна именно естественная установка и интенциональности сознания, познающего реальный мир, – эту тематику он, собственно, и развивает, в то время как феноменологическая редукция остаётся в его исследовательском арсенале не востребованным довеском.

В этой связи решимся высказать мнение, что результат феноменологической редукции в виде «чистого сознания» (или, иначе, – в виде сознания, так называемого трансцендентального субъекта, т.е. субъекта вне мира) не может не быть чистой фикцией, а структура его интенций – чистой фантазией. И если Гуссерль вскрывает с той или иной мерой адекватности всё-таки реальную структуру интенций сознания, то это ему удаётся, на наш взгляд, не за счёт работы с несбыточным «чистым сознанием», а за счёт анализа сознания, функционирующего в реальном мире. Из того, что сознание обладает определённой самостоятельностью по отношению к познаваемому миру не следует, что оно, будучи изъятым из мира и из отношения к миру, способно обладать каким-либо, пусть и сколь угодно «чистым», содержанием. Даже относительно самостоятельный по отношению к остальному миру план сознания не может быть дан анализу как план «чистого», «вне-мирного» сознания, ибо анализ это и есть сознание, функционирующее в мире. Поэтому достоинством шюцевского понимания того, что собой представляет научная социология, безусловно, является то, что он, разрабатывая идею значимости для социологии феноменологической философии, избавляет свою методологию от использования процедуры феноменологической редукции.

Действительно важное исходное значение для феноменологического истолкования Шюцем социологии и социальных наук имеет, если говорить о значении феноменологического учения Гуссерля, разработанное последним понятие *жизненного мира* (Lebenswelt). У Гуссерля оно стоит в центре проблематики последней его работы – «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия» (1934 – 1937 гг.). Шюц принимает гуссерлевское представление о жизненном мире, являющемся порядком повседневной жизни людей и их обыденного опыта, отношения в котором воспринимаются и понимаются ими в рамках естественной установки сознания – не проблематизированно, как само собой разумеющиеся. Вслед за Гуссерлем Шюц считает, что именно жизненный мир является той почвой, на которой вырастают научные понятия, теории и, в общем, наука. Правда, опять-таки Шюц, похоже, не полностью принимает взгляды Гуссерля,

связанные с представлениями о жизненном мире как почве научного познания. Так, Шюц осторожно игнорирует видение кризиса «европейских наук», которое даёт Гуссерлем в названной книге. Гуссерль усматривает кризис «европейских наук» в том, что классическое естествознание онтологизирует научные методы, навязывая обществу картину природы, являющуюся слепком теоретической и инструментальной деятельности, оторванной от жизненного мира. Забвение наукой – а речь у Гуссерля идёт о естествознании – её истоков в жизненном мире лишает будто бы научные знания человеческого смысла, объективирует и, тем самым, дегуманизирует это знание. Шюц по этому поводу ставит напрашивающийся вопрос: «Правомерно ли утверждать, что позитивные науки наивно подменили жизненный мир идеальными сущностями, и тем самым утратили связь со своим смысловым фундаментом, а именно жизненным миром, в свете неоспоримого успеха естественных наук, и особенно математической физики, в установлении контроля над этим жизненным миром?» (Шюц А. Избранное... С. 183). Нельзя не предположить, что Шюц по умолчанию считает гуссерлевскую картину положения в естественных науках надуманной. (Мы бы здесь спросили ещё не только о том – почему *кризис?*, но и – почему *европейских* наук? Разве есть «европейские», а значит, и «неевропейские» науки? Это тем более уместно спросить, что речь идёт о научном естествознании). Шюц уклоняется от прямой критики учителя, разясняя, что природа («Природа») в жизненном мире и в науке – совершенно различны: в первом случае это исключительно духовный концепт, во втором – понятие, имеющее объективное содержание. (Там же. С. 189). И одно не выводится и – надо думать, что, по Шюцу, – не должно выводиться из другого. Ибо, по Шюцу, в этом пункте и лежит, собственно, отличие естественных наук от наук социальных. Шюц однажды заметил, что Гуссерль не был сведущ в социальных науках, чем, вероятно, ученик и извиняет учителя, не увидевшего отличия научного естествознания от социальной науки; отличия, проистекающего из разного отношения к жизненному миру.

Жизненный мир (или *социальный мир*) – это *мир повседневности*, в котором люди ориентируются с помощью обыденных представлений. Но обыденные представления не являются чисто эмпирическими, образованными только органами чувственного восприятия, они являются также продуктом мышления и воображения. То есть конкретные факты обыденного восприятия включают в себя, как подчёркивает Шюц, «абстракции высокосложной природы». Шюц называет поэтому эти обыденные представления *конструктами*, имея в виду, что это, как мы могли бы сказать, «мыслечувственные» образования. Но и научные понятия тоже являются конструктами, хотя и другого типа. Это так потому, что и в науке нет «чистых» фактов, т.е. непосредственных данных чувственного восприятия; они всегда, так или иначе, теоретически опосредованы, т.е. являются и продуктом мышления.

Если обратить внимание на то обстоятельство, что как обыденное, так и научное знание оперирует конструктами, можно уловить принципиальное отличие естественных и социальных наук друг от друга.

В естественных науках обыденные понятия природы заменяются научными понятиями из состава теории, так что утрачивают очевидную связь с обыденными конструктами, как, например, физические научные понятия: молекулы, атомы, электроны. Учёные-естественники самостоятельно выделяют предмет своих исследований в области природы, определяя изучение каких именно фактов и событий или аспектов природных объектов в наибольшей степени соответствует цели исследования, т.е. *релевантны* ей. Сами по себе природные факты и события не обнаруживают никакой внутренней структуры релевантностей, поскольку таковая присуща лишь избирательной и интерпретирующей деятельности человека. Предметное поле естественнонаучного исследования, как подчёркивает Шюц, «ничего не «значит» для находящихся в нём молекул, атомов и электронов».

Совсем иначе обстоит дело в социальных науках. Предметная сфера любой из этих наук имеет собственное внутреннее значение и структуру релевантностей для людей, которые живут в данном секторе реальности – социальной реальности. Эти люди уже осуществили интерпретацию своего жизненного мира в конструктах обыденного мышления. «Объекты мышления, – пишет Шюц, – созданные социальными учеными, отсылают нас к объектам мышления, созданным здравым смыслом людей, живущих повседневной жизнью среди других людей, и основаны на таких объектах. Так что используемые социальным ученым конструкты являются, так сказать, конструктами второго порядка, а именно конструктами конструктов, созданными действующими лицами на социальной сцене, чьё поведение социальный ученый наблюдает и пытается объяснить в соответствии с процедурными правилами своей науки» (Шюц А. Избранное... С. 9).

Шюц раскрывает затем содержания, смыслы конструктов повседневности, в своей совокупности дающих картину жизненного мира и, будучи теоретизированными, – научную картину общества. Конструкты повседневности – это типизированные и само собой разумеющиеся, не проблематизированные представления, а именно представления, предполагающие, что каждый отдельный предмет – собака, дерево, гора и др., относятся к разряду соответственно собак, деревьев, гор. Но если требуется ответить на вопрос, например, к какой именно породе относится такая-то собака (скажем, «моя собака»), то конструкт повседневности проблематизируется и это – путь к образованию научных конструктов: понятий и теорий. Каждый конструкт повседневности является конструктом *интерсубъективного* мира, т.е. жизненного мира, разделяемого эго с другими людьми. Шюц выделяет три разряда социализированных (имеющих интерсубъективный характер) конструктов повседневности, образующихся благодаря установкам здравого смысла. Это 1) разряд, относящийся к «взаимности перспектив, или структурной социализации знаний» (речь идёт

о том, что, несмотря на уникальность биографической детерминации содержания конструктов, каждый индивид предполагает, что оказавшись на месте другого он образует такие же конструкты, как и этот другой); 2) разряд, относящийся к «социальному происхождению, или генетической социализации знания» (это знает, что лишь небольшая часть его знания происходит из его собственного опыта, что большую часть знания он приобретает от других; естественный язык является сокровищницей социальных знаний); 3) разряд, относящийся к «социальному распределению знания» (запасы наличного знания распределены между людьми, это предполагает возможность при необходимости пользоваться осведомлённостью других). Социальные науки превращают субъективные смыслы конструктов повседневности – субъективные в том плане, что в повседневности все конструкты так или иначе образуются и служат ориентации в жизненном мире отдельных людей, индивидуальных субъектов, «я» – в объективные за счёт того, что фиксируют их смыслы и содержания как они образуются и функционируют в интересующем плане.

Шюц считает, что его толкование конструктов как элементов жизненного мира и элементов понимания этого мира подготовлено и перекликается с понятием идеальных типов М. Вебера. Чтобы продемонстрировать приемлемость «понимающей социологии» М. Вебера в качестве учения, предшествующего его собственной «понимающей социологии», Шюц истолковывает тезис Вебера о субъективности идеальных типов и, соответственно, в целом социального познания так, что будто бы веберовские идеальные типы субъективны в том же плане, в каком субъективны «конструкты первого порядка» в его, Шюца, собственной социологии.

На самом же деле в таком мнении Шюца выражается лишь его личное приятное отношение к Веберу, но не действительное совпадение их теоретических позиций. Субъективность идеальных типов и в целом социологии М. Вебера – это, как уже отмечалось выше, выражение именно субъективизма его позиции, поскольку идеальные типы Вебера действительны только для уникальных социальных ситуаций, возникающих в результате произвольных, случайных решений и выборов людей – другой истории для Вебера просто не существует. Для Шюца же жизненный мир – это онтологически объективное образование, которое в соответствии с принципами научного познания предполагает и объективный характер знания о нём, о жизненном мире. Даже «конструкты первого порядка», т.е. конструкты обыденного опыта, субъективны лишь в отмеченном плане. Но они же существуют также и не иначе ещё, как в интересующем плане, исключая онтологическое укоренение субъективизма с его господством произвольных индивидуальных мнений. Далее. Хотя Шюц не подчёркивает это специально, но сутью его учения предполагается, что «конструкты первого порядка» являются ментальными средствами конституирования

объективной структуры жизненного мира. Кроме того, Шюц помимо содержаний конструкторов повседневности предполагает, что в жизненном мире имеют место объективные элементы, не отражаемые конструкторами, но выступающие в качестве условий существования и функционирования тех элементов, которые отображаются «мыслечувственными» конструкторами. Наконец, Шюц исходит из того и прямо заявляет то, что основанием всех деятельностей в жизненном мире является трудовая деятельность. Последний аспект социологической теории Шюца сближает её с Марксовым материалистическим пониманием истории, которое является обоснованием объективного характера социальной жизни. Правда, этот аспект социологии скорее только заявлен, но не разработан Шюцем сколько-нибудь полно.

Нельзя не согласиться с Шюцем в том, что социологическая теория, как он её строит, является реконструкцией того, что собой представляет вообще научная социология и научное социальное познание. Просто обычно социальные теоретики не дают себе отчёта в том, что научные понятия, которые они используют в качестве средств отражения социальной реальности, по своему происхождению являются обыденными концептами. Но соглашаясь с тем, что трактовка социологии и в целом социального познания Шюцем восполняет важную сторону социально-гуманитарного научного познания, обращая внимание на ту роль, которую в нём играют обыденные представления и концепты, всё-таки трудно согласиться с тем, что научная проработка этих конструкторов повседневности едва ли не исчерпывающим образом репрезентирует содержание социальных знаний, как это выглядит в учении Шюца. Всё-таки речь в данном случае должна была бы идти только об определённом аспекте содержания научного знания. Значительный объём, а зачастую и основополагающий план социально-культурной реальности всё-таки не отражается конструкторами повседневности. Возьмём, например, категории марксистской философской социологии – способ производства, экономическая общественная формация, базис и надстройка и др. – и увидим, что эти категории, отражающие основополагающие структуры социальной реальности, не имеют своими прообразами соответствующих конструкторов повседневности. Некоторые высказывания Шюца дают основания думать, что и сам он понимает, что содержание социального познания не сводится к продуктам научной рационализации обыденного знания, но, тем не менее, разрабатываемый им образ научной социальной теории почти не выходит за пределы рационализации конструкторов повседневности. Может быть, указанный недостаток трактовки Шюцем того, что представляет собой научное социальное познание, не осознаётся им как актуальный по той причине, что его исследовательская деятельность, в общем, исчерпывается решением вопроса о том, как должна строиться научная социология и в чём должно состоять научное социальное познание. Возможности же использования данной социологии и принципов социального познания в качестве средства и методологии исследования иных социальных проблем Шюц не

демонстрирует. Это значит, что недостатки того, как он представляет образцовую научную социологию и образцовое научное социальное познание в целом, он и не мог обнаружить.

Вместе с тем, надо отметить, что в отличие от идеологизированной «понимающей социологии» М. Вебера, которую А. Шюц, вопреки истине, хотел бы видеть и представлять исследовательскому сообществу и вообще публике как исключительно положительный вклад в науку, сильную сторону «понимающей социологии» самого Шюца составляет как раз то, что она свободна от какой-либо буржуазно-классовой ангажированности.

Отметим также, что А. Шюц считает необходимой для существования и развития социальной науки её опору на философию. Его собственная социальная теория является теорией, отчётливо ориентированной на философско-феноменологическое учение. Правда, данная предпосылка в его концепции образцовой научной социальной теории специальной и сколько-нибудь полной проработки не получила.

12.7. Проблема специфики социально-гуманитарных наук в структурной антропологии К. Леви-Строса

Клод Леви-Строс (1908 – 2009), создавая своё учение, испытал особенно сильное влияние философии Ж.-Ж. Руссо (1712 – 1778), учения К. Маркса и Ф. Энгельса, психоанализа (конкретнее – концепции бессознательного) З. Фрейда (1856 – 1939), социологии Э. Дюркгейма (1858 – 1917), фонологии Н.С. Трубецкого (1890 – 1938), структурно-лингвистических концепций Ф. Соссюра (1857 – 1913) и Р.О. Якобсона (1896 – 1982). Главные труды, в которых представлено философское учение К. Леви-Строса, – «Структурная антропология» (1958 г.) и «Мифологии» (Mythologiques) (1967 – 1971 гг.). К. Леви-Строс создал своё философское учение как бы ненароком. В начале своей исследовательской деятельности он руководствовался замыслом превращения этнографии, имевшей к тому времени, т.е. к середине 1930-х гг., преимущественно эмпирический характер, в теоретическую дисциплину – этнологию. Но руководствуясь этим замыслом в исследованиях культуры и социального устройства, правил брачных отношений, терминологии родства, ритуалов, тотемистических верований, мифов первобытных племён и др. на этнографическом материале, Леви-Строс вывел концептуализацию этнографии за пределы потребностей её теоретического развития в качестве отдельной специальной научной дисциплины. Его концепция этнологии переросла, как было признано, в философское учение. Первая итоговая теоретическая работа, выросшая из сборника его статей, – «Структурная антропология». По названию этой книги и философское учение Леви-Строса стали называть структурной антропологией.

Что такое структурная антропология. Но почему всё-таки – *антропология*? И в каком смысле – *структурная*?

В названном сборнике имеется глава, в которой Леви-Строс

рассматривает «место антропологии среди социальных наук». Дело в том, что в практике словоупотребления термина «антропология» применительно к задаче обозначения особой познавательной дисциплины ко времени выступления Леви-Строса не было однозначной традиции в силу, как он полагал, тогдашней молодости этой дисциплины (впрочем, такое положение сохраняется и донныне, так что, вероятно, дело не просто в «возрасте» антропологии как дисциплины, а в содержательной проблематичности её предмета и методологии). Соответственно, и в употреблении данного термина царил большая путаница. Тем не менее, Леви-Стросу удаётся уточнить значение термина «антропология» в качестве обозначения соответствующей области познания. Очевидно, что это уточнение указывает и на то, какое содержание он сам вкладывает в название своего учения – своей «антропологии», и почему оно ему представляется уместным. Свою основную задачу Леви-Строс видит в развитии *научного* познания человеческого мира в соответствии с тем идеалом научности, который уже достигнут в познании природного мира. Наиболее близким к адекватному обозначению чаемой в новейшее время исследователями человеческого мира новой предметной области являются, как показывает Леви-Строс, используемые в англоязычной литературе названия: то «социальная антропология» (чаще в Великобритании), то «культурная антропология» (чаще в США). Незадача только в том, что каждое из них по отдельности лишь частично пригодно для обозначения дисциплины, призванной изучать человеческую реальность. Следовало бы, считает Леви-Строс, включать в научную антропологию оба аспекта содержания, предполагаемые указанными названиями, ибо для полноценного, исчерпывающего изучения человеческого мира важны оба особых смысловых акцента, присущих, с одной стороны, *социальной* антропологии, а, с другой, – *культурной* антропологии. В первом случае особый акцент делается на институциональном, социально-структурном плане человеческой жизни. Во втором случае особый акцент ставится на специфике человеческих средств деятельности, отличающих человека от природы (с чем связана классическая оппозиция культура/натура, т.е. культура/природа). Предполагаемое Леви-Стросом необходимым единство социальной и культурной антропологии совпадает, в общем, в плане выделения предметной области исследований с социокультурной реальностью, являющейся предметной областью всей совокупности социально-гуманитарных наук, как это выясняется к настоящему времени. Леви-Строс, правда, не пользуется словесной конструкцией «социокультурный» (или – «социально-культурный»), которая ныне находится в широком обороте. Не использует он и ставшее ныне привычным выражение «социально-гуманитарные» науки, а говорит о социальных и гуманитарных науках по раздельности. Но суть его позиции именно такова, как мы её передали. Что при этом имеется в виду фактически вся совокупность социально-гуманитарных наук видно, например, из следующего высказывания Леви-Строса: «<...> антропология ставит перед

собой цель познать человека вообще, охватывая этот вопрос во всей его исторической и географической полноте. Она стремится к познаниям, применимым ко всей совокупности эпох эволюции человека, скажем, от гоминоид до современных рас. Она тяготеет к положительным или отрицательным обобщениям, справедливым для всех человеческих обществ – от большого современного города до самого маленького меланезийского племени» (Леви-Строс К. Структурная антропология. М. 2001. С. 370).

Но при всём том, что (социокультурная) антропология имеет всеохватывающий характер, т.е., как выходит, включает в себя все социальные и гуманитарные науки, она ещё и занимает, как показывает Леви-Строс, среди них особое место, т.е. находится в определённых отношениях с другими науками.

В первую очередь он отмечает, что (социокультурной) антропологии не чужда физическая антропология, поскольку, по предположению Леви-Строса, биологическая эволюция предковых видов человека в сторону собственно человека определялась социальными и культурными факторами (там же. С. 367 – 368) (что, на наш взгляд, как минимум, очень спорно). Получается, что (социокультурная) антропология находится даже не просто во взаимодействии с физической антропологией, а определяет развитие последней.

Далее Леви-Строс обосновывает мысль, что центральным для (социокультурной) антропологии является её место в ряду: этнография – этнология – антропология. В то время как этнология является первым шагом в теоретическом синтезе эмпирических данных о народах; данных, собираемых этнографией, (социокультурная) антропология завершает теоретический синтез, начинаемый этнологией. Пока (социокультурная) антропология не оформилась в качестве научной познавательной дисциплины дальнейшие после этнологии этапы теоретического синтеза этнографических данных осуществлялись географией человека, историей, социологией и иногда даже философией, тем более, что социология вообще содержит в себе тенденцию к философским обобщениям. (Можно думать, что, лингвистика, которой Леви-Строс придаёт важное значение в формировании научной и философской (структурной) антропологии, «располагается» и на эмпирическом уровне, и на уровнях последующих теоретических синтезов). Оформившись, (социокультурная) антропология явилась, как можно догадаться, читая Леви-Строса, высшим научным теоретическим синтезом, вбирающим в себя синтезы, осуществляемые упомянутыми науками.

Хотя внятного разъяснения тому, благодаря чему (социокультурная) антропология является завершающим теоретическим синтезом по отношению к другим (фактически – по отношению ко всем другим) социально-гуманитарным наукам, Леви-Строс не даёт, но между строк и в соответствие со смыслом его учения нельзя не прочесть, что качество

завершительного по отношению к социально-гуманитарным наукам теоретического синтеза указанная дисциплина приобретает благодаря тому, что располагает также философским видением и методологией познания, а не просто порой прибегает к помощи философствования, как это было до её возникновения. Конечно, Леви-Строс считает самого себя одним из пионеров в философском оснащении (социокультурной) антропологии или, иначе сказать, всего корпуса социально-гуманитарных наук. Но при этом он исходит из того, что философское оснащение является внутренней потребностью социально-гуманитарных наук, поскольку они вообще хотели бы стать и быть именно науками.

Структура как всеобщий предмет научного познания. До сих пор, т.е. до времени Леви-Строса, собственно научный характер имеют, как он отмечает, только естественные науки (и ещё точные науки – логика, математика). Это относится и к области изучения человека. Социальные и гуманитарные науки лишь в той мере являются настоящими науками, в какой используют исследовательские техники естественных наук (индуктивную методологию, но, прежде всего, – математический аппарат). Отношения между социально-гуманитарными и естественными науками до сих пор имеют внешний, а не внутренний характер: первые учатся быть науками у вторых. Наконец наступил момент, когда представители социально-гуманитарных дисциплин должны осознать, что настоящими науками эти дисциплины станут, как однажды в парадоксальной форме выразился Леви-Строс, лишь перестав быть гуманитарными. Имеется в виду, что социально-гуманитарные дисциплины, чтобы стать настоящими науками, должны устранить из социально-гуманитарного познания такой «предмет» как человек в качестве субъекта – субъекта, предполагаемого и в предельно всеобщей (философской) размерности и в эмпирической психологической размерности самосознающего Я. Только в этом случае социально-гуманитарные дисциплины приобретут собственно научный предмет – не субъект, а *объект*, и окажутся способными давать *объективное*, т.е. истинно научное знание. Та форма, в которой объект выступает как в качестве предмета естественных наук, так и в качестве предмета социально-гуманитарных наук, есть категория *структуры* (от лат. *structura* – строение, расположение, порядок). Благодаря изучению структур окружающего человеческого мира, социально-гуманитарные дисциплины становятся настоящими науками, поскольку вступают во внутренние отношения с естественными науками. Больше того, категория структуры, согласно смыслу учения Леви-Строса, имеет и всеобщую философскую размерность, что тоже необходимо для приобретения социально-гуманитарными дисциплинами собственно научного характера. В силу этого определение «структурная» оказывается у Леви-Строса уместным определением антропологии, заменяющим (очевидно, в целях краткости) её определения в качестве «социальной» и «культурной» – теперь это не только обозначение социально-гуманитарных наук, но и название философского учения.

Философия и социально-гуманитарные науки или кантианство без трансцендентального субъекта. Леви-Строс согласился с определением его учения «как кантианства без трансцендентального субъекта», однажды сформулированным французским философом П. Рикёром (род. в 1913 г.) и довольно метко фиксирующим главную идею философии Леви-Строса: идею априорности и всеобщности категории «структура». Тем не менее, несмотря на то, что структурная антропология Леви-Строса явно обладает философским статусом, Леви-Строс всячески открещается от того, чтобы ему вменяли притязание на создание собственного философского учения. В «Мифологиках» он пишет об этом: «Но если – время от времени и никогда специально не останавливаясь на этом – я и говорю о значении для меня данной работы с философской точки зрения, то вовсе не потому, что как-то особо выделяю указанный аспект. Скорее, я пытаюсь заранее отвергнуть то, что те или иные философы могли бы приписать мне в качестве моих высказываний. Я не противопоставляю какую-то свою собственную философию их философии, поскольку у меня нет философии, заслуживающей внимания, если не считать нескольких бесхитростных убеждений, к которым я пришел не столько в результате углублённого размышления, сколько посредством постепенного разрушения всего, чему обучали меня в этой области и чему обучал я сам. Выступая против любой попытки приписать моим работам философский смысл, я ограничиваюсь следующим замечанием: на мой вкус, эти работы могут способствовать – даже если иметь в виду самую лучшую из содержащихся в них гипотез – лишь отречению от того, что сегодня подразумевают под философией» (Леви-Строс К. Мифологика: Человек голый. М. 2007. С. 604).

Из цитаты видно, что, во-первых, Леви-Строс не высоко ценит свои философские взгляды, если их брать в качестве философского учения как такового. Очевидно, что это объясняется не самостоятельным, а только вспомогательным значением его философии по отношению к его научно-исследовательской теории или, может быть, правильнее сказать – к его наукоучению. Во-вторых, видно, что он не высоко ценит квалификацию его взглядов как философских потому, что вообще не высоко ценит философию как таковую, а именно, как он уточняет, – вообще отрицательно оценивает то, что «сегодня подразумевают под философией». Но поскольку он отрицательно оценивает философию за то, что она включает в свою предметную область категорию «субъект», которую он предлагает упразднить для того, чтобы философию можно было подчинить решению задач научного познания, постольку следует заметить, что Леви-Строс должен был бы относить отрицательную оценку не только к современной ему философии, но и к философии вообще, ибо категория «субъект» (конечно, не обязательно в виде слова «субъект») всегда была присуща (и, думается, не может не быть присущей) философскому познанию и способу мышления.

Конкретно говоря, Леви-Строс особенно не принимает философию экзистенциализма, подвергая жёсткой критике трактовку субъектно-

индивидуального начала в учении своего современника и соотечественника Ж.-П. Сартра (1905 – 1980). Леви-Строс не принимает категорию субъекта, как она представлена в экзистенциализме, за то, что это представление равнозначно субъективистской позиции, замыкающей видение реальности в горизонте индивидуального сознания, что несовместимо с той ролью философии, которую она призвана выполнять по отношению к научному познанию человеческого мира. В «Мифологиках» основоположник структурной антропологии пишет: <...> философии слишком долго удавалось удерживать науки о человеке в качестве узников, заключенных в замкнутом круге, не позволяя им останавливать свое сознание на иных, кроме самого сознания, объектах изучения. Отсюда практическое бессилие наук о человеке, с одной стороны, и их иллюзионистский характер – с другой; при этом свойством, присущим сознанию, оказывается умение обманывать самого себя» (Леви-Строс К. Мифологика: Человек голый. М. 2007. С. 596). И затем, развивая критический пассаж, он не удерживается даже и от саркастической инвективы в адрес экзистенциалистов, смысл которой в том, что их философия ведёт не к позитивному решению жизненных проблем, а к прожиганию жизни: «Сознание не есть всё или даже самое важное, и признание этого факта не будет подталкивать к отказу от использования сознания с большей силой, чем была заключена в недавно выработанных философами-экзистенциалистами принципах, способных заставить их самих вести разнузданную жизнь в погребках Сен-Жермен-де-Пре» (там же). Экзистенциализм, поскольку в центре его проблематики и концептуализации стоит индивидуальное сознание, оказывается перед лицом опасности впадения в субъективизм в его крайней форме солипсизма. Экзистенциалисты, в том числе Сартр, пытаясь избежать солипсизма, вводят наряду с категорией Я категорию Другого, посредством коммуникации с которым Я, по их мысли, избегает плена солипсизма. Леви-Строс разоблачает эту попытку как фокусничество, поясняя: «Мы, вероятно, не проявили бы никакой снисходительности к замене левой руки на правую, скрытно, под столом, возвращающей наихудшей из философий то, что, как утверждалось, было изъято у нее на виду у всех, – к обману, который, попросту заменив «я» на «другой» и подведя метафизику желания под логику концепта, лишил бы последнюю ее основания. Ибо, ставя на место «я» анонимное «другой» и противопоставляя ему индивидуализированное желание (если только оно вообще что-либо обозначает), мы все равно осознаем, что достаточно лишь вновь склеить их друг с другом и перевернуть полученное целое для признания вывернутого наизнанку «я», отмену которого мы с большим шумом могли бы провозгласить» (там же).

Леви-Строс настаивает на том, что «я», субъект, есть только поверхностное воплощение «бессубъективного основания анонимной мысли»; субъект – не самостоятельное начало, а средство «бессубъективной мысли», «способствующее её развитию, самоотстранению, обнаружению, осуществлению её подлинных устремлений и самоорганизации в

соответствии с принуждениями, присущими её собственной природе». «Я» только выражение «мы» – коллективной, а значит, объективной («бессубъективной») и не осознаваемой индивидуальным субъектом, «анонимной», т.е. бессознательной самоорганизации мысли (там же. С. 592 – 593).

Структура: модель языка и математизация. То, что самоорганизация мысли имеет объективный, независимый от субъекта характер, наиболее выразительно демонстрируется материалом мифологического мышления, анализ которого приводит Леви-Строса к следующему умозаключению: «Мы пытаемся показать не то, как люди мыслят в мифах, а то, как мифы мыслят в людях без их ведома» (Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. М. 1999. С.20). «И, может быть, – говорит он, – стоит пойти еще дальше, абстрагируясь от всякого субъекта и рассматривая мифы как в известном смысле мыслящие *сами себя*» (там же. С. 21). Объективная, в смысле – исключая субъекта, самоорганизация мысли есть её структура. Но структура, по Леви-Стросу, как уже отмечалось, есть всеобщая, универсальная категория: категория, пронизывающая как мир человеческой мысли, так и весь окружающий, человеческий и природный, мир, и вообще – вселенскую реальность.

В представлениях о структуре как категории, играющей основополагающую роль в познании человеческого мира – роль, связующую социально-гуманитарные дисциплины с естественными науками и обеспечивающую тем самым по настоящему научный характер этих дисциплин, Леви-Строс отталкивался от лингвистики, которая, благодаря введению категории структуры и структурной методологии, согласно его оценке (которую, в общем, никто не оспорил), уже приблизилась к идеалу истинно научного познания. Так, в «Структурной антропологии» он указывает на то, что в фонологии Н.С. Трубецкого сформулированы четыре основных положения структурного подхода, которые следует, как он считает, распространить во всех социальных (в широком смысле, т.е., говоря современным языком отечественного науковедения – социально-гуманитарных) наук. Эти четыре положения суть следующие: переход от изучения *осознаваемых* лингвистических явлений к изучению их *бессознательного* базиса; рассмотрение не *членов* отношений как таковых, а *самих отношений*; введение понятия *системы* как конкретного феномена, своеобразии которого определяется своеобразием структуры; открытие либо индуктивным, либо дедуктивным путём *общих законов* отношений в структурах. Первоначально Леви-Строс использовал воспринятый из лингвистики структурный подход в изучении форм родства и брачных правил, показывая, что явления из этой сферы отношений принадлежат тому же типу структуры, что и языковые явления. (Леви-Строс К. Структурная антропология... С. 40). Затем структурный подход, предполагающий, что язык, языковая коммуникация представляет собой исходный для всех

социальных и культурных явлений тип структуры, он распространил также на исследование тотемизма, ритуалов, масок, мифов.

Прилагая воспринятые из лингвистики категорию структуры и структурный подход к иным, не языковым, но уподобляемым языку явлениям, Клод Леви-Строс развил структурализм, различив *социальные отношения* (т.е., на самом-то деле, социокультурные отношения) и *социальные структуры* (т.е. социокультурные структуры). Социокультурные отношения – это только материал (субстрат) социокультурной структуры. Но вообще социокультурная структура может существовать на самом разном субстрате. Поэтому, чтобы иметь дело с социокультурной структурой как таковой необходимо фиксировать её модель – тип, форму. Нужно, вероятно, понимать автора так, что социокультурная структура в её материальном воплощении является сугубо онтологической, т.е., что называется, онтической категорией, а социокультурная структура как модель является не только онтологической, но и – и это особенно важно для Леви-Строса – гносеологической или даже точнее эпистемологической (в смысле – обязательно относящейся в том числе к научному познанию) и методологической категорией. В ключе трактовки структуры как модели он, развивая, переформулирует понимание структуры, идущее от структурной лингвистики. Интересно, что, как и Трубецкой, Леви-Строс выделяет тоже четыре признака структуры: это модель как система, состоящая из элементов, изменение одного из которых влечёт изменения всех других; это модель, принадлежащая группе преобразований определённого типа; это модель, вышеуказанные свойства которой позволяют предусмотреть, как она будет реагировать на изменения одного из своих элементов; наконец, это модель, которая должна быть построенной так, чтобы её поведение охватывало все наблюдаемые явления, входящие в её состав. (Леви-Строс К. Структурная антропология... С. 287 – 288).

Для Леви-Строса обязательным критерием настоящей научности открываемых благодаря структурной методологии «общих законов» в области исследуемой им социокультурной реальности, также как ранее это имело место и в изучении структурной лингвистикой языковых явлений, выступает использование математики и представление результатов исследований в математической форме. И действительно, в исследованиях Леви-Строса совершался прорыв в математизации социально-гуманитарного познания. Применение математики в исследованиях Леви-Строса в сотрудничестве с профессиональными математиками состояло в использовании математических методов из ряда новых её областей: математической логики, теории множеств, теории групп и топологии. (Там же. С. 292). Особенно продуктивным оказалось сотрудничество с выдающимся французским математиком Андре Вейлем (Weil) (1906 – 1998) в исследовании форм родства в конце 1940-х гг. с применением теории групп.

Структура: модель музыки. Между тем, при переходе к исследованию мифов – предмета, за который Леви-Строс взялся, как оказалось, на

завершающем этапе его творчества, нашедшем отражение в монументальном четырёхтомнике «Мифологик» – стало выясняться, что применение структурного подхода, имеющего предпосылкой уподобление модели изучаемого феномена модели языка, наталкивается на значительные затруднения.

Надо подчеркнуть, что разрешению этих затруднений Леви-Строс должен был бы придать принципиальное значение, поскольку предпринимая исследование мифологии, он убеждён, что оно является более значимым, чем его исследования в других областях. Практическая функция мифологии, по его мнению, не очевидна и мифология не воспроизводит непосредственно отличную от неё объективную реальность. Кажется, что разум здесь совершенно свободен и следует лишь собственной творческой спонтанности. Но если бы удалось доказать, что за свободой и произвольностью разума на более глубоком уровне лежат законы, то стало бы очевидным, что разум сам в себе, разум, освобождённый от необходимости оперировать с объектами, сам себя обнаруживает как объект, «удостоверяет свою природу вещи среди вещей» (Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 1. С.19). То есть, если бы это удалось доказать, то было бы доказано, что социокультурная реальность, несмотря на то, что её существенной составляющей является сознание («разум»), представляет собой столь же объективную реальность, как и природа, и что методология структурализма позволяет превратить социально-гуманитарные дисциплины в настоящие науки, подобные в плане критериев научности дисциплинам естествознания.

Однако сомнительно, что Леви-Стросу удалось доказать в рамках своей структуралистской концепции, что разум, как он проявляет себя в мифотворчестве, содержит в себе законосообразность. Исследуя мифологию, он вынужден признать, что её модель не изоморфна модели языка в том прямом смысле, в каком модели языка изоморфны другие исследованные им феномены – системы родства и брака, тотемистические верования, маски первобытных племён.

Миф, приходит в «Мифологиках» к выводу Леви-Строс, хотя это тоже язык, но язык чрезвычайно своеобразный, не менее своеобразный, чем язык музыки: как и музыка миф является не переводимым языком. Собственно, модель мифа следует возводить не столько к модели языка как такового, сколько к модели музыки (там же. С. 33).

Но если мифы, подобно музыке, понимаемы, но не переводимы, т.е. не излагаемы в членораздельной речи (они «переводимы» лишь друг в друга – там же. Т. 4. С. 612), то не значит ли это, что они по своей природе иррациональны и рационально – в частности, научно и философски – не постижимы? Леви-Строс даёт нам основания для предположения о том, что миф, как и музыку, он воспринимает в качестве иррационального феномена, когда мы читаем у него о музыке такой пассаж: «<...> среди всех языков одна лишь музыка объединяет несовместимые определения и является одновременно и объяснимой и непередаваемой, что делает творца музыки

существом, подобным богам, а саму музыку – высшей загадкой наук о человеке, загадкой, таящей ключи к дальнейшему развитию этих наук» (там же. Т. 1. С. 26). В другом случае он говорит о «мистических устремлениях» мифа, как и музыки (там же, т.4, с. 612).

Между рационализмом и иррационализмом, неудача математизации. Леви-Строс в исследованиях мифов и сам «объединяет несовместимые определения». Так, он считает, что в своём исследовании доказывает «строгость внутреннего устройства мифов» (там же. С. 660). Но в том же четвёртом томе «Мифологик» автор квалифицирует свои размышления о мифах как лишённые какой-либо строгости: «<...> это, – признаётся он, – свободные мечтания, не лишённые неясностей и заблуждений, которым субъект предаётся на протяжении непродолжительного времени, когда, освободившись от своих дел, он ещё не знает, в каком новом занятии случится ему ощутить собственную растворённость» (С. 659). Думается, что второе мнение Леви-Строса о своих исследованиях мифологии ближе к истине, чем первое. Во всяком случае, это так, если, как полагает сам Леви-Строс, математизация исследований является обязательным признаком их научной строгости. Но в отличие от ранее исследовавшихся им феноменов, математизация исследований мифов ему не удалась. Так что в итоге ему осталось лишь признать, что «до того, как можно будет говорить о существовании подлинной (социально-гуманитарной – В. М.) науки, остаётся сделать всё или почти всё». И выразить надежду, что в будущем математизацией исследований мифологии предстоит заняться «другим исследователям: использовав то, что было сделано мною в плане освоения целины в данной области научного знания, они смогут разрешить эти проблемы, применяя новые логико-математические инструменты, ещё более гибкие, чем инструменты, уже доказавшие свою эффективность в не столь сложных областях» (там же, с.602).

Или ещё. Леви-Строс решительно утверждает, что мифы ничего нам не сообщают «об устройстве мира, о природе реальности, о происхождении человека или о его судьбе» (там же. С. 606). То есть, мифы, согласно этому утверждению, не имеют мировоззренческого («метафизического») содержания, которое требовало бы философского осмысления. Но зато «мифы дают нам богатые знания об обществах, из которых происходят, помогают выявлять внутренние движущие силы функционирования этих обществ, объясняют причины существования верований, обычаев и институций, на первый взгляд, казалось бы, непонятных; наконец – и главным образом, – они позволяют выявить некоторые модусы действий человеческого духа <...>» (там же). Но в тексте того же тома, словно забыв сказанное им несколько выше, автор утверждает, что содержание мифов имеет вселенскую размерность, что сам он выявил в своих исследованиях «мифологический характер объектов: Вселенной, природы, человека» (там же, с. 660). Мы, как читатели, констатируя путаницу автора в собственных

взглядах, должны заметить, что мифы отображают, конечно, не только окружающий мир, но и мир в целом, что на самом деле предполагается, в том числе, и исследованием Леви-Строса.

Структурная диалектика. Исследование мифологии, поскольку её содержание имеет и вселенский масштаб, делает особенно явной необходимость философского осмысления данного предмета. Хотя мы не находим у Леви-Строса специально отрефлексированного решения проблемы соответствия методологии исследования специфике предмета, имеющего мировоззренческую размерность, на деле структурный подход Леви-Строса является попыткой создания не просто научной, но именно научно-философской методологии. Сам Леви-Строс называл свою методологию *структурной диалектикой* (Леви-Строс К. Структурная антропология... С. 251).

Методология структурной диалектики состоит в исследовании объекта как структуры путём выявления структурообразующих противоположностей или так называемых бинарных оппозиций. Термин *бинарная оппозиция* (от лат. *binarius* – двойной, двойственный, состоящий из двух частей; и лат. *oppositio* – противопоставление, возражение) был введён Н. С. Трубецким и до Леви-Строса использовался в структурной лингвистике. Но особому характеру отношений противоположностей, особой диалектике, предполагаемой этим термином, уделяли внимание, как отмечал Леви-Строс, и мыслители гораздо более раннего времени: в Средние века Раймунд Луллий, в эпоху Возрождения Николай Кузанский, в Новое время Лейбниц. Особенность отношения противоположностей в случае бинарных оппозиций заключается в том, что их борьба не может завершиться снятием в синтетической категории. Бинарные оппозиции предполагают не возможность разрешения борьбы противоположностей, а возможность лишь ослабления её накала в процессе опосредствования – так называемой *медиации* (от лат. *mediatio* – посредничество, содействие третьей стороны в мирном разрешении споров). В структурной диалектике имеется в виду, что медиация, в отличие от прямого значения этого слова в латинском языке, не приводит, повторим, к разрешению «спора», поскольку посредник, «третья сторона», выступает не в виде индивида или индивидуальной сущности, а в виде опять-таки противоположности, но только ослабленной сравнительно с исходной. Например, в первобытном мышлении, которое согласно Леви-Стросу должно рассматриваться, как уже отмечалось, в качестве универсальной модели познающего разума, фундаментальная противоположность жизни и смерти отображается в виде ослабляющейся за счёт её подмены менее резкой противоположностью растительного и животного царств, а противоположность мира растений и мира животных – оппозицией травоядных и плотоядных, каковая затем подменяется существованием зооморфных существ, питающихся падалью (койот у индейцев одной этнической группы, ворон – у индейцев другой группы). Поскольку медиация не разрешает противостояние противоположностей, но

лишь заменяет их новыми, пусть и ослабленными противоположностями, постольку предполагается, что каждая бинарная оппозиция переходит в бессчётное, в принципе, число других оппозиций, ограниченное лишь конкретными возможностями исследователя. Так, в исследовании структуры мифологического мышления южноамериканских индейцев, результаты которого изложены в «Мифологиях», Леви-Строс проанализировал 813 мифов и, соответственно, раскрыл ещё большее число бинарных оппозиций, которыми оперирует мышление данного индейского межэтнического сообщества. Совокупность бинарных оппозиций составляет систему, содержание которой имеет мировоззренческий характер. Эту систему образуют фундаментальные оппозиции. Самой фундаментальной, предельной бинарной оппозицией, порождающей все другие, является оппозиция бытия и небытия. Она развёртывается на вселенском уровне. Человек не волен выбирать из альтернативы бытия и небытия. Вместе с тем, эта оппозиция задаёт человеку потребность её осмысления с целью обретения смысла существования и нейтрализации неодолимости противостояния бытия и небытия. Что и «порождает бесконечную серию других бинарных различий, которые, никогда не разрешая этой первой антиномии, заняты лишь ее воспроизведением и увековечиванием, но во всё более уменьшающихся масштабах» (Леви-Строс К. Мифологии... Том 4. С. 660). На уровне окружающего мира фундаментальная оппозиция бытия и небытия выступает в форме оппозиции жизни и смерти. Фундаментальной бинарной оппозицией, выражающей отношение человека к окружающему природному миру, является оппозиция культура/природа.

Как видим, леви-стросовская диалектика бинарности, поскольку она выступает в виде теоретической методологии, соответствует размерности собственно философского метода диалектики или – ещё иначе сказать – должна рассматриваться в качестве претендующей на статус именно философской методологии. В рамках же метода структурной диалектики диалектика бинарности подчиняется решению задач научного познания.

Структурная диалектика и диалектика исторического материализма. Просматривается определённая аналогия стратегии леви-стросовского метода структурной диалектики стратегии марксова метода восхождения от абстрактного к конкретному. В самых общих чертах стратегия восхождения от эмпирического базиса к конкретной теоретической картине объекта в леви-стросовской методологии раскрывается уже в рассмотренной нами ранее трактовке движения от этнографии как эмпирической дисциплины к этнологии как дисциплине, осуществляющей научно-теоретический синтез, и, наконец, от этнологии – к (социокультурной) антропологии, в которой осуществляется высший, научно-философский теоретический синтез. Разрабатывая метод структурной диалектики Леви-Строс уточняет способ перехода (1) от эмпирического уровня (этнография) к уровню первого теоретического обобщения (этнология) и затем – (2) к завершающему синтезу (антропология). Переход

(1) совершается путём выявления *образующих единиц*, каждая из которых представляет собой «попарное определение» фактов (т.е. их бинарную оппозицию), относящихся к исследуемому объекту. Переход (2) состоит в разработке теоретической картины *системы* бинарных оппозиций (Леви-Строс К. Первобытное мышление. М. 1994. С. 215 – 216). Леви-Строс резюмирует это движение в следующей формуле: «Таким образом, разум идёт от эмпирического разнообразия к концептуальной простоте, а затем от концептуальной простоты к значащему синтезу» (там же. С. 216). Здесь мы видим ещё более определённую аналогию метода структурной диалектики методу восхождения от абстрактного к конкретному – не только в общих контурах познавательной стратегии, но и в моментах содержательного сходства методов. А именно, в элементарных бинарных оппозициях как образующих систему теоретического отображения объекта нельзя не усмотреть известную аналогию «клеточке» марксова метода восхождения; «клеточке», из которой теоретически выводится система противоречивых отношений изучаемого объекта.

Едва ли правильно считать, что отмеченные черты сходства метода структурной диалектики с методом восхождения от абстрактного к конкретному являются следствием прямого методологического следования Леви-Строса Марксу. Но опосредствованная зависимость от Маркса имеется. Она выражается в том, что структурную диалектику Леви-Строс не хотел бы противопоставлять диалектике в обычном смысле, тем более – материалистической диалектике Маркса. Напротив, у него можно встретить высказывания, в которых он представляет структурную диалектику в качестве дополнительной по отношению к материалистической диалектике и развивающей её. Например, он говорит: «Структурная диалектика совсем не противоречит историческому детерминизму: она апеллирует к нему и создаёт для него новый инструмент исследования» (Леви-Строс К. Структурная антропология... С. 251).

То, что разрабатываемую им методологию он предлагает рассматривать как развитие диалектики исторического материализма согласуется и с заявлением о том, что в целом его учение направлено на восполнение, во всяком случае, одного из аспектов самого содержания учения Маркса. Леви-Строс говорит об этом следующее: «Не ставя под сомнение неоспоримый примат инфраструктур (фр. *infrastructure* – в част., филос. основа; базис. – В. М.), мы полагаем, что между *praxis*'ом (т.е. социальной деятельностью в целом – В. М.) и практиками (т.е. отдельными видами социальной деятельности – В. М.) всегда вставляется медиатор, являющийся концептуальной схемой, благодаря действию которой материя и форма, лишённые обе независимого существования, реализуются в качестве структур, иначе говоря, как бытие одновременно эмпирическое и интеллигибельное. Именно в эту теорию суперструктур (фр. *superstructure* – в част., надстройка), лишь едва намеченную Марксом, мы надеемся внести свой вклад, оставляя истории при поддержке демографии, технологии,

исторической географии и этнографии заботу о развитии исследований собственно инфраструктур, что не может быть принципиально нашим предметом, ибо этнология есть, прежде всего, психология». (Леви-Строс К. Первобытное мышление... С. 215).

Следует, однако, признать, что провозглашаемая Леви-Стросом цель дополнить и развить методологию и теорию марксизма так и осталась обещанием.

Что касается методологии, то диалектика бинарных оппозиций, как её представил Леви-Строс, имеет у него столь тотальный характер, что не ясно, какой особый аспект диалектики как таковой и, конкретнее, – материалистической диалектики Маркса она могла бы собой восполнять. Сам же Леви-Строс даже не пробовал показать, как именно соотносится диалектика бинарности с материалистической диалектикой.

Вообще претензия Леви-Строса на придание бинарным оппозициям вселенской размерности представляется, по меньшей мере, сомнительной. Ещё Платон обратил внимание на то, что существование небытия за пределами бытия, т.е. существование небытия в качестве самостоятельной сущности, рядоположенной бытию и способной исключать бытие, невозможно мыслить. Следовательно, небытие существует лишь «внутри» бытия (См. Платон. Софист. 258e – 259b). (Мы бы уточнили, что существование небытия наряду с бытием не возможно, вследствие чего небытие само по себе и невозможно мыслить; следовательно, небытие – момент бытия). Небытие не может абсолютно исключать бытие, т.е. не может стать судьбой вселенной. Следовательно, диалектика предельных категорий бытия и небытия – это диалектика *снятия* (то небытия бытием [«гармония»], то бытия небытием [«хаос»]), но не «диалектика» бинарных оппозиций, предполагающая уничтожение бытия небытием, как утверждается леви-стросовским толкованием (кстати, почему бы в этой логике не предполагать противоположное, а именно – уничтожение небытия?).

Что на самом деле абсолютно уничтожимо, так это бытие в форме жизни индивида и притом – лишь человеческого индивида, выступающего в качестве сознающего себя уникальным «Я». Поэтому, едва ли желая того, Леви-Строс возводит во вселенскую размерность вместо небытия именно ту трагическую бесповоротность гибели индивида как уникального «Я», которую он однажды окрестил «жалким сокровищем» философов и которая является центральной темой экзистенциализма – философии, разоблачаемой им как культ субъективного начала, неприемлемый для научно ориентированной, т.е. объективной, методологии познания.

Но позиция экзистенциализма в данном случае всё-таки выгодно отличается тем, что феномен абсолютной смертности самосознающего человеческого индивида локализуется экзистенциализмом в пределах социально-исторического мира, в то время как у Леви-Строса этот феномен фактически оказывается распространённым в беспредельность. Разве тем самым Леви-Строс, разрабатывая методологию диалектики бинарности, не

впадает, по сути, как это не парадоксально, в субъективизм? Думается, что познавательный субъективизм – тенденция, не случайно сопровождающая его стремление к проведению исключительно объективистской (структуралистской) установки в познании. Ведь эта тенденция неизбежно содержится в идее Леви-Строса, что структура мифологического сознания, представляющая систему бинарных оппозиций, благодаря своей неисчерпаемости, обладает силой универсального образца, которому соответствует строение всех объектов в окружающем мире и в космосе. Леви-Строс полагает, что коль скоро мифологическое сознание структурно и его структура вскрыта исследованием, оно тем самым объективировано и может служить ключом к строению любых иных объектов. Однако же то, что мифологическое сознание обладает структурой, придающей ему объективное существование, нисколько не отменяет того, что оно представляет собой субъективный план человеческого существования. Если Леви-Строс, как он заверяет, принимает философию исторического материализма, то должен был бы признавать и то, что структурная объективность субъективного плана человеческого существования вторична по отношению к, так сказать, объективности объективного, т.е. материального, предметно-преобразовательного плана человеческого существования. Или иначе – общественное сознание при всей его объективной структурности вторично по отношению к общественному бытию. Или ещё, словами самого Леви-Строса, суперструктура вторична по отношению к инфраструктуре. Напомним, что в этой связи Маркс подчёркивал: чтобы последовательно провести материализм с целью адекватного постижения социальной жизни, недостаточно свести содержание сознания к бытию, необходимо, напротив, вывести содержание сознания из бытия. Тем более, добавили бы мы, неверно пытаться вывести структуры бытия из структур сознания. Постулировать и пытаться установить, как Леви-Строс, соответствие первичного вторичному – это и значит открывать дорогу субъективизму.

Субъективизм бессубъектного структурализма. Собственно, Леви-Строс, очевидно, потому нигде конкретно и не показывает, что выявляемым им в мифологическом сознании бинарным оппозициям соответствуют какие-либо определённые структуры вне сознания – несмотря на то, что этим оппозициям приписывается роль «образующих единиц» любых структур. Бинарные оппозиции, в отличие от категорий диалектики как таковой, не являются собственно категориями, не обладают эвристическим потенциалом философских категорий, ибо они не имеют онтических корней и, значит, замкнуты в сознании, т.е. в горизонте субъективной реальности. Потому, например, и этнология может оказаться вдруг, как в цитированном выше фрагменте, «прежде всего, психологией». Говорим «вдруг», так как действительно это сюрприз, что предметом этнологии являются по преимуществу суперструктуры, т.е. надстроечные структуры, в противоположность этнографии, которая вместе с рядом других наук, занимается, как говорится в том же цитированном выше тексте, изучением

инфраструктур, т.е. базисных структур. Но ведь этнология есть, как мы уже знаем от Леви-Строса, теоретическое обобщение той же этнографии – дисциплины эмпирической. Как же может случиться, что теоретическое обобщение определённой эмпирии радикально смещает предметную область, из которой эта эмпирия извлекается? Впрочем, в другом, более позднем, тексте Леви-Строс, настаивая на совпадении своей теоретической позиции с историческим материализмом Маркса и Энгельса, «забывает» о том, что предметом этнологии являются надстроечные структуры, причисляя, например, брачно-родственные отношения – безусловно входящие в предмет этнологии, как он её разрабатывает – к базисным структурам докапиталистических эпох. (Леви-Строс К. Мифологиики... Том 4. С. 355 – 356). Такие аберрации и эксцессы субъективизма объяснимы, на наш взгляд, только тем, что этнология как теоретическая научная дисциплина сводится Леви-Стросом к обнаружению бинарных оппозиций, замыкающихся в «психологии». Таким образом, трудно признать, что леви-стросовская структурная диалектика стала «новым инструментом» развития учения исторического материализма.

Также трудно признать и то, что содержание учения Леви-Строса дополняет и развивает содержание учения Маркса. Возьмём аспект материалистического детерминизма в учении Маркса – идею способа производства как базиса («инфраструктуры») общественной жизни, определяющего характер политических отношений и форм сознания, т.е. их характер в качестве социальной надстройки («суперструктуры»). Идея базисно-надстроечного детерминизма – центральная в учении марксизма. К этому аспекту учения Маркса, а именно к развитию представлений о «суперструктурах», относится, как можно было видеть из цитированного выше текста Леви-Строса, его обещание вклада в это учение. Но он так и не находит возможности обратиться к решению указанной проблемы. Проблема детерминизма в историческом процессе – в каком бы то ни было варианте – вообще не ставится им в центр внимания.

Но, например, из его редких высказываний по этой теме реконструируется весьма оригинальная концепция (её приходится реконструировать, поскольку она изложена очень невнятно). Согласно мысли Леви-Строса, каждая структура («определённый тип порядка») определяется «внутренними свойствами», но если уж приходится отвечать на вопрос о том, чем эти свойства определяются извне, то это – «строение мозга». Ибо мозг, продолжает мысль автор, «можно представить в качестве некоей целостной сети, самые разные идеологические системы которой выражают те или иные свойства в определенных терминах особой структуры, при том, что каждая из них, делая это на свой лад, обнаруживает присутствие различных способов единой системы связей». (Леви-Строс К. Мифологиики... Том 4. С. 594). Но, если «строение мозга» является фактором, детерминирующим все иные «типы порядков», как же быть с признанием марксисткой идеи о детерминации «инфраструктурой» «суперструктуры»? Ведь поскольку в

«сетях мозга» содержатся системы идей, среди которых, как предполагается учением Леви-Строса, ключевое положение занимают бинарные оппозиции, то выходит, что детерминация имеет вид: «строение мозга» определяет «суперструктуру», а «суперструктура», в свою очередь, – «инфраструктуру». Конечно, мозг – материальная субстанция и потому Леви-Строс, как и Маркс, материалист, но что касается понимания детерминизма в истории, то леви-стросовская позиция не только не дополняет и не развивает марксистскую, а идёт в разрез с ней, так как именно в социально-историческом процессе определяющей оказывается не «инфраструктура», а «суперструктура». Материализм Леви-Строса это домарксистский материализм, с характерным для него натуралистическим – внеисторическим, если не антиисторическим детерминизмом. Это тем более справедливая квалификация, что в некоторых других высказываниях он фактором, определяющим теперь уже «строение мозга» человека, называет рецепторы чувственного восприятия (органы зрения, слуха и пр.), а генезис его строения выводит из эволюции органов чувств (там же, с. 644, 656, 658).

В силу внеисторического характера философской концепции Леви-Строса, которую он не смог, потому что это невозможно по самой сути дела, должным образом соединить с историзмом философии Маркса, его структурализм позволил ему раскрыть определённые черты специфики социально-гуманитарных наук – (социокультурной) антропологии (о чём у нас шла речь выше), но лишь постольку, поскольку они, эти науки, уже существуют как данность, как «готовая» структура («суперструктура»).

Но, во-первых, хотя предполагалось, что структурный подход создаёт возможность видеть социально-гуманитарные науки в их сущностном единстве с естественными науками, надежда на это не оправдалась – научно-познавательная «суперструктура», как она предъявлена в работах Леви-Строса, никаким образом не обнаруживает себя в научном естествознании и не играет в нём никакой роли (иначе это давно стало бы известным). Правда, как мы уже отметили выше, методология леви-стросовского структурализма способствовала развитию некоторых разделов математики. В этом плане Леви-Строс внёс важный вклад в математизацию науки. Но речь должна идти о вкладе в математизацию именно социально-гуманитарных наук, ибо не известно о применениях соответствующего математического аппарата в естествознании. Математика же как таковая (как «чистая» математика) не относится к разряду естественных (как, разумеется, и социально-гуманитарных) наук, ибо не имеет в качестве предмета определённого объекта реальности. Или, как замечает цитируемый самим Леви-Стросом (Леви-Строс К. Первобытное мышление... С. 309, прим.) голландский математик и логик А. Гейтинг (A. Heyting, 1898 – 1980): «Сегодня можно считать почти общей для математиков идею, что формулировки чистой математики ничего не выражают относительно реальности». То, что структурализм не отобразил черты, которые бы включали социально-гуманитарные науки в предполагаемое тождество с естественными науками,

не удивительно. Ведь рамки структурного подхода и не могли оказаться пригодными для отображения существа естественных наук, ибо само понятие «структуры» было «скроено» Леви-Стросом по меркам (социокультурной) антропологии. Не говорим уж о том, что предполагать возможность структуры, фиксирующей тождество социально-гуманитарных и естественных наук, не предполагая одновременно и существенной специфики одних наук сравнительно с другими, – что сейчас, думается, уже вполне выяснилось – вообще не правомерно.

Свидетельством того, что социально-гуманитарные дисциплины существенно отличаются от дисциплин естествознания, является уже такой исторический факт как сохраняющаяся до сих пор проблематичность научного характера первых в отличие от вторых, которые обрели статус наук – по крайней мере, в лице физики – ещё при переходе от эпохи Возрождения к Новому времени и являют собой с того времени признанный – в том числе и Леви-Стросом – эталон научности. Но, конечно, это историческое свидетельство может иметь силу лишь при условии, что принцип историзма не игнорируется, но, напротив, признаётся во всей его фундаментальной значимости.

Во-вторых, внеисторичность структуралистского подхода Леви-Строса повлекла то, что он с полной убеждённостью обнаруживает в структуре первобытного мифологического сознания, образованной системой бинарных оппозиций, даже не только структуру, тождественную алгоритмам современной логики, но и структуру познавательной деятельности, предвосхищающую «суперструктуру» науки и опять-таки чуть ли не тождественную научному познанию (см., напр.: Леви-Строс К. Первобытное мышление... С. 325 – 326). Один из исследователей творчества Леви-Строса в связи с этим справедливо отмечает: «Таким образом, воззрения Леви-Строса на природу философского и научного знания отличает существенная и неразрешённая двойственность. С одной стороны, гуманитарные науки нацеливаются им на идеал естественнонаучной строгости. С другой стороны, Леви-Строс настолько расширительно подходит к трактовке научного знания, включая в его состав области, в которых явление неотделимо от сущности, а наблюдатель от наблюдаемого, что наукой оказываются практически все известные формы мышления» (Рыклин М.К. Леви-Строс (Levi-Strauss) Клод // Современная западная философия: Словарь, 1998. С. 155).

Ключевая роль бриколажа в мифологии и социально-гуманитарном научном познании. Стоит несколько подробнее остановиться на леви-стросовской реконструкции того устройства и алгоритмов познавательной деятельности первобытного мифологического мышления, которые, по его убеждению, сближают это мышление с научным познанием. Тут для нас важно также то, что мифологическое мышление осуществляется как некая, по слову Леви-Строса, «наука о конкретном», включая в себя способы постижения реальности, характерные для искусства.

Логическая адекватность и познавательная состоятельность мифологического мышления в качестве науки, пусть и «науки о конкретном», оставались не очевидными для исследователей, согласно основателю структурной антропологии, вследствие того, что существо мифологического познания они рассматривали применительно к сознанию его индивидуальных агентов и на материале отдельных мифов, в то время как мифология есть форма коллективного мышления, относительно завершённым содержанием которого является огромный массив мифических рассказов, распространяющийся на территории обитания больших полиэтнических объединений. Каждый отдельный представитель первобытной культуры выступает творцом и сознательным носителем отдельных мифов, а носителем мифологии как целого – лишь бессознательным образом. Но бессознательное содержание мифологии в сознании отдельных лиц это не нечто вроде вакуума смысла, а именно реальное содержание. Это доказывается тем фактом, что исследователь, первым примером которого и выступает сам Леви-Строс, способен реконструировать содержание целого мифологии. Каждый отдельный агент мифологического сознания, как это тоже следует из указанного факта, телеологически располагает всем бессознательно данным ему массивом мифов, иначе он бы не смог быть сознательным творцом и носителем отдельных мифов – ведь они являются только звеньями целого и потому должны быть встроены в целое, не данное в осознаваемом виде, как не мог бы понимать при случае и ранее неизвестные ему мифы – а они понимаются каждым.

Мы уже знаем, что содержание мифов складывается в относительно завершённое целое, в «суперструктуру» благодаря движению бинарных оппозиций как способу разрешения репрезентированных в них жизненных проблем, не разрешимых по сути, но разрешимых путём подмены одних оппозиций другими в смысле снижения их первоначальной остроты до некоторого приемлемого уровня. Именно в этом смысле система оппозиций, образующих содержание мифологического сознания и мышления, и является относительно завершённой.

Мифологическое мышление оперирует чувственными образами – перцептами, причём образы вещей чаще всего формируются за счёт представления их в формах так называемых вторичных качеств, т.е. в формах субъективного восприятия: цветов, запахов, вкусов, шумов, осязаний. Этим перцепты, которыми оперирует первобытное мышление, особенно резко отличаются от понятий – концептов рационализированной мысли, которая предполагает вещи с их первичными качествами – т.е. качествами самих вещей; качествами, освобождёнными от формы субъективно-чувственного восприятия. Тем не менее, при всей указанной особенности мифологическое мышление осуществляет, по выражению Леви-Строса, «сверхрационализацию»: соединение чувственного и рационального в средствах отображения реальности и в представлениях о ней. Дело здесь в

том, что в трансформирующем движении бинарных оппозиций, производимом коллективным мифологическим мышлением, каждый член определённой оппозиции оказывается знаком – одновременно и означающим, и означаемым того или иного члена другой оппозиции (тех или иных членов других оппозиций). Но знаки «всегда расположены на полпути между перцептами и концептами» (Леви-Строс К. Первобытное мышление... С. 127), иначе говоря, знаки соединяют в себе чувственное и рациональное. Потому-то коллективное мифологическое мышление и есть мышление логическое [а не аффективное, как до К. Леви-Строса считал его соотечественник Л. Леви-Брюль (1857 – 1939) и другие исследователи], хотя мифология и не является и не направляется логикой как специализированной мыслительной деятельностью, ставшей ведь таковой только в постпервобытном обществе. Поскольку же коллективное мифологическое мышление адекватными логическими средствами отображает относительно завершённую систему бинарных оппозиций, разрешающих – известным образом – жизненно важную проблему, постольку «суперструктура» мифологии и обладает, по Леви-Стросу», существенным подобием науке, являясь «наукой о конкретном».

Кроме того, что трансформационное движение бинарных оппозиций реализуется в качестве относительно завершённой системы лишь в весьма объёмном смысловом, коллективно-человеческом, пространственно-географическом континууме, оно ещё развёртывается не в виде монотонной ленточной структуры, а пучками разнонаправленных и неоднородных векторов, так что система оппозиций в итоге приобретает очень сложную архитектуру. Как всё-таки оказывается возможных генезис таких систем, их поддержание и обновление в качестве определённых целостностей, если условием этого является творчество (или, точнее, не регулируемое специально сотворчество) отдельных лиц, каждое из которых не располагает явным знанием, а располагает только неявным знанием содержания системы в целом? Отвечая на этот вопрос, основатель структурной антропологии указывает на механизм интеллектуального *бриколажа* (фр. *bricolage* – изготовление самоделок, самодельные изделия, любительская работа, временная починка, халтура и т.п.) (там же. С. 126 – 138).

Концепцию Леви-Строса, в части, относящейся к бриколажу, можно, видимо, изложить так. Бриколаж предполагает, что используются подручные средства и материалы деятельности, вовсе не обязательно функционально подготовленные, «подогнанные» для осуществления данного проекта. Вследствие во многом случайного набора инструментов и материалов, пускаемых в ход, часто могут возникать неожиданные положения и результаты. Поэтому продуктом деятельности по типу бриколажа зачастую оказываются вещи плохого качества («халтура»), но благодаря бриколажу иной раз изобретаются и замечательные вещи. Агент мифологического сознания как бриколёр имеет в распоряжении большой набор известных и/или могущих стать известными от других лиц мифов-рассказов,

соответственно он может использовать их сюжеты и образующие их бинарные оппозиции в качестве материала и средств для разрешения волнующей его той или иной жизненной проблемы, т.е. для ослабления её остроты до приемлемой, для чего он должен «встроить» ход своего мифотворчества в целое системы бессознательного содержания определённой мифологической «суперструктуры». В его распоряжении находится большой, но в любом случае конечный набор мифологических сюжетов и оппозиций, которые он волен использовать для своей цели. Благодаря чему, в принципе, возможно реальное достижение цели. Комбинируя тем или иным образом сюжеты и оппозиции, мифотворец создаёт неожиданно сменяющиеся, как в калейдоскопе, различные картины предполагаемого целого вместе со встроенными в них новыми или модифицированными им мифами. Вероятно, среди этих картин есть и такая, которая отражает искомую «суперструктуру». Необходимо осуществить выбор этой единственной картины среди множества всех других.

Используя тот аспект членов бинарных оппозиций, в котором они, как знаки, выступают в качестве концептов, носитель мифологического сознания пытается с помощью логики (и «науки о конкретном») продвигаться, последовательно выявляя в известных ему мифических рассказах в свете картин бриколажа содержащуюся в них перспективу искомого целого. Но возможности экстраполяции этого хода последовательно наращиваемых цепочек отдельных оппозиций в перспективу целого «суперструктуры», наталкиваются на преграду в виде сложной архитектоники искомого целого.

Искусство и социально-гуманитарные науки. Есть, однако, как было отмечено, и второй, чувственно-образный аспект членов бинарных оппозиций как знаков. Возникающие путём бриколажа цепи или/и сети взаимосвязанных образов, обретают смысл развёрнутой *метафоры* (др. греч. *μεταφορά* – перенос, переносное значение), фигуры речи, в которой свойства одного предмета или явления – в данном случае члена бинарной оппозиции – переносятся на другой по принципу их сходства или аналогии. Так осуществляется неявное *мифопоэтическое* сравнение, в котором предвосхищается образ целого – в данном случае мифологической «суперструктуры», порождающей образы отдельных членов бинарных оппозиций, но и предполагающей в качестве условия собственного существования их разрастание в некоторую сеть. Например, Леви-Строс в одной из работ раскрывает образ «короткой жизни», выступающий в мифах южноамериканских индейцев метафорой смерти. Образ «короткой жизни» героя мифов отсылает к образу его смерти, поскольку «короткая жизнь» складывается из ряда нарушений приказа: что-либо видеть, слышать, обонять, осязать; или, наоборот, складывается из нарушений запретов не видеть, не слышать и др. Формирование и функционирование мифологической «суперструктуры», а, значит, отображение мифологическим сознанием системы бинарных оппозиций и тем самым нахождение пути разрешения (ослабления остроты) той или иной жизненной проблемы

оказывается возможным благодаря тому, что ограниченные возможности логического способа познавательной деятельности первобытного мышления восполняются действием эстетической, в данном случае – мифопоэтической, интуиции. Причём из того, что, по Леви-Стросу (как, впрочем, согласно и другим специалистам), метафора «является не позднейшим украшением языка, но его фундаментальным модусом <...> она представляет собой первую форму дискурсивного мышления» (цит. по: Рыклин М.К. Последний руссоист. Природа и культура в симфонии мифов Клода Леви-Строса // Леви-Строс К. Мифологии... Том 4. С. 756), следует, что и указанная роль метафоры, главного средства поэзии, также является фундаментальным модусом познавательной деятельности мифологического мышления.

Но, как уже упоминалось, на этапе создания «Мифологик» Леви-Строс вместо собственно языково-речевой модели мифа в качестве наиболее фундаментальной модели выдвигает модель музыки. Это, естественно, относится и к той роли, которую Леви-Строс отводит музыкальному началу в познавательной деятельности мифологического мышления. Сказанное выше о способе познавательной деятельности мифологического мышления, в котором метафорической мифопоэтической интуиции отводится, в дополнение к логике, роль необходимой составляющей «науки о конкретном», остаётся, однако, во многом справедливым и для такого вида эстетической интуиции как интуиция музыкальная. Леви-Строс указывает, что близость музыки и мифологии замечалась многими и до него. Особенное же значение для понимания природы этой близости имеет творчество немецкого композитора Рихарда Вагнера (1813 – 1883), разрабатывавшего мифологическую тематику в музыке. Его Леви-Строс назвал даже «отцом структурного анализа мифа». Что, конечно, является преувеличением, ибо и сам Леви-Строс, действительный отец структурализма, подчёркивает, что природа близости музыки мифологии до него оставалась не раскрытой. Леви-Строс считает, что для раскрытия этой природы музыкальное начало должно быть поставлено в контекст лингвистической модели мифологии. Ибо музыка, согласно Леви-Стросу, тоже является языком, как он, язык, являет себя в членораздельной речи, хотя это и очень своеобразный язык: он не переводим в форму членораздельной речи, но понятен. Причём понимание музыки рождает у слушателей аналогичные идеи. Мифология, как и музыка, вызывает в слушателях работу общечеловеческих ментальных структур. Звукосмысловые ряды внутри каждого мифа и мифы в их взаимоотношениях следует рассматривать как инструментальные партии музыкального произведения, прежде всего – симфонии. Но не только симфонии, ибо те или иные части мифологических «суперструктур» могут быть уподоблены – что и делает Леви-Строс в «Мифологиях» – другим музыкальным жанрам: прелюдии, опере, сонате, кантате, фуге и пр. «Мифология, – развивает свою позицию автор «Мифологик», – занимает среднее положение между двумя противоположными типами систем знаков – музыкальным языком и членораздельной речью» (Леви-Строс К. Мифологии... Том 1. С. 34).

Конечно, мифология реализуется, в отличие от музыки, в членораздельном языке. Но, тем не менее, и миф, и музыкальное произведение, каждый по своему, трансцендируют, по выражению Леви-Строса, членораздельную речь, то есть выводят её за пределы той особой реальности, которой принадлежат, разворачиваясь, однако, при этом, как и членораздельная речь, во времени. С другой же стороны, – на чём считает принципиально важным настаивать Леви-Строс – и музыка, и мифология «нуждаются во времени только для того, чтобы его опровергнуть». «И та, и другая, – продолжает он, – являются средствами для преодоления времени. С помощью звуков и ритмов музыка живет в пространстве физиологического времени слушателя. Это время диахронично, ибо необратимо. И, тем не менее, музыка преобразует сегменты, обращенные к слушателю, в синхронную и замкнутую на себе целостность. Слушание музыкального произведения в силу самой его внутренней организации останавливает утекающее время. Как простыня, подхваченная ветром, она его нагоняет и накрывает. До такой степени, что, слушая музыку, мы получаем доступ к своего рода бессмертию. Отсюда уже видно, чем музыка похожа на миф: преодолением антиномии истекающего исторического времени и пребывающей структуры» (там же. С. 24). Разумеется, эта антиномия, по Леви-Стросу, преодолевается в пользу структуры – вневременного и внеисторического феномена.

Поскольку Леви-Строс рассматривает мифологию в качестве внеисторически значимой «науки о конкретном» и наиболее репрезентативного предмета структурной антропологии или, что то же самое, согласно его позиции, – предмета в целом социально-гуманитарных наук, а структурно-антропологическое исследование (прежде всего – его собственное), в свою очередь, рассматривает в качестве мифологии – «мифа мифологии» (там же. С. 21), постольку понятно, что искусство – а именно, поэзию и музыку (особенно музыку) – он мыслит как обязательную составляющую научного социально-гуманитарного познания. Или, если уточнить, эстетическую интуицию – а именно, поэтическую и музыкальную – он считает моментами, с необходимостью входящими совместно с интеллектуальной интуицией философии и науки в основания методологии социально-гуманитарного познания.

Выше мы высказали мнение, что едва ли можно признать достигнутой цель, поставленную К. Леви-Стросом: превратить посредством структурной антропологии социально-гуманитарное познание в строго научное познание. Мы отмечали, что именно исследование мифологии, центрального, по Леви-Стросу, предмета социально-гуманитарных наук; его исследование с позиции сопоставления с музыкой – в свою очередь, наиболее адекватной, как он, в конце концов, предположил, модели мифологического мышления – обнаружило, что упомянутая цель осталась недостигнутой. И именно в «Мифологиях», в которых разрабатывалась музыкальная модель мифологии и которые завершали его творчество, сам же основоположник структурной антропологии в этом расписался, признав музыку иррациональным, а миф

мистическим феноменом и признавшись, что его размышления о мифах это не более, чем «свободные мечтания». Тем не менее, это, конечно, не перечёркивает важность его вклада в разработку идеи, что искусство, как и философия, входит в основания научного социально-гуманитарного познания.

Социалистическая футурология и интеллектуальная свобода. Завершая рассмотрение концепции социально-гуманитарного познания К. Леви-Строса, остановимся на его социально-политической и футурологической позиции. Леви-Строс – социалист. В начале творческого пути, в 1930-е гг., он активно занимался практической политикой как член социалистической партии, но и позже, отойдя от практической политической работы, тем не менее, сохранил верность социалистическому идеалу, в том числе – в сфере теоретической деятельности. Установка на приверженность учению К. Маркса, которую основатель структурной антропологии демонстрирует путём соотнесения своих взглядов со взглядами Маркса при решении многих вопросов, предъявление своего учения как развития учения Маркса, всё это уже само по себе многое говорит об антибуржуазной социально-политической позиции и социалистическом характере футурологии Леви-Строса. Хотя, как мы отметили выше, нельзя признать, что структурная антропология в силу господствующего в ней духа внеисторизма соответствует учению Маркса – материалистическому пониманию *истории*, однако именно в аспекте футурологии Леви-Строс, вопреки общему аисторизму своего структурно-антропологического учения, подходит ближе всего к футурологии марксистского социализма и даже, на наш взгляд, действительно её развивает в очень актуальном для нашей современности отношении.

Показательно, что он, являясь уже маститым и признанным учёным, кратко, но и особенно ярко и ясно, изложил своё социально-политическое кредо и видение желательного будущего в публичном выступлении: в инаугурационной лекции 1960 года при открытии кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс. В лекции обсуждается проблема проекта будущего общества. В этой связи Леви-Строс аргументирует правомерность придания особой значимости устройству и способам жизнедеятельности тех обществ, которые принято называть «примитивными», т.е. сохранившими существенные признаки первобытного строя, и которые являются основным предметом структурной антропологии. Исходный довод Леви-Строса в пользу особого значения опыта «примитивных» обществ состоит в том, что обращаясь к этому опыту, мы соотносим современность с предельно удалённой и наиболее контрастной по отношению к ней социальной реальностью, что предполагает необходимость философской рефлексии. Очевидно, имеется в виду, что философский угол зрения является также наиболее корректным теоретическим основанием футурологического исследования общества. Затем учёный подчёркивает, что «примитивные» общества дают пример высокой меры стабильности социальной структуры,

подтверждаемый способностью существовать со времён первобытности на протяжении всей последующей истории человечества. Наконец, важнейшим преимуществом этих обществ является «политическая жизнь, основанная на согласии, признании только тех решений, что приняты единодушно». «Примитивное» общество «мыслит недопустимым такой мотор коллективной жизни, который бы использовал дифференциальные разрывы между властью и оппозицией, большинством и меньшинством, эксплуататорами и эксплуатируемыми». (Леви-Строс К. Предметная область антропологии. Инаугурационная лекция, прочитанная 8 января 1960 г. при открытии кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс // Сайт «Библиотека философской антропологии»; режим доступа: <http://www.musa.narod.ru/lewistros.htm>). Говоря иными, чем в тексте Леви-Строса, словами, но передавая их суть, перспективными с точки зрения будущего человечества в «примитивных» обществах ему представляются черты по настоящему демократического и коммунистического характера этих обществ.

Конкретизируя рассмотрение заявленной темы, Леви-Строс различает «примитивные» и современные общества как соответственно «холодные» и «горячие». В «холодных» обществах характер обмена энергией со средой существования таков, что он не причиняет ущерба воспроизводству среды, между обществом и средой поддерживается равновесие. За счёт этого и обеспечивается стабильность структуры «примитивных» обществ. «Горячие» общества – это те общества, в которых после неолитической революции «непрестанно побуждается дифференциация между кастами, классами, тем самым способствуя становлению, извлечению энергии» (там же). В результате среде обитания наносится постоянный ущерб, общество находится в конфликте со средой, его внутреннее состояние переживает перманентные кризисы, т.е. отличается опасной нестабильностью. Речь идёт не только о дестабилизирующих общество социально-классовых антагонизмах, но и о возникновении и обострении глобальных проблем – демографической и экологической. «Горячие» общества это, конечно, прежде всего, современные западные страны.

Действительно отдавая, как видно, предпочтение «холодным» обществам, из чего в ряде его работ проистекала осязаемая тенденция ретроградной романтической футурологии – нечто вроде призыва к возврату в «золотой век» первобытности, в инаугурационной лекции Леви-Строс ориентирует футурологию иным образом. Он считает, что состоятельное будущее человечества заключается в «модели интеграции, которая постепенно объединила бы черты, присущие холодным и горячим обществам». При этом в современном «горячем» обществе должна быть разрешена задача, обозначенная ещё в социалистическом учении А. Сен-Симона (1760 – 1825): задача перехода от «управления людьми к управлению вещами». Как известно, эта задача в качестве фундаментальной была воспринята в марксистском футурологическом проекте, будучи осмысленной

как задача преодоления отчуждения от людей властной формы управления обществом путём перехода к системе общественного самоуправления. Леви-Строс развивает идею необходимости преодоления отчуждения функции управления, исходя из важного для структурной антропологии и, значит, для социально-гуманитарного научного познания в целом, различения культуры и общества. Благодаря этому различению, а также достижениям теории информации и электроники можно предвидеть, – считает Леви-Строс, – «превращение типа цивилизации, некогда положившего начало историческому будущему, но ценой трансформации людей в машины, в идеальную цивилизацию, могущую трансформировать машины в людей». «Иногда бремя двигателя прогресса целиком примет на себя культура, – продолжает он, – общество освободится от тысячелетнего заклятия, понуждавшего его во имя прогресса поработать людей. Отныне история сама будет прокладывать себе путь, а общество, помещаясь вне и над историей, сможет еще раз сообразоваться с этой структурой – правильной, подобно кристаллической, в связи с которой наиболее сохранившиеся из примитивных обществ учат нас, что она не противоречит человечеству. В этой перспективе, пусть даже утопической, социальная антропология найдет свое самое высокое оправдание, поскольку изучаемые ею формы жизни и мышления будут иметь не только исторический или компаративистский интерес: они будут отвечать перманентной надежде человека, и миссия социальной антропологии, особенно в самые смутные времена, будет состоять в бдительном наблюдении за этим».

Если некогда антропология возникла в ответ на запрос западного колониализма, и до недавнего времени она была «постыдной идеологией, предоставляющей колониализму шанс выживания», то, надеется Леви-Строс, отныне, то есть, очевидно, с того времени как создано учение структурной антропологии, она стала способной выполнять высокую миссию освобождения человечества, включающую в себя в качестве обязательного условия спасение «примитивных» народов от катастрофы, грозящей им в современном обществе.

На самом деле, творчество самого К. Леви-Строса показывает, что социально-гуманитарное познание и в буржуазном обществе может быть свободно от классово-идеологической ангажированности. Какие бы критические возражения не вызывало его учение, важно понимать, что причиной неубедительности тех или иных положений этого учения являются сложности собственно познавательного, внутритеоретического плана, а не искажающее влияние идеологической предвзятости.

12.8. Специфика гуманитарного научного познания в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера

Ханс-Георг Га́дамер (1900 – 2002), немецкий мыслитель, основавший во второй половине XX в. учение, названное им *философская*

герменевтика (герменевтика – искусство толкования, имеется в виду, прежде всего, толкование текстов; от др.-греч. ἡ ῥηνευτική, разъясняющий, толкующий). Творчество Гадамера положило начало соответствующему течению философской мысли. Главный труд Х.-Г. Гадамера: *Истина и метод. Основы философской герменевтики* (1960 г.).

Традиция герменевтики. Философская герменевтика наследует большую традицию разных форм герменевтики. Истоки герменевтики как искусства толкования текстов лежат в античности. Само слово *герменевтика* происходит от имени древнегреческого бога Гермеса, одна из основных функций которого – быть вестником богов, возвещающим и истолковывающим их волю смертным. В классический период древнегреческой культуры (5 – 4 вв. до н.э.) герменевты толковали поэмы Гомера, в эллинистический период (4 – 3 вв. до н.э.) – разного рода священные тексты. Вместе с возникновением христианства и вплоть до Средних веков герменевтика выступала, главным образом, в форме экзегетики (*др.-греч.* ἡ ἐξηγητική – истолкование, изложение) – толкования текстов Библии. Это – теологическая герменевтика. Впрочем, при этом сохраняет значение и термин *герменевтика*. Один из первых трудов, в котором ставятся теоретические вопросы толкования текстов Библии, принадлежит авторитетнейшему богослову Августину Аврелию (Святому Августину, или – Августину Блаженному) (354 – 430). Его труд называется «Христианская наука, или основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия». В Средние века в ответ на потребности толкования римского права, востребованного западноевропейской государственностью, возникает юридическая герменевтика (XI век). На рубеже эпох Возрождения и Нового времени в качестве крупнейшей фигуры в юридической герменевтике выступает голландский государственный деятель и правовед Гуго Гроций (1583 – 1645). В эпоху Возрождения наряду с теологической и юридической герменевтикой формируется филологическая герменевтика. Решающую роль в создании условий для утверждения упомянутых отраслей герменевтики в виде самостоятельных исследовательских дисциплин сыграла идеология Реформации, особенно в Германии. В отличие от католической протестантская теология относится к Библии не как к боговдохновенному писанию, а как к историческому памятнику. Это определяет высокую степень свободы в истолкованиях Библии и, соответственно, иных текстов. Под влиянием протестантизма герменевтика в Германии в XVIII-XIX вв. приобретает в трудах И.М. Хладениуса (1710 – 1759), И. Землера (1725 – 1791), В. Гумбольдта (1767 – 1835), Ф. Аста (1778 – 1841) и др. статус теоретической дисциплины.

Предшественники Гадамера в философской герменевтике. Х.-Г. Гадамер учитывает в своём учении богатую традицию герменевтики, но особое значение для него имеют труды Ф. Шлейермахера (1768 – 1834) и В. Дильтея (1883 – 1911), которых он справедливо считает своими предшественниками в создании философской герменевтики. Шлейермахер

разрабатывал проект универсальной герменевтики, имевший философский характер. Универсальную цель герменевтики Шлейермахер усмотрел в *понимании* текстов любого рода. Он обратил внимание на то, что процесс понимания должен по необходимости иметь круговой характер: понимание части текста должно опираться на понимание его как целого, а понимание текста как целого должно иметь в виду понимание части текста. Как можно разорвать этот замкнутый *герменевтический круг* (шлейермахеровский термин и стоящая за ним проблема, обсуждаемая во всей последующей герменевтике)? Основной процедурой выхода из этого круга, обеспечивающей понимание текста, он считал психологический акт «вживания» и «вчувствования» (эмпатии) исследователя во внутренний мир автора текста. Это предполагалось возможным при той философской предпосылке, что герменевт и автор текста представляют индивидуальные выражения одной и той же сверхиндивидуальной инстанции – «духа». В. Дильтей, в свою очередь, выдвинул концепцию герменевтики в рамках своего учения, названного «философией жизни». Об этом в нашем очерке уже говорилось выше. Напомним, что Дильтей расценивает *понимание* как основополагающую для научного социально-гуманитарного познания (по-немецки: для «наук о духе», *Geisteswissenschaften*; в дальнейшем, когда речь пойдёт о немецкой традиции, мы будем употреблять как синонимы термины «гуманитарные науки» и «науки о духе») познавательную деятельность. *Понимание* в «науках о духе» предшествует *объяснению*, в то время как в естественных науках познание сводится к объяснению. Что касается процедуры, обеспечивающей понимание, то в этом Дильтей остаётся близким к Шлейермахеру: чтобы достичь понимания текста исследователь-гуманитарий должен проникнуть во внутренний мир автора, в его *переживания* при посредстве общей принадлежности «духу», являющемуся орудием «жизни». Понимание становится возможным благодаря сопереживанию. Гадамер принимает идею Шлейермахера о необходимости трактовать понимание как универсальный по отношению к любым текстам познавательный акт и тезис Дильтея о понимании как основополагающем и специфичном для гуманитарных наук («наук о духе») познавательном акте. Но он занимает резко критическую позицию по отношению к психологизму и субъективизму герменевтических концепций того и другого.

Путь к преодолению психологической и субъективистской герменевтики Гадамер видит в онтологически ориентированном учении. В разработке этой ориентации Гадамер опирается на герменевтические идеи «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера (1889 – 1976), творчество которого оказало на его взгляды особенно сильное влияние и которого он считает своим учителем в философии.

Философская герменевтика Гадамера против «метода». Определяя характер своего учения Гадамер отмечает, что «герменевтика представляет собой *универсальный аспект философии*, а не просто методологический базис так называемых наук о духе» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы

философской герменевтики. М., 1988. С. 550). *Универсальным* аспектом философии своё герменевтическое учение Гадамер считает по той причине, что в нём осмысливается отношение к миру, как оно осуществляется в языке, помимо которого это отношение в принципе неосуществимо. *Аспектом* же философии это учение является постольку, поскольку оно центрировано на особой гносеологической и, прежде всего, по Гадамеру, следующему в этом за Хайдеггером, онтологической проблеме – проблеме *понимания*. Проблеме понимания как, в предельном смысле, проблеме понимания мира и отношения к миру; понимания, возможного, в конечном счёте, благодаря опять-таки языку, особенно – языку, явленному в текстах.

Подчёркивая в цитированном заявлении, что герменевтика имеет философский статус, а не является «просто методологическим основанием так называемых наук о духе», Гадамер противопоставляет свою позицию позиции его критика – Э. Бетти (1890 – 1968), итальянского автора, реализовавшего проект «методологической герменевтики», претендовавший скорее на собственно научный, нежели на философский статус. Надо сказать также, что смысл приведённой цитаты может восприниматься таким образом, что Гадамер в своём учении будто бы «наполняет» или «дополняет» герменевтику, выступающую в качестве методологического основания «наук о духе», философским содержанием. Но хотя буквальное прочтение цитаты даёт основание для такого восприятия её смысла, на самом деле здесь проявилась некоторая непоследовательность или двусмысленность позиции Гадамера. Дело в том, что его программным тезисом является как раз тезис о том, что герменевтика ни в коем случае не может и не должна выполнять роль методологии. Ибо, как он убеждён, «метод» – это инструмент познания в естественных науках, что же касается гуманитарных наук, то им «методологизм», по его мнению, противопоказан. Поскольку же герменевтика служит решению задач именно гуманитарного познания, постольку она не может, если хотела бы сохранить верность своей природе, и, во всяком случае, не должна выступать в функции метода. Однако Гадамеру не удаётся до конца последовательно выдержать антиметодологическую линию в герменевтике, что, в частности, проявилось и в цитированном фрагменте. К вопросу об антиметодологизме гадамеровской герменевтики мы ещё возвратимся. Но прежде рассмотрим вопрос об области применимости философской герменевтики как она, в отличие от лишь декларируемой Гадамером универсальности этого настроения мысли и онтологического феномена, а, значит, и от предполагаемой тем самым всеохватной применимости, более конкретно раскрывается им в его учении.

Область применения философской герменевтики. В действительности Гадамер ведёт речь о применимости герменевтики, прежде всего, в гуманитарных науках. Среди них он выделяет теологию, юриспруденцию, филологию, историю, а, в частности и в особенности, – историю философии, искусствознание. Притом, что касается теологии и

юриспруденции, то, вовлекая их в сферу своего внимания, он имеет дело всё-таки с ними не как с собственно научными, а как с донаучными дисциплинами, функционирующими непосредственно в практике соответственно проповедничества и судопроизводства. (По отношению к теологии к тому же правомерно было бы поставить вопрос, который Гадамером не ставится, способна ли она вообще быть наукой, хотя бы даже и «наукой о духе»). Точно пределы корпуса гуманитарных наук Гадамер не обозначает. Например, в его рассуждениях о «науках о духе» никак не фигурирует психология (упоминаемые вскользь дисциплины «социальная психология» и «массовая психология» – возможно, речь идёт об одной и той же дисциплине – он считает примерами не гуманитарных, а социальных наук). Между тем, если говорить о гуманитарных науках, то нельзя не иметь в виду, что согласно широко принятой в науке точке зрения именно в психологии ярче всего выражено гуманитарное начало. О чём свидетельствует и само название данной науки, говорящее о её происхождении из размышлений о «душе» (душа – с др.-греч. ψυχή, психэ), категории особенно близкой к категории «дух», и, судя уже поэтому, должной бы едва ли не в первую очередь относиться к «наукам о духе». Но Гадамер толи потому, что у него до психологии просто не дошли руки, толи потому, что он борется с «психологизмом» в герменевтике, обделил эту науку вниманием.

Разделение гуманитарных и социальных наук. Гадамер, вразрез с Дильтеем, объединявшим в разряде «наук о духе» гуманитарные и социальные науки, да и вразрез с общей тенденцией новейшего времени к осознанию их нераздельности и к объединению в единый корпус социально-гуманитарных наук, разделяет и противопоставляет гуманитарные науки и социальные науки. Социальные науки при этом не только не рассматриваются специально, но даже не называются входящие в этот разряд отдельные науки (за исключением только социальной психологии и социальной лингвистики, упомянутых мимоходом). Социальные науки Гадамер относит к общему типу с естественными науками (тоже оставленными безымянными, за исключением физики), квалифицируя их, т.е. социальные науки, как «естествознание об обществе» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод... С. 45). Поскольку социальные науки фигурируют в главном труде Гадамера лишь указанным образом, то и со стороны этих наук предполагаемое Гадамером необходимым разграничение между гуманитарными и социальными науками с точки зрения относящихся к тому и другому типу конкретных отдельных наук также остаётся неопределённым.

Однако и вводимые Гадамером теоретические критерии разграничения гуманитарных и социальных наук не дают возможности опознавать ту или иную конкретную науку в качестве либо гуманитарной, либо социальной.

Гадамер вводит два основных критерия. Один критерий состоит в том, что гуманитарные науки изучают человеческую реальность. Как говорит об этом Гадамер, «предмет этих наук, моральное и историческое существование

человека». (Там же. С. 65). И ещё: «их предметом является нечто такое, к чему принадлежит с необходимостью и сам познающий». (Там же. С. 617). Соответственно, по умолчанию, предметной областью другого типа должна являться, не человеческая, а природная реальность. Но очевидно, что данный критерий предполагает необходимость отнесения социальных наук, тоже ведь изучающих человеческую, а не природную реальность, к одному типу с гуманитарными науками, а не к типу научного естествознания.

Второй критерий состоит в том, что гуманитарные науки используют особый способ познания, целью которого является установление неповторимого своеобразия каждого из изучаемых феноменов человеческой реальности. Эти способ и цель познания принципиально отличаются от присущей социальным, так же как и естественным, наукам индуктивной методологии, направленной на установление регулярностей и закономерностей. Трудно не согласиться с тем, что второй критерий действительно правомерно относит социальные науки к одному типу с науками естественными. (Правда, эта правомерность, на наш взгляд, сохраняется, пока методология названных групп наук фиксируется лишь в столь абстрактном виде, т.е. сводится только к индуктивной методологии.) Данный критерий тем самым действительно отделяет социальные науки вместе с научным естествознанием от гуманитарных наук – однако исключительно при условии признания того, что последним действительно присущи особые цель и способ познания, но не установление регулярностей или закономерностей посредством индуктивного метода.

Между тем, присущи ли гуманитарным наукам особые цель и способ познания в качестве альтернативных цели, состоящей в установлении регулярностей или закономерностей и индуктивному методу достижения данной цели – это проблема. Например, Гадамер применительно к истории как самоочевидное утверждает, что цель этой науки состоит не в раскрытии «общих законов развития людей, народов и государств, но, напротив, в понимании того, каковы этот человек, этот народ, это государство, каково было их становление, другими словами – как смогло получиться, что они стали такими» (там же, с.46). Но это было самоочевидным лишь для неокантианцев (см. в данном очерке выше). Большинство же творцов научно-гуманитарного знания, в частности, – исторического, как и многие философы науки и эпистемологи, и прежде, и ныне считают необходимым ставить целью выявление регулярностей и закономерностей, используя индуктивный метод. Да и Гадамер, вопреки своему примеру с исторической наукой, согласен, что дело обстоит именно таким образом, ибо констатирует: «Логическое самоосознание гуманитарных наук, сопровождавшее в XIX веке их фактическое формирование, полностью находится во власти образца естественных наук» (там же, с. 44). Ясно, что за этим «логическим самоосознанием гуманитарных наук» стоит также их исследовательская практика – по крайней мере, во многих случаях. Может быть, Гадамер имеет в виду, что такое фактическое положение дел не соответствует природе

гуманитарных наук и потому эти науки должны бы принять предлагаемые им особые цель и способ научно-гуманитарного познания, альтернативные цели и индуктивному методу естественных наук (а вместе с тем, по его мысли, – и социальных наук тоже)? Однако Гадамер настаивает, что он свою герменевтику строит, исходя не из того, как *должны* обстоять дела в науке, а из того, как они обстоят *фактически* (там же, с. 586). В общем, что касается представления о связи философской герменевтики с реальным положением дел в гуманитарных науках, как, впрочем, и в науках, которые Гадамер относит к принципиально иному типу познания, т.е. в естественных и социальных науках, то в этом немаловажном пункте его учение во многом декларативно и страдает непоследовательностью и неясностью.

Колебания между гуманитарным и общенаучным предназначением герменевтики. Итак, предлагается признать, что гуманитарным наукам присущи особые цель и способ познания на том не очевидном и, по крайней мере, во многом противоречащем фактическому положению дел основании, что их природе не соответствует направленность на открытие регулярностей и закономерностей с помощью индуктивной методологии. Правда, основатель философской герменевтики мог бы сказать, что правомерность признания указанной позиции как раз и обосновывается в ходе развёртывания учения путём обращения к реальным гуманитарным наукам и к материалу, отражающему фактическое положение дел в них.

Но и здесь даже на первый взгляд не всё благополучно. Как понятно из предыдущего обзора упоминаемых в «Истине и методе» Гадамером познавательных дисциплин среди них гуманитарных наук, привлекаемых к рассмотрению, – т.е. дисциплин, являющихся собственно науками – всего две: история (включая историю философии) и филология. По поводу исторической науки, имея в виду сказанное чуть выше, уже сейчас есть основание заметить, что, насколько бы успешной не была философско-герменевтическая демонстрация соответствия её природе особых цели и способа познания, это не может убедить в том, что эти цель и способ альтернативны направленности на раскрытие регулярностей и закономерностей (во всяком случае, в форме тенденций) исторического процесса с помощью индуктивной методологии. И то же самое относится к филологии, притом даже с большей убедительностью, ибо то, что филология занимается выявлением регулярностей и закономерностей языковых явлений, пользуясь индуктивным методом, это её никем не оспариваемая и неоспоримая неотъемлемая характеристика, выражение состоятельности и прогресса в качестве науки.

Кроме того необходимо заметить ещё, что включение всего лишь двух гуманитарных наук в философско-герменевтическое исследование на предмет демонстрации присущности им особых цели и способа познания не может быть достаточным основанием для распространения определённых выводов на весь разряд гуманитарных наук. Тем более, что сами границы разряда этих наук остались не очерченными сколько-нибудь определённо.

В Послесловии к «Истине и методу» Гадамер, пусть и запоздало, *post factum*, пытается смягчить резкость проводимого им противопоставления цели и способа познания в гуманитарных науках цели и методологии познания в естественных, а, значит, и в социальных науках. «Заострение напряженного внимания к истине и методу в моей книге, – поясняет задним числом свою позицию автор, – имеет полемический смысл». (Там же. С. 620) Извинение полемичности своей работы он находит в необходимости выправления ситуации в эпистемологии науки. Это выправление, признаётся автор, совершилось путём перегиба в сторону герменевтики, выполняющей, как он полагает, роль рефлексивного самосознания науки. Но этот нынешний перегиб в пользу герменевтики, оправдывается Гадамер, был неизбежным, поскольку требовалось устранить прежний перегиб, который, по его мнению, произошёл с началом Нового времени и состоит в видении науки как исключительно методической формы познания.

То, каким образом Гадамер в Послесловии пытается на скорую руку уточнить собственную позицию, состоит в мысли о том, что, с одной стороны, соответствие теоретических выводов фактам и практике («релевантность») не только в гуманитарных науках, но и в научном естествознании, обеспечивается использованием герменевтики, поскольку она культивирует алгоритм «вопросно-ответного» способа подтверждения гипотезы фактами (подробнее о данном алгоритме герменевтики скажем ниже), необходимый также и в естественных науках. «Таким образом, вся наука включает в себя герменевтический компонент». (Там же. С. 624). С другой стороны, метод естествознания, схема которого состоит в «построении гипотез (конечно, посредством индукции, основополагающую роль которой в структуре «метода» постоянно подчёркивает Гадамер – В. М.) и их проверки (фактами – В. М.)» «сохраняется в любом исследовании, и в исторических науках, даже внутри филологии». (Там же. С. 624 – 625).

К сожалению, в уточнении рассматриваемой нами позиции, которое проводится Гадамером в Послесловии, точка над *i* осталась не поставленной. Но, конечно, мы не имеем права, читая Послесловие, понимать Гадамера так, что будто бы он здесь дезавуирует свою идею альтернативности особых цели и способа герменевтического познания в гуманитарных науках открытию закономерностей с помощью индуктивного метода в естественных и социальных науках. В противном случае это перечёркивало бы весь его труд, проделанный прежде написания Послесловия. Уточнение, судя по всему, сводится к тому, что герменевтика для естественных и социальных наук имеет второстепенное значение, в то время как направленность на раскрытие закономерностей и необходимость индуктивного метода проистекают из самого существа этих наук, и, напротив, из существа гуманитарных наук проистекает необходимость герменевтически определённых цели и способа познания, а познание закономерностей с помощью индуктивного метода – второстепенны.

Между тем, поскольку уточнение Гадамером позиции по вопросу о различии цели и способа познания в гуманитарных науках и в естественных и социальных науках не равнозначно отмене основного смысла его философско-герменевтической концепции, а сохраняет идею радикальности этого различия, постольку отрицается посылка концепции: утверждение об универсальной применимости герменевтики в научном познании. На деле получается, что по-настоящему значимой она является только для гуманитарных наук. Ведь предполагается, что философско-герменевтическое «измерение» входит в само существо гуманитарных наук, определяя их *differentia specifica*.

Но при этом надо ещё учесть, что автор концепции, представленной в «Истине и методе», не приводит убедительных аргументов в пользу отделения социальных наук от гуманитарных и причисления их, социальных наук, к общему типу с естественными науками. Думается, что первый из двух вводимых Гадамером и упомянутых нами выше критериев различения основных типов наук в соответствии со спецификой предметной области, согласно которой так называемые гуманитарные науки занимаются человеческой реальностью, включающей «и самого познающего», а, значит, объединяющий – чего почему-то не замечает Гадамер – эти науки с науками социальными в единый тип наук, в отличие от типа естественных наук, исследующих природную реальность; что этот первый критерий является решающим. Второй же критерий – критерий отличия цели и способа познания в гуманитарных науках от познания закономерностей с помощью индуктивного метода в естественных и социальных науках – должен рассматриваться как зависимый от первого критерия, ибо именно специфика предмета научного исследования должна предопределять характер метода; метод должен быть пригодным для исследования именно такого-то предмета. Отсюда следует, что отделение гуманитарных наук от социальных по существу не возможно, что они составляют единый тип социально-гуманитарных наук, как это, впрочем, давно и всё больше становится очевидным для учёных и эпистемологов. Поскольку же такие социально-гуманитарные науки как, например, социология и экономика занимаются в первую очередь открытием и изучением с помощью индуктивной методологии закономерностей, действующих в области человеческой реальности, постольку сомнительным представляется универсальная значимость философской герменевтики и за пределами научного естествознания, то есть в науках собственно социально-гуманитарного цикла. Тем более, что Гадамер, как отмечалось, демонстрирует наличие «герменевтической компоненты» лишь в двух науках – в истории и филологии. Но и эти две науки, как тоже отмечалось, занимаются далеко не в последнюю очередь исследованием с помощью индуктивной методологии закономерностей (или – тенденций) соответствующих сфер человеческой реальности.

В итоге из предыдущего изложения мы вправе вывести предположение, что философская герменевтика не имеет достаточных оснований претендовать на универсальное значение для научного познания, что, конечно, не исключает её возможное значение в качестве *одного из возможных исследовательских подходов* в социально-гуманитарном познании. Притом едва ли правомерна и претензия философской герменевтики на то, что «герменевтическая компонента» составляет *differentia specifica* какой-либо научной дисциплины, выступающую альтернативой нацеленности на изучение закономерностей посредством индуктивного метода. В этом плане философско-герменевтический подход, думается, может иметь лишь дополнительное значение.

Разумеется, данный вывод ни в коем случае не равнозначен отрицанию того – бесспорно важного – вклада, который философская герменевтика вносит в развитие познания, в частности, – в осознание специфики социально-гуманитарных наук. Рассмотрим теперь подробнее содержание философско-герменевтического учения, подчиняя это рассмотрение задаче, определяемой темой нашего очерка.

Жизненно-опытный способ понимания. Особые цель и способ познания, которые, согласно Гадамеру, осуществляют (на самом деле – скорее, должны бы осуществлять, если бы последовали его убеждению) гуманитарные (надо было бы говорить – социально-гуманитарные) науки (на самом деле – только две вовлечённые Гадамером в исследование науки: история и филология, притом и они осуществляют данные цель и способ лишь в той мере, в какой утверждения Гадамера действительно отражают реальное положение дел; вообще же науки должны бы осуществлять эти цель и способ познания лишь в той мере, в какой это может оказаться уместным и эвристически оправданным) являются аспектами *понимания* (как оно толкуется в философской герменевтике её основателя). (В дальнейшем изложении учения Гадамера те оговорки, которые сделаны в предыдущем предложении, не обязательно формулируются специально, но всегда предполагаются в соответствующих фрагментах изложения).

В отличие от естественных (и социальных) наук, целью познания в которых является истинное знание о закономерностях явлений, особая цель гуманитарных наук состоит, по Гадамеру, как уже отмечалось, в постижении истины о своеобразных – до уникальности – явлениях человеческой реальности. Истина в естественных (а также социальных) науках трактуется как соответствие высказывания о вещи самой вещи (т.е. высказывания о законе самому закону), в гуманитарных же науках истина должна представлять собой истину в смысле *αληθεια* (ἀλήθεια), что в переводе с древнегреческого значит *несокрытость, непотаённость* постигаемого явления (т.е. неповторимого феномена). В отличие от естественных (и социальных) наук, в которых познание истины осуществляется посредством индуктивного метода, т.е. метода, состоящего в построении гипотезы путём индуктивного обобщения фактов и последующей её проверки опять-таки

фактами, особый способ познания в гуманитарных науках Гадамер называет отсутствующим в словарях словом *Erfahrungsweisen* (см.: Gadamer H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke: Band I*. Mohr Siebek, Tübingen. 2010. S. 2), сконструированным из немецких слов *Erfahrung* – опыт и *Weise* – способ. Но *Erfahrung* – это опыт не в смысле эмпирических данных, фактов (которые могли бы быть подвергнуты индуктивному обобщению), а в смысле – жизненный опыт. Так что *Erfahrungsweisen* на русском языке значит что-то вроде: *жизненно-опытный способ* (способ, состоящий в использовании жизненного опыта). Таким образом, философско-герменевтическая истина как *несокрываемость* ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) есть цель, а значит, и результат *понимания*, а *жизненно-опытный способ* (*Erfahrungsweisen*) есть способ осуществления, т.е. процесс, понимания.

Герменевтический жизненно-опытный способ понимания гуманитарных наук Гадамер склонен противопоставлять не только индуктивному методу естественных и социальных наук, но и вообще всякому методу и методологизму. «Изначально герменевтический феномен, – говорится в его главном сочинении, – вообще не является проблемой метода. Речь здесь идет не о каком-то методе понимания, который сделал бы тексты предметом научного познания, наподобие всех прочих предметов опыта. Речь здесь вообще идет в первую очередь не о построении какой-либо системы прочно обоснованного познания, отвечающего методологическому идеалу науки, – и всё-таки здесь тоже идет речь о познании и об истине». (Там же. С. 38). Даже в Послесловии к «Истине и методу», где во многом сглаживаются резкости философско-герменевтического учения, Гадамер не удерживается от подтверждения противостояния его герменевтики «методу». Антиметодологическое заявление здесь, между прочим, делается в уместном контексте напоминания о зависимости его герменевтики от Хайдеггера, который ведь, как известно, демонизирует роль науки в западной культуре, что не может не оборачиваться неприятием научной (по преимуществу, естественнонаучной) методологии. Очевидно, рефлексом антисциентизма Хайдеггера и является антиметодологизм его ученика. А именно, в Послесловии Гадамер, оправдывая свою антиметодологическую позицию, говорит: «Если оценивать мою работу в рамках философии нашего столетия, то нужно как раз исходить из того, что я пытался примирить философию с наукой и в особенности – плодотворно развивать радикальные проблемы Мартина Хайдеггера, которому я обязан в самом главном – в широкой области научного опыта, по которой я дал лишь обзор. Это, конечно, принуждает к тому, чтобы перешагнуть ограниченный горизонт интересов научно-теоретического учения о методе. Но можно ли поставить в упрек философскому сознанию то, что оно не рассматривает научное исследование как самоцель, а делает проблемой, наряду с собственно философской постановкой вопроса, также условия и границы науки во всеобщности человеческой жизни?» (Там же. С. 616).

В общем, вслед за Полем Рикёром (1913 – 2005), французским философом, создавшим собственный вариант философско-герменевтического учения, вполне резонно считать, что главный труд Гадамера правильно было бы назвать не «Истина и метод», а «Истина или метод», потому что герменевтика определяется как альтернатива методологичности вообще (см.: *Ricoeur P. Hermeneutics & Human Sciences. Cambridge, 1981. P. 43-62*).

Но, однако же, надо учитывать и то, что вопреки заявлениям, что «философская теория герменевтики вовсе не является учением о методе» (Истина и метод, с. 587), Гадамер зачастую сбивается с позиции антиметодологизма и, словно забывая собственную принципиальную позицию, время от времени квалифицирует философскую герменевтику как метод. Так, в том же Послесловии вскоре после оправдания своей попытки «перешагнуть» «за горизонт учения о методе», он одобрительно отзывается о содержании посвящённого ему сборника «Герменевтика и диалектика» (1970), авторы которого разрабатывают «специальные области герменевтической методологии» (подчёркнуто мной – В. М.), распространяя герменевтику на юриспруденцию, теологию, теорию литературы, «а также на логику социальных наук» (с. 623) (и это притом, что социальные науки Гадамер вообще считает, по сути, не герменевтическими!).

Понимание: рецепция хайдеггеровского толкования. Концепция структуры понимания, состоящей, как её представляет Гадамер, в жизненно-опытном способе постижения истины-алетейя, имеет своим источником его рецепцию толкования существа понимания М. Хайдеггером. Рецепции хайдеггеровского толкования понимания в «Истине и методе» отводятся специальные разделы: «Хайдеггеровский проект герменевтической феноменологии» и «Открытие Хайдеггером предструктуры понимания». И, между прочим, несмотря на ключевое значение этих разделов для развития принципиальной позиции гадамеровской философской герменевтики, что, казалось бы, предполагает что здесь-то будет однозначно обоснована правомерность антиметодологизма, Гадамер, напротив, всё-таки «проговаривается» и о её, философской герменевтики, методологической роли в познании.

Гадамер в своей философской герменевтике имеет в виду, прежде всего, тот аспект «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, который был назван Хайдеггером «герменевтикой фактичности» (сначала в работе 1923 г. «Онтология. Герменевтика фактичности», затем в главном труде – 1927 г. – «Бытие и время»). В «фундаментальной онтологии» Хайдеггера руководящей мыслью является мысль, что исходной предпосылкой для извлечения из «забвения» онтологии, т.е. для понимания бытия как такового, которое будто бы ещё древние греки, а за ними и вся европейская философия, подменили метафизикой – учением о сущем (с чем будто-бы и связана абсолютизация науки, занимающейся изучением сущего, наличных вещей) должно стать понимание существования (экзистенции, от *лат. exsisto* – букв. выступать,

появляться) человека. Человек есть единственное сущее, бытийствующее «фактично» – «здесь и сейчас» (этот способ бытия человека Хайдеггер обозначает непереводаемым немецким словом Дазайн, Dasein, – буквально: тут-бытие, здесь-бытие), но способное ставить вопрос о бытии и понимать бытие. «Фактичность» (нем. Faktizität) человеческого существования означает, что именно потому-то человек не может быть надисторическим или внеисторическим существом, но изначально есть существо историческое. Способность же человека вопрошать о бытии и понимать бытие означает, что его собственное бытие изначально является понимающим, что понимание является неотъемлемым свойством, экзистенциалом человеческого способа бытия. Таким образом, понимание – это не только гносеологическая, но, прежде всего, онтологическая категория. Поэтому понимание чего-либо конкретного, например, текста, всегда дано человеку, по крайней мере, в форме *предпонимания*, укоренённого в исторической традиции, выступающей в конкретной форме *предрассудка*. Борьба эпохи Просвещения с предрассудком вообще, с любым предрассудком, – борьба, плоды которой европейские наука и культура пожинают до сих пор, – сама является самым вредным предрассудком. Предрассудки содержат возможность как ложного, так и истинного предпонимания, задача познания в том и состоит, чтобы избавляться от ложных предрассудков, освобождая путь истинному предпониманию. Благодаря изначальной принадлежности конечного человека историческим традициям, он обладает и способностью проецировать будущие возможности, освобождающие путь к истинному предпониманию и, наконец, к пониманию соответствующих предметов.

Процесс осуществления понимания имеет, как понятно из предыдущего, форму круга: предпонимание направляется на критическое отношение к предрассудку, а, значит, и к самому себе, в результате достигается новое и более истинное предпонимание. Гадамер цитирует в этой связи толкование Хайдеггером упоминавшегося нами герменевтического круга: «Круг не следует низводить до порочного, хотя бы и поневоле терпимого круга. В нём скрывается позитивная возможность истиннейшего познания, – возможность, которой, однако, мы поистине овладеваем лишь тогда, когда истолкование осознает, что его первая, постоянная и последняя задача заключается в том, чтобы его преднамерения, предосторожности и предвосхищения определялись не случайными озарениями и популярными понятиями, но чтобы в их разработке научная тема гарантировалась самими фактами». (Гадамер Х.-Г. Истина и метод... С. 318). Развивая толкование Хайдеггером герменевтического круга, Гадамер говорит: «Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нём тот или иной определённый смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке

такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста». (Там же). Ещё важный момент, который подчёркивает Гадамер: «Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него готовыми пред-мнениями, а, напротив, подверг их решительной проверке с точки зрения их оправданности, то есть с точки зрения происхождения и значимости» (С. 319). Гадамер так завершает своё, полностью толерантное к позиции Хайдеггера, истолкование хайдеггеровского разрешения проблемы герменевтического круга: «Понимание, осуществляемое с методологической осознанностью, должно стремиться к тому, чтобы не просто развёртывать свои антиципации (предвосхищения – В. М.), но делать их осознанными, дабы иметь возможность их контролировать и тем самым добиваться правильного понимания, исходя из самих фактов» (С. 321 – 322; подчёркнуто мной – В. М.).

Речь, как видим, идёт о методологическом – с «методологической осознанностью» осуществляемом или, можно сказать, о методологически корректном – применении герменевтики в исследовании текстов. И на самом деле, Гадамер вслед за Хайдеггером прорабатывает определённый алгоритм решения задачи исследования содержания или смысла текста. Кратко этот алгоритм можно изложить так: формулирование на основе предварительного понимания гипотезы о смысле текста – соотнесение гипотезы с традицией («предрассудком»), т.е. с исторической подоплёкой и контекстом – проверка на соответствие историческим фактам, предполагающая готовность к отказу от того, что в собственном предварительном мнении и, соответственно, в гипотезе противоречит фактам – формулирование более адекватной, приближающей к истине, гипотезы – алгоритмическое предыдущему дальнейшее познавательное движение вплоть до полного соответствия гипотезы фактам, превращающее гипотезу в теорию – истинное научное знание. Причём данный алгоритм есть именно метод в том же типологическом смысле, в каком вообще методом является научный, опирающийся на эмпирию и её индуктивные обобщения метод, в котором истинное знание есть знание достоверное, то есть удостоверенное фактами.

Гуманитарные науки сближаются с опытом искусства, практически-исторического сознания и философии. Правда, описанный Гадамером в разделах, посвящённых рецепции хайдеггеровской «герменевтики фактичности», герменевтический исследовательский алгоритм не является исчерпывающим описанием герменевтического метода. Гадамер, кроме того, даёт понять в других частях своего главного труда, что герменевтический метод внутренним образом содержит в себе фермент искусства (художественного творчества). И ещё показывает, что герменевтическая методология внутренним образом сопрягается также с

философией, а, конкретнее, с диалектическим методом. Хотя Гадамер и избегает всячески квалификации диалектики в качестве метода. Но чем же является диалектика, если не философским методом познания? К вопросу о дополнении герменевтического научного метода ферментом искусства и философским методом диалектики мы вскоре возвратимся.

Пока же напомним, что высказывание о применении герменевтики «с методологической осознанностью» – это своего рода «проговорка» Гадамера. В тех же разделах «Истины и метода», где раскрывается значение для его философской герменевтики «герменевтики фактичности» Хайдеггера, он не забывает настаивать и на том, что понятие понимания «стало теперь уже не методологическим понятием», поскольку «это изначальная бытийная характеристика самой человеческой жизни» (с. 311). В общем, и здесь нас возвращают к точке зрения на герменевтику как альтернативный «методу» жизненно-опытный способ познания.

Понимание как жизненно-опытный способ познания, противодействуя попыткам превращения его в научный метод, выводит познание за пределы науки как таковой, в более широкий горизонт, сближая науки – конечно же, гуманитарные науки – «с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории». (С. 39). Под «самой историей» здесь имеется в виду не гносеологический, а онтологический план истории, т.е. не история как наука, а историческое сознание – знание самих исторических событий и следование традициям или, иначе, – «предание». «Самой историей» соответствует сознание, которое Гадамер по-немецки квалифицирует как *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* (см.: *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960*). По-русски, видимо, можно передать смысл выражения *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*, переведённое в книге «Истина и метод» не очень внятным словосочетанием «действенно-историческое сознание», так: сознание, являющееся активным внутренним моментом действия в определённых исторических условиях, или кратко – практически-историческое сознание.

«Всё это, – подчёркивает Гадамер, говоря об искусстве, о практически-историческом сознании и о философии, – такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки». (Там же).

Исследование того, как реализуется жизненно-опытный способ постижения, начинается с исследования феномена искусства. Вместе с решением задачи развенчания искусствознания, безуспешно пытающегося постигать произведения искусства с помощью собственно научной методологии, раскрывается тот способ постижения, который, как предполагается, адекватен сути самого искусства и благодаря которому «возвещает о себе истина». (Очевидно, что «возвещающая о себе истина» – это истина-алетейя, истина как «открытость».)

Гуманитарные науки и искусство. Распространение в «науках о духе» в XIX веке методологии научного естествознания приводит, в

частности, в искусствознании, по оценке Гадамера, к ненормальному положению: с одной стороны, идеал научного познания требует объективности знания, но, с другой стороны, изучение содержаний и смыслов произведений искусства только по внешности подчиняется требованию объективности, по сути же оказывается субъективистским. Особенно усугубило положение в искусствознании влияние кантовского учения. Ведь по Канту познание – это исключительно функция «чистого разума», априорные категории которого лежат в основании научного естествознания. Эстетическое же сознание, содержание которого образуется посредством так называемой «способности суждения» (т.е. эстетического вкуса), как получается, вовсе отлучено от познавательной деятельности. Спасая значение эстетического сознания для объективного научного познания, Кант прибегает к идее всеобщности (общезначимости) содержания произведений искусства. Но на самом деле идущее от Канта истолкование эстетического сознания не может не быть по сути субъективистским, поскольку «способность суждения» сама по себе не признаётся Кантом способностью познания, соответствующего критериям научности (а, значит, с точки зрения Канта и всего XIX века, и вообще не должна сама по себе признаваться познанием, во всяком случае – истинным родом познания).

Субъективизация эстетики Кантом и искусствознанием XIX века особенно явно, как показывает Гадамер, проявляется в понятиях гения как творца произведений искусства и «переживания» как способа восприятий произведений искусства. Гений – исключительный тип личности творца, но искусство удовлетворяет общечеловеческую потребность. Следовательно, творец и «потребитель» искусства, если произведение искусства есть исключительно творение гения, должны быть конгениальны. Но тогда утрачивается смысл понятия гения – его исключительность. Это и значит, что понятие гения отображает только субъективный аспект художественного творчества. Гений, конечно, значимая фигура именно в искусстве, поскольку ценность каждого произведения искусства измеряется, в частности, его исключительностью. Но это недостаточно иметь в виду, когда речь идёт об искусстве как творчестве, поскольку формы произведений искусства есть результат применения техники и навыков, создаваемых культурным коллективным творчеством. Тем более этого недостаточно для понимания содержания произведений искусства, поскольку и способность этого понимания и смысл понимаемого имеют общечеловеческий характер. От себя добавим и такой риторический вопрос: каждый ли творец произведений искусства гений? Понятие же «переживания» остаётся субъективно-психологическим, как это имеет место в искусствознании XIX века, поскольку его производность от жизни не раскрывается в плане производности от жизни индивида, взятой как целое, т.е., если мы правильно понимаем автора «Истины и метода» и если вправе передать эту его мысль своими словами, – в социокультурном контексте. Таким образом, понятие «переживание» в XIX веке остаётся в результате фиксирующим

гносеологический план жизненности в отрыве от онтологического её плана.

Существо искусства как онтологически укоренённого способа постижения истины, как особого типа понимания, согласно основателю философской герменевтики, заключается в феномене *игры*. Ссылаясь на исследование Й. Хёйзинги (1872 – 1945), голландского философа и культуролога, написавшего знаменитую книгу «*Homo ludens*» («Человек играющий»), Гадамер подчёркивает, что игровой момент присутствует во всей культуре и что в игре стирается различие между верой и её имитацией. Автор «Истины и метода» радикализирует трактовку игры Хёйзингой, обосновывая мысль, что в игре стирается различие между жизнью и её имитацией, так что игра внутри себя оказывается самой настоящей жизнью, особым родом бытия. Искусство является преобразованием и завершением игры. Игра как искусство есть игра как таковая. «Только в этом случае выказывается ее отделимость от изобразительной деятельности играющих, и игра состоит в чистом явлении того, что они играют». (С. 157). Игра как искусство есть способ самопознания человека. Жанр искусства, в котором обнаруживается высшая истина о человеке, – трагедия. В трагедии открывается, что человеческая вина всегда с избытком наказывается судьбой. В этой истине о человеке отсутствует субъективность. «То, что познаётся в подобном избытке трагического зла, – это поистине общее. Зритель перед лицом силы судьбы познаёт самого себя и своё собственное конечное бытие. То, что постигает великих, обладает значением примера. Созвучие трагической скорби действительно не только в отношении трагического события как такового или справедливости судьбы, наступающей героя, но подразумевает и метафизический порядок бытия, касающийся всех». (С. 178).

Рассмотрение опыта искусства Гадамер подчиняет установке на то, «чтобы признать в нём такой опыт истины, который не только должен быть философски обоснован, но который сам является способом философствования» (с. 41). Но всё-таки, как понятно из того, что говорится об искусстве как жизненно-опытном способе постижения истины, которая, как в особенности в трагедийном жанре искусства оказывается истиной о человеке, искусство только «подразумевает» «метафизический порядок бытия» человека, т.е. относится к философии только как её предварение. В самой же философии герменевтический опыт истины раскрывается, по убеждению Гадамера, не иначе, чем на основе «действенно-исторического сознания» и в связи с феноменом языка, раскрывающимся наиболее существенным образом в письменной форме, т.е. в текстах.

Гуманитарные науки и практически-историческое сознание. Практически-историческое сознание является необходимым основанием понимания, поскольку само по себе рефлексивное сознание, оторванное от этого основания на философском уровне, обнаруживает пустоту, софистическое бесплодие в понимании сути дела. Гадамер остроумно демонстрирует это на примере аргумента против релятивизма или

скептицизма, отрицающих возможность истины; аргумента, состоящего в указании на то, что тезис отрицания истины сам является претензией на истину и тем самым опровергает сам себя. Такой аргумент в защиту возможности истины является пустым, поскольку, как и отрицание её возможности, представляет собой логический формализм, не вникающий в суть дела – в вопрос о том, что такое истина. Не случайно, подмечает Гадамер, что будто бы беспрюграммное софистическое разоблачение возможности истинного знания, поскольку нельзя дать ответ на вопрос, как мы вообще можем спрашивать о чём-либо, чего не знаем, Платон даже не пытается логически опровергать. Вместо этого он даёт в диалоге «Менон» иронический ответ софистам в виде изобретённого им мифа о предсуществовании души в царстве истинных идей и припоминании их в земной жизни. Платон понимал, что чисто логическое опровержение или утверждение чего-либо не обладает достаточной убедительностью. «В частности, в VII письме он показывает, что формальная опровержимость какого-либо тезиса не обязательно исключает его истинность». (С. 407).

Категория практически-исторического сознания углубляет понятие жизненного опыта, как оно следует из «герменевтики фактичности», чем подготавливается понимание того, что познавательная бесплодность логического формалистического мышления преодолевается мышлением диалектическим.

Жизненный опыт проистекает из человеческой конечности. «Опытен в собственном смысле слова тот, кто помнит об этой конечности, тот, кто знает, что время и будущее ему не подвластны. Опытный человек знает границы всякого предвидения и ненадёжность всех наших планов. Опыт учит признанию действительного. Познание того, что есть на самом деле, – таков, следовательно, подлинный результат всякого опыта, как и всякого стремления к знанию вообще». (С. 420).

Жизненный опыт, основанный на практически-историческом сознании, непременно включает в себя опыт отношения к «Ты», само отношение к исторической традиции («преданию») есть разновидность отношения к «Ты». То есть, жизненный опыт под воздействием практически-исторического сознания является обязательно и опытом *коммуникации*, имеет характер *диалога*. Поскольку опыт включает такое отношение, которое является отношением не к предмету, а к личности, он приобретает моральное измерение, что предполагает полное признание *инаковости другого* (партнёра). Возможность понимания другого, в том числе другого, который предстаёт в предании, появляется благодаря тому, что он будет услышан в его инаковости и благодаря презумпции, что он может быть обладателем истинного знания по поводу того, о чём он говорит или того, о чём говорит его весть, донесённая преданием.

Гуманитарные науки и герменевтическая диалектика. Но мы (вместе с другим) к пониманию того, что дело обстоит иначе, чем мы первоначально предполагали, приходим не иначе, чем через вопрос: как же

именно обстоит дело – так-то или так-то? В этой готовности принять такой вопрос состоит *открытость* жизненного опыта. «И подобно тому, – делает вывод Гадамер – как диалектическая негативность опыта обретает законченность в идее завершённого опыта, в которой мы сознаём свою собственную конечность и ограниченность, – точно так же логическая форма вопроса и заложенная в ней негативность обретают завершённость в некоей радикальной негативности: в знании незнания. Именно знаменитая Сократова «docta ignorantia» (ученое неведение) и раскрывает в высочайшей негативности своих апорий высокое достоинство вопрошания. Если мы хотим понять особенности осуществления герменевтического опыта, нам следует углубиться в *сущность вопроса*». (С. 426 – 427).

Платон в своих диалогах показывает, что вопрос труднее ответа. Спрашивание считают более лёгким делом те, кто хотел бы победить в споре, а не найти истину, но они-то и терпят очевидное поражение, как только получают право задавать вопросы – в этом состоит один из комических эффектов диалогов Платона. Чтобы быть способным спрашивать, следует, как Сократ, хотеть знать, а, значит, знать о своём незнании. Чтобы раскрыть суть дела, надо, чтобы предварительно она была вскрыта в вопросе. «В силу этого, – подчёркивает Гадамер, – способ, которым осуществляется диалектика, есть вопрошание и ответствование, или, лучше сказать, он заключается в том, что всякое знание проходит через вопрос». (С. 427). Вопрошание есть выход в открытость, ибо то, о чём спрашивается, оказывается проблематичным: настоящий вопрос предполагает возможность разных, вплоть до противоположных, ответов. При этом, как утверждает Гадамер, не существует метода постановки вопроса и постановке вопроса нельзя научить. Поэтому-то, как можно догадаться, диалектика, согласно Гадамеру, не метод, а жизненно-опытный способ познания.

Но с тем, что диалектика не является методом познания, нельзя согласиться. Неправильно, что, беря Платона в союзники в трактовке природы диалектики, Гадамер обходит основополагающую роль древнегреческого философа в осмыслении диалектики именно как метода. Для Платона диалектика – это, прежде всего, философский метод познания. Платон, собственно, первым вводит даже сам термин – диалектический метод, ἡ διαλεκτικὴ μεθόδος (Rsp. 7. 533). И Платон, раскрывая существо диалектического метода, тем самым, конечно, и учит постановке вопросов. Вопрос ведь не берётся из ниоткуда, он всегда относится к определённом предмету и уже этим в значительной мере предопределён в своём содержании. Диалектика, по Платону, это, в первую очередь, «искусство применить» одновременно две противоположные способности мышления познавать предмет: «способность, охватывая всё общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому сделать ясным предмет поучения» и, наоборот, «способность разделять всё на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» (Федр, 265d). Таким образом, первый вопрос

в рамках применения диалектического метода – это вопрос о том, в состав какого рода входит предмет и на какие виды внутри себя он разделяется. После ответа на этот вопрос следующие за ним вопросы систематически уточняют первый вопрос и ответ на него. В общем-то, в диалогах самого Платона такая вопросно-ответная логика обсуждения существа рассматриваемого предмета и является как раз особенно частой и стержневой формой его постижения.

Конечно, сказанное о диалектическом методе не исключает известной правоты мнения о том, что постановке вопроса нельзя научить и научиться; не исключает в том смысле, что и при знании метода его невозможно использовать «автоматически», без самостоятельной мыслительной работы. Но, конечно, при прочих равных условиях исследователь, прошедший школу научения диалектике, будет успешнее ставить вопросы о предмете, имеющем по существу диалектический характер, нежели «стихийный» диалектик. И другое дело, что основатель философской герменевтики исследует диалектику как жизненно-опытный («стихийный») способ понимания, лежащий за пределами её применения в качестве метода. Думается, что в этом состоит ценность и новаторский вклад, как в герменевтику, так и в целом в эпистемологию. Трактовка же при этом диалектики как жизненно-опытного способа познания будто бы альтернативного диалектическому методу – это, на наш взгляд, заблуждение, извиняемое захватывающей увлечённостью идеей универсальности герменевтической эпистемологии. Диалектика как жизненно-опытный способ познания, поскольку таковой осмысливается и культивируется философской герменевтикой, выступая в результате в форме герменевтической диалектики («герменевтическая диалектика» – выражение Гадамера, см.: «Истина и метод», с. 538), может находиться в действительности, конечно, только в дополнительном отношении к диалектическому методу.

Напрашиваются также замечания по поводу постановки вопросов, соответствующих задаче раскрытия сути вещи жизненно-опытным (диалектическим по сути) способом познания. Если постановка таких вопросов происходит, по Гадамеру, исключительно спонтанно, так что никакие методически продуманные усилия не способны содействовать их формулированию, а кроме того, как тоже подчёркивает Гадамер, путь их постановке перегораживают своим ложным всезнанием ещё и мнения, т.е. нетеоретические массовые представления, то остаётся совершенно загадочным, как же такого рода вопросы оказываются вообще возможными? Пока мы могли бы лишь заключить, что формулирование вопросов, отвечающих духу герменевтической диалектики, есть дело очень трудное и что их постановка, в отличие от ответов на них, не лежит в сфере открытости, обнаруживающей истину-алетейя. Только уже поставленные вопросы выводят в эту сферу. Но в таком случае мы не можем всё-таки не сомневаться в том, что путь к истине, прочерчиваемый философской герменевтикой, можно пройти без специально продуманных и толково

предпринимаемых, иначе говоря – методологических, усилий.

Эти сомнения не рассеиваются и тогда, когда после рассмотрения конституирующей диалектическую герменевтику значения *вопроса* Гадамер показывает «в качестве одного из герменевтических моментов *языковую природу* разговора, которая, со своей стороны, лежит в основе вопроса» (с. 444).

Когда мы говорим, что ведём беседу, надо иметь в виду, что на самом деле, настаивает Гадамер, не столько мы её ведём, сколько она ведёт нас: чем подлиннее разговор, тем меньше мы знаем, куда он нас приведёт, что выяснится в его ходе. Понимание состоит не в том, чтобы разгадать умысел собеседника, а в том, чтобы уяснить суть дела, разыскиваемую в разговоре.

Герменевтическая диалектика, понимание, языковая среда и текст. Особое внимание надо обратить на то, что весь процесс понимания есть процесс *языковой*. Дело обстоит не так, что понимание является присоединением к нашему разумению уже готовых понятий, необходимых для истолкования того, что нам говорят. *«Напротив, – подчёркивает автор «Истины и метода», – язык – это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование».* (С. 452). Истолкование воспроизводит в языке вопросно-ответную структуру разговора. Языковая форма понимания смысла самого дела, т.е. истолкование, суть конкретная форма действенно-исторического сознания. Понимание и истолкование возможны лишь потому, что понимаемый смысл может быть применён к соответствующим ему жизненным ситуациям собеседников, неважно являются ли они современниками или живут в разные эпохи. Герменевт способен к пониманию и истолкованию только благодаря тому, что он всегда смотрит на представленный в языковой форме смысл из современной ему ситуации, соотнося её с ситуацией собеседника. Это совершенно новаторский пункт в герменевтике, внесённый в неё Гадамером: прежде считалось, что обязательным условием понимания является перенесение герменевтом себя в ситуацию автора толкуемого сообщения. Гадамер отмечает также, что в отличие от лингвиста, который ориентирован на исследование различий исторических языковых формаций и национальных языков, герменевт должен исходить из презумпции существования «общего языка».

Предание (историческая традиция) наиболее адекватным образом передаётся не какими-либо другими артефактами, а языком, конкретнее говоря, – письменными памятниками, текстами. «В письменности язык обретает свою подлинную духовность, поскольку перед лицом письменного предания понимающее сознание достигает полной суверенности. Его бытие уже ни от чего не зависит. Читающее сознание потенциально владеет своей историей». (С. 455). И продолжение: «Письменность есть абстрактная идеальность языка. Поэтому смысл той или иной записи принципиально поддается идентификации и воспроизведению. Лишь то, что в воспроизведении остаётся идентичным, и было действительно записано». (С.

456). Создание текстов как деятельность автора-субъекта, который имеет в виду нечто субъективное, также как и вообще умысел контрагента в разговоре, не может быть предметом герменевтики, ибо не это определяет смысл написанного, как и сказанного – его определяет само дело, о котором идёт речь.

Таким образом, в эпистемологии Гадамера при переходе к трактовке языка как среды, в которой осуществляется понимание, проводится далее позиция, которая была заложена концепцией игры как способа понимания. Игра в этой концепции это не те «игры, в которые играют люди» (Э. Берн), а те игры, которые играют людьми. То же относится к языку и особенно явно – к языку в его письменной, идеально репрезентативной форме. Автор «Истины и метода» в завершающей части книги специально подчёркивает, что язык и текст – это игра: «Вес слов, встречающихся нам в понимании, как будто расходуется в-игре (sich ausspielt), и это опять-таки языковой процесс, так сказать, игра со словами, обыгрывающими то, что разумеет текст». (С. 565).

Уяснённая толкователем из любого сообщения суть самого дела, о котором говорится в читаемом тексте, есть истина (истина-алетейя). Предметом философско-герменевтического познания является не смысл сообщения данного автора и истина не в правильном понимании того, что он хотел сказать. Предметом является дело, о котором говорит автор, а истина – это правильное понимание данного дела, чтобы не думал о нём автор текста. Как будто не автор пишет текст, а сама суть дела пишет его руками автора. Но и читатель-герменевт тоже, выходит, имеет дело не с тем, что ему говорит автор, а с тем, что ему говорит суть дела сама от себя. Но как герменевт может отделить авторский умысел от сути дела, сообщаемой текстом? Гадамер чувствует здесь проблему, оговариваясь, что понимание текста не свободно от затруднений. Но в чём состоят эти затруднения и как их разрешать он умалчивает. Не потому ли он обходит эти вопросы, что попытка ответить на них влечёт реабилитацию значения «метода»? Прежде всего, – герменевтического диалектического метода, ведь Гадамер и в связи с рассмотрением понимания в языковой среде вновь обращается к диалектике как жизненно-опытному способу понимания.

Гадамер показывает, что уже в античных теориях языка, самой значительной из которых является теория Платона, представленная в диалоге «Кратил», была верно постигнута суть языка – его нерасторжимая связь с мышлением. Единство телесной словесно-языковой формы и идеального содержания, смысла в греческой культуре фиксировалось в слове и понятии «логос», имеющем значения «слово» и «речь». Попытки взять «слово» (отдельное слово, отдельные слова) за основу того, чем в логосе обеспечивается связь телесного (звука) и идеального (смысла), не вели дальше представления о слове, имеющем значение, установленное либо чисто конвенционально, либо по принципу естественного подобия обозначаемым вещам. Такие представления не отображали язык как целое,

способное не только давать имена отдельным вещам и, значит, выступать в роли знаков, имеющих отдельные значения, но и выводить за горизонт налично данных вещей, иметь смыслы, превосходящие отдельные значения. Телесно-смысловой структурой логоса является поэтому, согласно гадамеровской позиции, опирающейся на интерпретацию платоновского «Кратила», не «слово», а «речь» – определённым образом взаимосвязанная совокупность слов. Впрочем, и отдельное слово может иметь не только значение, но и смысл, но именно потому, что оно вбирает этот смысл из «речи». В этом последнем случае слово выступает в функции понятия. «Речь» это всегда разговор, а разговор – это диалог. В общем, следует, судя по всему, думать, что тем самым обосновывается мысль о том, что существенным измерением языка является его понятийно-диалоговая структура, а, следовательно, структура, имеющая диалектический характер.

Гадамер разрабатывает тему образования и преобразования понятий самым естественным языком, без какого-либо вмешательства теоретической мысли. Такие внетеоретические понятия возникают в процессе практической жизни в результате произвольного выявления и фиксации сходств разного рода вещей и явлений. Будучи образованными, эти понятия естественного языка затем становятся исходными для теоретического осмысления понятий.

Вслед за знаменитым лингвистом В. фон Гумбольдтом (1762 – 1835) Гадамер определяет язык как мировидение. Но в отличие от Гумбольдта, который, исследуя язык в рамках научной лингвистики, сосредоточен на задаче редукции содержания языка к форме, основатель философской герменевтики видит задачу в том, чтобы исследовать язык как единство формы и содержания или, иначе говоря, смысла. Мир – это не формальный момент языка как целого, а предельный смысловой горизонт, охватываемый языком как всей совокупностью понятий. Причём человек благодаря языку не просто знает, что живёт в мире. Он и реально живёт в мире, благодаря языку, поскольку язык в пределе есть реальное отношение к миру. Животные *не относятся* к миру, они живут непосредственной жизнью, а, значит, живут лишь в том мире, который человек называет *окружающим миром*. Для человека окружающий мир, в котором он живёт непосредственно, является *миром* лишь вследствие того, что он живёт в мире: мире-космосе.

Герменевтическая диалектика и философская диалектика. Если уже было показано, что фундаментальной структурой языка является «речь», т.е. разговор-диалог, что язык естественным (внетеоретическим) образом вырабатывает (внетеоретические) понятия, а сейчас показано, что естественный язык имеет космическую смысловую размерность, является мировидением, то тем самым подготовлены условия для намеченного ранее развития темы диалектики как жизненно-опытного способа познания-понимания. До перехода к рассмотрению понимания, как оно осуществляется в среде языка, диалектика как вид жизненно-опытного способа познания рассматривалась в форме теоретической, философской диалектики. Теперь, когда речь идёт о способе понимания в среде языка и за счёт этой среды,

развитие темы диалектики состоит в различении двух её форм: диалектики философской и диалектики вне- и дотеоретической, в определении общего и специфического в этих формах.

Общее этих двух форм диалектики проистекает, по Гадамеру, из того, что вещи, постигаемые ими не иначе, чем в мировой размерности; постигаемые благодаря тому, что эта размерность представлена в языке, не могут быть предметом науки. Не могут, поскольку сам мир, представленный в предельном смысловом горизонте языка, не есть бытие в себе, подобное тому бытию, которое является предметом науки. Наука элиминирует из предмета познания познающего человека так, чтобы предмет предстал как бытие замкнутое само в себе, т.е. объективно. Предпосылкой этого является то, что познающий, на своей стороне, выступает как субъект познания. Но мир не может быть постигнут, как бытие в себе. «Он, – поясняет Гадамер, – не есть в себе, поскольку он вообще не обладает характером предметности и в качестве объемлющего целого, которым он является, никогда не может быть дан в опыте. Не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать предметом рассмотрения сам этот опыт». (С. 523 – 524).

Гадамер считает, что постижение мира, безотносительное к субъектно-объектной методологии познания, развивалось в античной философии и в сознательно преемственной в этом отношении философии Гегеля. Он утверждает в этой связи: «Греки имеют перед нами, запутавшимися в апориях субъективизма, некое преимущество, когда речь идет о постижении надсубъективных сил, господствующих в истории. Они не стремились обосновать объективность познания, исходя из субъективности и для неё. Скорее их мышление изначально было сосредоточено на себе самом как на моменте самого бытия. Парменид увидел в нем важнейший указатель на пути к истине бытия. Как мы подчеркивали, диалектика, к которой неизбежно приходит логос, была для греков не движением, совершаемым самим мышлением, но постигаемым мыслью движением самого дела. Если такой оборот звучит по-гегелевски, то здесь перед нами не ложная модернизация, но свидетельство реальной исторической связи. В той, указанной нами ситуации, в которой оказалось новейшее мышление, Гегель сознательно взял за образец греческую диалектику». (С. 532). Гадамер хотел бы убедить, что греческое понятие метода не имеет ничего общего с тем «методом», против которого он выступает. Он даёт понять, что диалектический метод Платона и Гегеля это некий «истинный метод», но как бы и не метод вовсе, поскольку применительно и к диалектике, действующей в среде языка, автор «Истины и метода» тоже, как к языковой среде вообще, относит способность регистрировать самопроизвольное, «игровое», обнаружение истины ходом «самого дела». То есть какие-то познавательные усилия, связанные специально с использованием метода, в таком диалектическом познании не уместны. Это – не забывает подчеркнуть Гадамер – не значит, что философское познание не есть деяние, требующее напряжения. «Но это

деяние, это напряжение состоит в том, чтобы не вторгаться в имманентную необходимость мысли со своими собственными домыслами, произвольно хватаясь за то или иное, уже готовое представление». (С. 536). Достаточно наладить беседу, как в диалогах Платона, чтобы «путём последовательного спрашивания и спрашивания- дальше раскрывать несостоятельность тех мнений, которые господствуют над кем-либо из собеседников». «Диалектика, следовательно, является здесь *негативной*, она приводит мнения в замешательство. Но замешательство такого рода означает вместе с тем некое просветление, оно очищает взор, делая его открытым для самого дела». (Там же).

Думается, что всё-таки и здесь, как и в случае рассуждений о самопроизвольном обнаружении истины ходом «самого дела» в языковой среде вообще, Гадамер не убедителен в своём опровержении необходимости метода как совокупности специальных познавательных процедур, обеспечивающих *обоснованное* обретение истины о «самом деле». Если даже вопросы, поставленные удачно, разрушают предвзятые мнения о «самом деле», то откуда следует, что в возникающей при этом перспективе нам открывается именно истина интересующего нас дела? Очевидно, что «негативная диалектика» должна дополняться «позитивной диалектикой», чтобы обеспечивать обоснованные ответы на вопросы, направленные на открытие истинного положения дел. И не значит ли это необходимость использования метода в обычном смысле слова, а не в гадамеровском смысле, декларирующем, по сути, намерение упразднить вообще метод как созидательный познавательный алгоритм действий?

Уточняя, что же имеется общего в двух видах диалектического жизненно-опытного способа постижения истины в среде языка, с одной стороны, в философской (метафизической) диалектике, а, с другой – в нетеоретической (в не собственно философской, а в герменевтической) диалектике, автор «Истины и метода» указывает на *спекулятивный* характер того и другого.

Понятие спекулятивного было разработано Гегелем для характеристики типа философского предложения. Гадамер полагает, что оно характеризует не только философское, а тем самым и философско-диалектическое, мышление, но и герменевтическую диалектику. Спекулятивное мышление, если следовать его трактовке Гадамером, есть мышление, которое фиксирует вещь не в однозначной принадлежности ей отдельных свойств, а в определениях, содержащих её отношение как целого к иной вещи как целому по принципу отражения. Данная вещь как отражаемое целиком переходит в отражение, так что представляется лишённой бытия-для-себя, а бытийствующей в иной вещи как в своём отражении – своём ином целом. Момент перехода от одного определения вещи к её иному определению не может при этом фиксироваться однозначно и твёрдо. Момент перехода определения вещи в качестве такого-то целого к её определению в качестве иного целого неуловим, летуч. Гадамер как пример

по-философски спекулятивной мысли приводит гегелевский пример: предложение «Бог един» только по форме является суждением, приписывающим Богу предикат «единое», в действительности же говорится о том, что Бог не обладает свойством единства, а един по своей сущности. Спекулятивное мышление противоположно догматизму повседневного опыта, оно «не отдаётся фактам с их непосредственной убедительностью или жёсткой, неизменной определённости смысла». Оно способно к рефлексии или, к познанию того, что есть «в-себе» как некоего «для-меня». (С. 538). Спекулятивное мышление – это мышление в отражаемых образах, т.е. в представлениях, но поскольку оно выражается в диалектике и диалектически излагается, постольку оно прерывается в ключевых пунктах понятиями, а, значит, получает преимущественно понятийное выражение, становится способным к доказательству. В этом моменте Гадамер «поправляет» Гегеля в духе своей идеи о самопроизвольном обнаружении истины «самим делом»: доказательство проводит не субъект спекулятивно-диалектического мышления, а «само дело», излагая и выражая себя, доказывает истину о себе. Мышление субъекта считает себя доказывающим «лишь пока мышление не знает, что оно само, в конце концов, является рефлексией дела в себя самоё». (С. 541).

Различие между философской и герменевтической диалектикой заключается в том, что в философии спекуляция диалектически выражается в высказывании так, что высказывание полностью подчиняет себе смысл мира, как этот смысл явлен в языковой среде, а в герменевтике диалектическое движение постигающей мысли выражается в конечном высказывании, смысл которого однако уходит в понятийно неопределённую бесконечную перспективу. Философские понятия с их теоретически преднамеренно образованной всеобщностью содержания стремятся своим совокупным строем исчерпать отражение мира как целого. В философских диалектических высказываниях всеобщность содержания понятий является претензией взглянуть на мир как бы с точки зрения вечности – завершённой бесконечности пространства и времени. В герменевтической диалектике самой сутью естественного языка в качестве исходного пункта высказывания предполагается не всеобщность содержания понятий, а индивидуальность, «фактичность» смысла языковой ситуации. «Фактичность» языковой ситуации отменяет возможность определённого начала высказывания, ибо оно должно опираться на традицию – на пред-рассудки и пред-мнения. Но здесь нет и однозначно определимого конца, ибо высказывания естественного языка могут отражать только данную, фактическую ситуацию, отсылая, в соответствии с природой языка, в бесконечность, но бесконечность неопределённую – понятийно не определимую. Потому представление в герменевтической диалектике сохраняет большую свободу от понятийного выражения смысла, чем в философской диалектике. И потому толкования ситуации, отражённой в тексте, в герменевтической диалектике не завершимы, а суть дела, излагаемая в тексте, требует всё

новых истолкований. Но каждое из них будет настолько успешным, насколько суть дела из конечности переданного в толкующих высказываниях, как и презентированная в тексте суть дела, окажутся способными отсылать в перспективу бесконечности смысла текста. При этом толкователь, как и автор текста, лишь настолько способен к пониманию смысла текста, насколько является агентом «действенно-исторического сознания», то есть включён в современную ситуацию, для которой социально-практически значим ответ на вопрос о смысле такого-то текста. *«Диалектика вопроса и ответа всегда, таким образом, предшествует диалектике истолкования. Именно она и делает понимание свершением».* (С. 546).

На наш взгляд, выделение Гадамером двух форм диалектики, собственно философской диалектики и диалектики герменевтической, является открытием важного ракурса познания человеческой реальности, который представляет собой не только рекомендуемую, но и действительно осуществляемую – в той или иной мере – если не стратегию, то тактику социально-гуманитарной исследовательской практики. Но, думается нам, что для прояснения существа этого открытия требуются определённые уточнения гадамеровской концепции.

Исходный момент, индуцирующий представления, которые требовали бы уточнения, – это разделяемое Гадамером с некоторыми другими мыслителями намерение «преодолеть» субъектно-объектный характер человеческого существования и познавательной деятельности (в этом плане Гадамер следует Хайдеггеру, но напомним и пример далёкого от названных философов Леви-Строса с его, исходящей из такого же намерения, структурной диалектикой). Дело не просто в том, что реальная исследовательская практика руководствуется именно субъектно-объектной установкой и потому намерение устранить эту установку обязывало бы задуматься, не предлагается ли вместо изучения природы социально-гуманитарного познания, его «реформа». Дело же ещё и в том, что проект такой «реформы», по нашему убеждению, является онтологической и гносеологической утопией. И притом утопии, которая зовёт не к лучшему будущему, а к деградации человеческой цивилизации, поскольку предполагает ревизию реальной науки и техники, основанных на субъектно-объектной установке познания и деятельности. К счастью, субъектно-объектный характер человеческого существования не устраним. Человек и его познание – не приставка к «делу», как получается у Гадамера. Человек сам делает «дело» и сам познаёт, что и как он делает и что из этого на деле выходит. Между прочим, настаивая на необходимости для постижения смысла текста устанавливать, как обстоит «само дело», составляющее содержание текста, Гадамер, вопреки своему намерению отменить «научную объективность», ломится как раз в открытую дверь именно принципа объективности как условия истинности познания. Другое дело, что в определённом типе общества, а именно в классовом обществе, действует

тенденция отчуждения человека от его дела и тенденция идеологизации сферы познания, затрудняющие и «дело», и понимание текста о «деле» (см. по этому поводу критические замечания Ю. Хабермаса в адрес герменевтической концепции Гадамера в кн.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Fr./M., 1971).

В герменевтической диалектике Гадамера фактически отождествляются позиции автора и толкователя текста в отношении к возможности понимания каждым из них истины «самого дела». И тому, и другому, по Гадамеру, истину о деле втолковывает «само дело»: оба не субъекты постижения истины, а её реципиенты. Нам представляется, что именно потому, что оба они являются всё-таки субъектами познания, их позиции существенно различаются.

В одном отношении позиция автора текста в плане возможности постижения истины об излагаемом им деле предпочтительнее, поскольку, являясь автором, он в большей мере, чем толкователь, является и актором (субъектом) постижения «самого дела», поскольку непосредственно включён в качестве актора же в языковую «фактичность» ситуации, в которой вершится «само дело». Тот, кто делает дело, знает о нём больше, чем тот, кто его толкует. Но в другом отношении преимущество в плане возможности постижения истины о «деле» имеет толкователь. Так как автор текста непосредственно включён в ситуацию, в которой делается излагаемое им «дело», и, следовательно, выступает *volens-nolens* не столько в качестве теоретика, сколько в качестве субъекта обыденно-практического познания, то оказывается – коль скоро речь идёт о классовом обществе – более беззащитным перед лицом тенденции отчуждения от «самого дела» и тенденции идеологизации знания о нём. Толкователь же, хотя и включён также в определённую «фактичную» языковую ситуацию, которая своей актуальностью стимулирует постановку задачи толкования текста, происходящего из той, релевантной ситуации толкователя, ситуации, в которой некогда находился автор, однако по необходимости занимает теоретическую позицию, критически-рефлексивный характер которой открывает возможность, преодолевая отчуждение от рассматриваемого в тексте (автор) и посредством текста (толкователь) «дела» и его идеологизацию, пробиваться к пониманию и истинному истолкованию текста.

Уже потому, что отчуждение и идеологизация не позволяют истине о смысле текста самой идти в руки толкователя, требуется то, чего так хотел бы избежать автор «Истины и метода»: применение именно специального исследовательского метода. Таким специальным методом, собственно, и является осмысливаемая Гадамером герменевтическая диалектика. В случае, когда речь идёт о внутренней для герменевтики области исследования, не может быть так, как это может показаться при чтении «Истины и метода»: что будто бы в герменевтике есть две рядом стоящие диалектики – общая философская диалектика и специальная герменевтическая диалектика.

Герменевтическая диалектика, на наш взгляд, не может быть ничем иным, как тем же философским диалектическим методом, но адаптированным к потребностям научного социально-гуманитарного познания в части решения задач понимания и истолкования текстов. Думается, что осознанно или, обычно, неосознанно, но такое применение – конечно, с разной степенью адекватности – и находит диалектический метод в реальной исследовательской практике социально-гуманитарных наук при решении задач интерпретации текстов.

Познавательная роль категории прекрасного. В завершающей части учения Гадамер напоминает, что исследование, начавшееся с герменевтического рассмотрения опыта искусства и истории, привело затем по «путеводной нити языка» к универсальной герменевтике, соответствующей, вместе с философией, отношению человека к миру. Онтологический оборот герменевтики ставит её перед задачей осмысления герменевтического значения понятия *прекрасного*. Теперь оно выступает не в качестве понятия критиковавшейся Гадамером эстетики, изолирующей прекрасное от мира внутри искусства. Теперь речь идёт о прекрасном в его метафизическом статусе, ставящем прекрасное в искусстве в зависимость от прекрасного в природе и отводящем ему по праву, как это было обосновано с опорой на греческую культуру и язык в философии Платона, место высшей категории бытия. Прекрасное превосходно само по себе, а не ради какой-нибудь пользы. Безобразное, без-образное (*αἰσχροῦ*), по-гречески обозначает то, что не выдерживает взгляда, прекрасное (*καλόν*), напротив, как предполагается языком, – это «видное». Связь прекрасного с «видным» указывает на сферу приличного, нравственного и потому тесно связывается с категорией «благо» (*ἀγαθόν*). Но прекрасное заключает в себе некое преимущество перед благом. Платон говорит, что при попытке уловить само благо оно переносится в прекрасное, то есть благо в качестве блага определяется прекрасным. Вообще преимущество прекрасного перед другими онтологическими категориями проистекает из того, что, будучи «видным», оно само себя являет как истина-открытость, *αλήθεια*. Невозможно обмануться в том, что прекрасное прекрасно, оно само притягивает к себе, оно возбуждает любовь к себе.

Вероятно, разработкой категории прекрасного как самоданной истины Гадамер хотел бы восполнить «негативную» герменевтическую диалектику познания позитивным аспектом. Разрушив должным образом поставленными вопросами закоснелые ложные мнения по поводу дела, отражённого в тексте, герменевт окажется перед открывшейся перспективой понимания «самого дела», истина которого может быть удостоверена самоочевидностью прекрасного. Может быть, так можно понять ту познавательную роль, которую Гадамер хотел бы возложить на категорию прекрасного? Но если это так, то всё-таки останется вопрос: на каком основании интуитивную истину о том, что нечто прекрасное прекрасно мы можем относить к «самому делу», изложенному в таком-то определённом тексте?

Правда, кто-то мог бы усмотреть путь к ответу на последний вопрос в предлагаемом Гадамером вслед за античными мыслителями пути к конкретизации категории прекрасного. Так, Платон, как отмечает Гадамер, определяет прекрасное с помощью понятий меры, соразмерности, пропорциональности. Аристотель в порядке прекрасного фиксирует моменты симметрии и определённости, находя их образцовое выражение в математике. Но всё это внутренние характеристики прекрасного, прекрасного вообще и, следовательно, такой конкретизацией не отменяется вопрос о том, почему можно считать применимой истину прекрасного к обнаружению истины конкретного дела.

Впрочем, как высказанные нами предположения, так и возникающие при этом вопросы это плод исключительно догадок, которые невозможно поставить на прочное основание. Анализ и определение Гадамером значения категории прекрасного для герменевтического исследования имеют внешний и невнятный характер. Особенно внешним и невнятным образом автор «Истины и метода» совершает перевод обсуждения темы прекрасного из смыслового поля *метафизики света* в план *метафизики языка*. Это, конечно, ключевой пункт, поскольку философская герменевтика развита в качестве герменевтики языковой среды.

В этом ключевом пункте Гадамер демонстрирует такой ход мысли. Вначале он – что с очевидностью напрашивается – фиксирует категорию прекрасного в её принадлежности бытию света. Прекрасное – это открытость-алетейя в смысле «видности». Видно то, что светится. Прекрасное как свет являет себя не иначе, чем освещая другое, тем самым прекрасное позволяет вещам проявиться, появиться на свет. Но свет бывает не только физическим, но и – *sic!* – духовным. От этой метафоры совершается затем кульбит к следующей метафоре: духовный свет выражается в слове. И вся эта трактовка трансформации прекрасного из метафизической сущности света в метафизическую сущность слова «обосновывается» единственной ссылкой... на мистико-догматическую «истину» божественного сотворения мира словом. «Лишь при сотворении света, – обращает наше внимание Гадамер на нюанс связи света и слова в знаменитом мифе, – Бог впервые начинает *говорить*. Это речение Бога, призывающее и творящее свет, он толкует как духовное возникновение-света (*Lichtwerdung*), благодаря которому становится возможным различение оформленных вещей». (С. 558). И только-то. В общем, определение значения категории прекрасного для философской герменевтики – это наименее разработанная часть учения Гадамера.

Философская герменевтика и проблема научной методологии. В ходе изложения и анализа учения Гадамера мы показывали, что особенно уязвимым местом этого учения является попытка развенчать состоятельность индуктивного метода и даже вообще какой-либо методологии применительно к задаче познания истины гуманитарными (точнее сказать – социально-гуманитарными) науками. Сам основатель философской герменевтики не

смог последовательно провести эту попытку. Пришлось признать, вопреки радикальной настроенности против «метода», что некоторую, пусть, как он хотел бы дать знать, будто бы и не существенную, роль в познании человеческой реальности данный «метод» всё-таки играет. Теперь, когда основные положения учения рассмотрены, мы вправе и должны дополнить критические соображения ещё одним замечанием. В философско-герменевтическом учении Гадамера в конце концов так и осталось не прояснённым, как в общем составе познавательной деятельности сочетаются между собой и соотносятся с (будто бы находящейся на периферии) методологией такие виды жизненно-опытного способа постижения истины как философия, искусство и «действенно-историческое сознание». Кроме того, что неясность в этом вопросе в философской герменевтике Гадамера проистекает из его антиметодологизма, в основании которого лежит хайдеггерианская утопическая установка на «преодоление» субъектно-объектного характера познавательной деятельности, она, эта неясность, является также следствием упрощённого представления о методологии науки. «Метод», отвергаемый Гадамером, это методология, благодаря которой естествознание впервые и первым из отраслей познания стало научным, что и предполагает – совершенно правомерно, на наш взгляд, как и с точки зрения, явно или неявно принимаемой большинством философов науки и специалистов в области философии науки, – её значение в качестве нормативной для науки вообще. Гадамер упорно не хочет замечать того, что этот «метод», являясь по существу эмпирически-индуктивным, тем не менее, не сводится к процедурам индукции. Переход от индуктивного обобщения фактов к уровню гипотезы, заявляемой в качестве способной стать собственно научной теорией, а затем и переход от гипотезы, становящейся научной теорией, к фактам, призванным удостоверить истинность гипотезы, т.е. подтвердить то, что она действительно обретает статус научной теории, – эти переходы не возможны в форме «чистой» индукции и потому всегда опосредствуются иными познавательными актами. В естественных науках такими опосредствующими актами чаще всего выступают интеллектуальная, не в последнюю очередь – математическая, интуиция и дедуктивно-логические, в том числе – логико-математические, процедуры. В случае создания фундаментальных естественнонаучных гипотез и их утверждения в качестве теорий дело не обходится без опосредствующей роли философии и, может быть, также искусства (роль последнего в этом плане практически не изучена). Очевидно, что формы опосредствований зависят от того, в предметных областях каких конкретно наук ведутся исследования, какие конкретно исследовательские задачи решаются и, вероятно, зависят также от каких-то ещё иных обстоятельств. Если иметь в виду, что «метод» не есть создание теории путём лишь исключительно индуктивного обобщения фактов и её последующей проверки на иной индуктивно обобщенной совокупности фактов, то, наверное, должно было бы напрашиваться предположение, а не являются ли жизненно-опытные способы постижения

истинных смыслов текстов специфическими для гуманитарных (социально-гуманитарных) наук способами опосредствования переходов между эмпирическим базисом и уровнем собственно теории, т.е. не являются ли эти способы особыми звеньями и особой формой реализации «метода»?

На наш взгляд, философская герменевтика в качестве познавательного подхода при условии устранения декларируемого в ней антиметодологизма именно дополнительна к нормативному для науки вообще эмпирико-индуктивному методу. Её положительное содержание эксплицирует новые, ранее оставшиеся скрытыми, возможности философского видения человеческой реальности, а применение философско-герменевтического подхода способствует развитию методологического арсенала научного социально-гуманитарного познания. В первую очередь, конечно, – в части понимания и интерпретации текстов.

Свобода от идеологической тенденциозности. Нужно, наконец, сказать, что творчество Х.-Г. Гадамера свободно от идеологической тенденциозности. Некоторые авторы в послевоенные годы уличают его в том, что в период фашистской диктатуры он не сохранил свою репутацию в безупречности. Впрочем, претензии к нему не бесспорны. Точно лишь то, что во времена нацизма он стремился в минимально возможной степени проявлять жёстко требуемую режимом официозную лояльность к нему. Но и вообще, для жизненной и исследовательской позиции Гадамера характерно дистанцирование от обсуждения политических и иных вопросов, позиция в решении которых могла бы быть идеологически истолкована и использована. Да, Гадамер традиционалист, в связи с чем его квалифицируют как консерватора. Но это совершенно несправедливо, если под этим подразумевается политический консерватизм как идеология и форма защиты западного буржуазного строя. Консерватизм Гадамера – это культурный консерватизм, это форма защиты традиционной культуры от разлагающего культуру модерна. Между прочим, идеологическая не ангажированность Гадамера обнаруживает себя, на наш взгляд, прежде всего как раз в резко отрицательном отношении к эпохе модерна в истории Запада с её разлагающим воздействием на культурные традиции и пренебрежением к незападным народам и культурам (см. об этом: Гафарова Ю. "Другое Другого": реальность межкультурной коммуникации *(на материале поздних работ Ганса-Георга Гадамера)* – В интернете, режим доступа:

//<http://old.belintellectuals.eu/discussions/?id=109>). Ведь эпоха модерна это не просто определённая ступень и форма цивилизации, это и эпоха цивилизации буржуазного западного общества.

Не объясняется ли свободой от идеологической предвзятости то, что под застывшей поверхностью письма смысл «Истины и метода» продолжает самопроизвольное турбулентное движение, генерирующее эвристическую энергию и требующее всякий раз по-новому понимать и истолковывать этот текст?

12.9. О специфике социально-гуманитарных наук: концептуальное осмысления историко-философского опыта

Постановка проблемы. Начнём рассмотрение вопроса о специфике социально-гуманитарных наук с фиксации крайних позиций в его решении. Одна позиция заключается во мнении, что никакого сколько-нибудь существенного различия между социально-гуманитарными науками и естественнонаучным познанием не существует. Социально-гуманитарные науки существенным образом тождественны (или, во всяком случае, должны стать тождественными) в плане форм и методов познания естественным наукам (позиция, которую квалифицируют как натурализм; осознанная формулировка этой позиции восходит к позитивизму О. Конта). Другая позиция состоит в отрицании какого-либо тождества (или, во всяком случае, считается, что следует преодолевать какое-либо тождество) социально-гуманитарных наук с естественными науками. И в том ещё, что методология социально-гуманитарных наук является не менее или даже более совершенной, чем методология естественных наук (позиция антинатурализма). Особенно выразительный пример позиции антинатурализма представлен в «философии жизни» В. Дильтея, а затем в неокантинстве баденской школы В. Виндельбанда и Г. Риккерта.

Обозначенные крайние позиции, на наш взгляд, явно уязвимы. Их уязвимость состоит в том, что в них игнорируется принципиальное значение общего для всех наук понятия науки. А без такого общего понятия науки сопоставление естественных (и технических) наук, с одной стороны, и социально-гуманитарных наук, с другой стороны, лишено основания. Это совершенно, думается, ясно в случае позиции антинатурализма. Если две группы наук по существу не тождественны, то, по крайней мере, одна из них не является совокупностью именно *наук*. Что касается позиции «натурализма», то утверждение в ней существенной тождественности естественных и социально-гуманитарных наук приемлемо только при условии, что вместе с тем признаётся и раскрывается конкретная специфика социально-гуманитарных наук относительно сущности науки вообще. Но определение такого рода специфики в позиции «натурализма» как раз и не фиксируется.

Хотя обе позиции принципиально уязвимы, тем не менее, обе они не бессмысленны. Но не лишены они смысла лишь постольку, поскольку в них явно (как в натурализме) или неявно (как в антинатурализме) признаётся, что именно естественные науки безусловно (пусть и в несколько разной степени в каждой отдельной из них) соответствуют общему понятию науки. Или, говоря иначе, как показывает история становления науки, естествознание, прежде всего, – физика (первоначально в лице механики) и стало в Новое время впервые собственно наукой. Позиция натурализма, утверждая тождество двух групп наук, явно имеет в виду, что социально-гуманитарные науки потому и являются разновидностью научного познания, что обладают такими же существенными чертами научного познания, как и естественные

науки. Позиция антинатурализма, утверждая, что социально-гуманитарное познание как познание научное радикально отличается от научного естествознания, тем не менее, фиксирует это радикальное отличие не иначе, чем в качестве противоположности естественным наукам. Т.е. «антинатурализм» задаёт понятие социально-гуманитарных дисциплин как *наук* (или, как предпочитали выражаться классики антинатурализма, «наук о духе», или – «наук о культуре»), отталкиваясь от представления о дисциплинах естествознания как бесспорно *науках*. В общем, в обеих позициях интеллектуальные усилия направлены на то, чтобы доказать, что социально-гуманитарные науки тоже, как и естественные, являются науками. То есть, выходит, согласно смыслу обеих позиций, что то, что естественные науки это науки, не требует доказательства, а вот то, что социально-гуманитарные науки – науки, это проблематично, это надо ещё показать. И с этим нельзя не согласиться.

Надо далее подчеркнуть, что позиции натурализма и антинатурализма в толковании проблемы того, что собой представляют социально-гуманитарные науки как науки не только не лишены смысла, поскольку ими предполагается, что существо научного познания бесспорно воплощено в естествознании, возникшем в Новое время, но и не беспочвенны. Не беспочвенны, поскольку последовательно провести в осмыслении проблемы специфики социально-гуманитарных наук понятие науки вообще, построенное по модели естественных наук, оказывается очень сложно. Вероятно, отсюда и проистекают крайности в толковании проблемы.

Определения науки как вида познавательной деятельности, отображая существенные характеристики научного естествознания, включают, как минимум, следующие моменты. Научное познание строится как теоретическое знание, опирающееся на базис, состоящий из уровня эмпирических данных (фактов) и уровня индуктивных обобщений фактов. Переход от индуктивных обобщений к уровню собственно теории, первоначально выступающей в виде гипотезы, опосредствуется интуицией, преимущественно – математической интуицией; гипотеза, становящаяся теорией, также выступает преимущественно в математической форме. Дедуктивные выводы из гипотезы позволяют обосновывать её новыми эмпирическими данными, превращая тем самым в теорию. Научная теория становится теорией лишь путём формирования собственного эмпирического базиса. Продуктом научного познания являются законы – чувственно-сверхчувственные сущности, в соответствие с которыми существуют области реальности, являющиеся предметом изучения. Целью научного познания кроме установления истины об окружающем мире в форме законов, является также полезное применение знаний в форме техники и технологий. Научное знание есть самостоятельный вид теории, философские представления в научном познании играют лишь вспомогательную роль.

Имея в виду указанные моменты определения науки как особого вида познания, затруднительно идентифицировать социально-гуманитарные

познавательные дисциплины в качестве собственно научных дисциплин. Конечно, познавательная деятельность в социально-гуманитарных дисциплинах, если её субъекты стремятся к тому, чтобы она имела научный характер, направляется заботой о формировании эмпирического базиса выдвигаемой гипотезы; заботой, далее, о развитии гипотезы в теорию путём дедуцирования из первой выводов, значимых для открытия новых фактов и, тем самым, для эмпирического обоснования гипотезы, превращения её в научно состоятельную теорию. Присутствует также в социально-гуманитарных дисциплинах и направленность на применение получаемых знаний в утилитарном, социально-технологическом плане. То есть, общая индуктивно-дедуктивная схема структуры теории, методологической стратегии научного познания и полезного применения знания в социально-гуманитарных дисциплинах, так или иначе, просматривается.

Но при всём том, что социально-гуманитарные дисциплины во всё большей мере математизируются, математика в них не выступает решающей формой интуитивного опосредствования перехода от эмпирического базиса к уровню собственно теории (гипотезы), в ходе и в результатах исследований математика также не имеет существенного значения. Результаты исследований не имеют строгой формы законов, а выступают, в лучшем случае, в виде представлений о так называемых закономерностях или тенденциях функционирования и изменений изучаемых предметов. Дело выглядит, далее, так, что социально-гуманитарные дисциплины не выступают в качестве вполне самостоятельного по отношению к философии вида познания. Напротив, как представляется многим отмечающим это авторам, социально-гуманитарные дисциплины сильно связаны с философией и уже тем самым зависимы от неё.

При таком положении дел остаётся открытым вопрос о том, достаточны ли черты сходства познавательной деятельности в социально-гуманитарных дисциплинах с познавательной деятельностью в естественных науках для того, чтобы квалифицировать социально-гуманитарные дисциплины как именно науки? Ведь без положительного ответа на данный вопрос можно оправдывать антинатуралистское представление, что социально-гуманитарные дисциплины являются всё-таки науками, хотя и науками радикально иного типа, нежели естественные науки. С другой же стороны, не кажется ли оправданным такой ход мысли потому только, что социально-гуманитарные дисциплины заранее, до изучения вопроса, т.е. не критически, признаются науками: не потому, что для этого есть основание, а потому лишь, что так принято их называть. Но невозможно ли, что на самом деле – раз далеко не очевидно, что социально-гуманитарные дисциплины обладают существенными признаками собственно научного познания – они вовсе не являются науками? Не случайно же, что и такая точка зрения тоже существует. Правда, и она, в свою очередь, кажется сомнительной, поскольку, как мы отметили, в социально-гуманитарном познании всё-таки прослеживается, пусть и в схематическом виде, общая с естествонаучным

познанием структура теории и методологическая стратегия, а также нацеленность на технологическую применимость. К тому же устойчивым является стремление субъектов социально-гуманитарного познания следовать идеалу научности, под которым большинство из них подразумевает, желая или не желая того, идеал, сформировавшийся в научном естествознании. Может быть, в таком случае правильным было бы предположение, что социально-гуманитарные дисциплины ещё не вполне развиты в качестве наук, но становление их в этом качестве продолжается, и однажды они превратятся в, так сказать, полноценные науки? Но и это предположение не кажется достаточно состоятельным. Действительно, мы видим, что в социально-гуманитарных дисциплинах с начала 19 века имеет место бурное развитие, если под развитием понимать их обновление на основе методологических новаций. Однако такое обновление не приводит к повышению строгости хода и результатов социально-гуманитарного теоретизирования, а полезный эффект от применения знаний оказывается или вообще сомнительным, или не поддающимся измерению. Если бы методологические новации в социально-гуманитарных дисциплинах приводили к повышению научной строгости и измеримой полезности хода и результатов познания, то это должно было бы выразиться, в конце концов, вобретении ими логико-математической формы в качестве существенно значимой. Но этого не происходит. Не наблюдается – по крайней мере, в достаточно явном виде – и прогресса в утверждении самостоятельности, независимости социально-гуманитарного познания от философии. Кажется даже, повторим, что зависимость от философии усиливается. Яркими примерами чего являются, в частности, философские учения неокантианцев В. Виндельбанда и Г. Риккерта, структурной антропологии К. Леви-Строса, философской герменевтики Х.-Г. Гадамера, порождённые прямым запросом социально-гуманитарных наук на философию, способствующую состоятельности их притязаний на познание истины о человеческом мире.

Так как же нужно было бы решать проблему специфики социально-гуманитарного познания с точки зрения идеала и критериев научности? По нашему мнению, упомянутые выше предположения на этот счёт не могут быть приняты не потому, что все они никак не причастны к истинному решению проблемы. Нет, думается, что не только то или другое, а даже и каждое из них содержит в себе частичное понимание истинного положения дел. Однако, кроме того, что в некоторых из них упускается, как мы отметили выше, необходимость исходить из отчётливо фиксированного общего для всех наук определения науки, лишь некоторые из них учитывают очень важное обстоятельство. А именно то, что социально-гуманитарное познание в том качестве, в каком оно даёт определённые основания считать его научным, всегда выступает в единстве с такими видами познания как философия и искусство. Но даже если это в той или иной мере учитывается, как это имеет место в большинстве рассмотренных нами философских концепций, то всё-таки существует неясность относительно общего

характера связи названных видов познания в составе научных социально-гуманитарных теорий.

Суть специфики социально-гуманитарных наук. На наш взгляд, решение вопроса о характере связей собственно научного компонента и компонентов философии и искусства в составе научных социально-гуманитарных теорий является определением сути специфики социально-гуманитарных наук. Решение, думается, состоит в следующем. *Социально-гуманитарное научное познание есть синкретическое единство науки (в собственном смысле этого слова, т.е. в смысле, тождественном понятию науки в естествознании), философии и искусства.* Социально-гуманитарное познание постольку и настолько является собственно научным, поскольку и насколько познавательная деятельность в социально-гуманитарных дисциплинах оказывается способной подчинить стремлению к реализации норм научности, сформированных в естественных науках (прежде всего – в физике), познавательные возможности философии и искусства. Но так как названные составляющие научного социально-гуманитарного познания разнородны, их единство с неизбежностью приобретает синкретический характер.

Попробуем внимательнее вникнуть в то, что это значит. Под *синкретизмом* (лат. *syncretismus*, от гр. *συνκρητισμός* – соединение, объединение) понимается 1) структурная нерасчленённость, характерная для неразвитого состояния какого-либо явления, но также 2) объединение разнородных элементов, не имеющее органического характера. В значении данного слова содержится, как можно заметить, парадоксальный момент. С одной стороны, речь идёт о синкретизме как нерасчленённости элементов явления в его неразвитом состоянии, что, конечно же, предполагает принадлежность синкретического единства к органическому типу единства. Но, с другой стороны, явление, находящееся – как это с очевидностью предполагается вторым значением слова «синкретизм» – в состоянии за пределами неразвитости, т.е., значит, в той или иной мере развитом состоянии, может содержать синкретически объединённые разнородные элементы, объединение которых неорганично – именно в силу их разнородности. Отмеченная парадоксальность синкретизма присуща и единству составляющих социально-гуманитарного научного познания – науки, философии, искусства, что и свидетельствует о синкретическом характере данного вида познания.

Первоначально, когда наука как таковая находилась в неразвитом состоянии, в состоянии протонауки (преднауки), названные составляющие социально-гуманитарного познания были не дифференцированы и находились, следовательно, в органическом единстве в составе философии. Самый яркий пример – это пример философского творчества Платона, философа, завершившего становление философии как особого вида познавательной деятельности. Его философствование содержало в себе элементы протонаучного знания: в виде «правильного мнения с

объяснением» (μετά λόγου ὀρθή δόξα – см.: Theaet., 208 b) и искусства. «Правильное мнение с объяснением» есть раскрытие сущности вещи как целого путём определения её чувственно доступных «основ» – существенных признаков и признаков отличительных (см.: Theaet., 206 d – e, 207 a). Всё это необходимые приёмы построения теории эмпирически-обобщающего типа, т.е. протонаучной теории. Элемент искусства в философии Платона особенно ярко проявился в художественности жанра его философских сочинений – диалогов.

В Новое время возникает наука как особый и самостоятельный по отношению к философии и искусству вид познания. К этому же времени философия и искусство также становятся особыми и самостоятельными социокультурными феноменами и институтами. Таким образом, происходит распад прежнего синкретически-органического единства элементов науки (в виде преднаучных знаний), философии и искусства, оформившегося в античности внутри философии и при её доминировании. В Новое время, вместе с распадом первоначального синкретически-органического единства науки, философии и искусства выясняется, что в развитом состоянии всех самоопределившихся составляющих их синкретизм в качестве органического целого оказывается невозможным в силу разнородности, выявившейся в процессе развития и самоопределения. Эта разнородность определяется принципиальным различием предметных областей и средств познания. Так, научное познание является теоретическим, т.е. понятийным отображением *окружающего* мира, и, соответственно, базисом научной теории выступают данные чувственного восприятия. Философия также является теоретической формой познания, но её предмет – мир в целом, лежащий за пределами *окружающего* мира, а основанием теоретизирования выступает содержание интуиции мирового целого. Искусство, правда, представляет собой своего рода соединительное звено между познанием *окружающего* мира и мира в целом, и, тем самым, – между наукой и философией. Это так, поскольку искусство направлено на обнаружение прекрасного, каким-то образом явленного в *окружающем* мире, притом, что прекрасное как таковое – категория реальности, за пределами чувственно доступному миру. Соответственно, основанием познавательной деятельности в искусстве выступает содержание чувственно-образной интуиции, познавательной способности, в которой чувственное восприятие (*окружающего* мира) каким-то образом сливается с интуицией (мира в целом), т.е. сливаются познавательные способности, имеющие основополагающее значение, с одной стороны, для науки, а с другой – для философии. Всё сказанное об искусстве может наводить на мысль, что оно и способно увязываться с наукой и философией в синкретически-органическое единство. Но в действительности это вовсе не может иметь места, так как искусство – радикально иная по отношению и к науке, и к философии форма познания, ибо в отличие от них искусство – внетеоретический вид познания.

Однако только что сказанное справедливо в той мере, в какой речь идёт

о полностью самоопределившейся в Новое время науке, т.е. о науке в виде естествознания. Что же касается социально-гуманитарных дисциплин, то проблема их самоопределения и специфики в качестве наук встала лишь в 19 веке. Это значит, что, как минимум, до этого времени они уж точно продолжали находиться в составе изначального синкретически-органического единства преднауки, философии и искусства, в котором доминирует философия. Факт, что такое положение в социально-гуманитарных дисциплинах сохранялось ещё целых два века спустя после того, как естествознание стало научным, очень знаменателен. Не свидетельствует ли он, что социально-гуманитарные дисциплины наталкиваются в процессе становления науками на такие внутренние ограничения, которые не позволяют им в своём становлении воспроизвести логику формирования естествознания как науки? На наш взгляд, это так и есть. Больше того, мы полагаем, что социально-гуманитарные познавательные дисциплины в принципе не смогли бы стать науками на пути внутреннего развития. Внутреннее для них синкретически-органическое единство преднауки, философии и искусства они в некоторой мере оказываются способными преодолевать и тем самым становиться науками только благодаря тому, что за их пределами уже существуют в качестве самостоятельных видов познания наука (научное естествознание), философия, искусство. Но они до некоторой степени преодолевают внутренний органический синкретизм преднауки, философии и искусства, продвигаясь к качеству науки (составляющему для них предел, подобный пределу в математике – возможно бесконечное приближение к нему, но не возможно его достижение), за счёт того, что следуя идеалу научности, задаваемому извне, т.е. из сферы научного естествознания, стремятся подчинить ему философию и искусство, тоже существующие в современном мире в виде самостоятельных форм познания. Это стремление создаёт новый синкретизм науки, философии, искусства, не могущий обладать органичностью, и до известной степени разрушающий внутренний для социально-гуманитарных дисциплин изначальный органический синкретизм. Способом разрушения органичности изначального синкретизма является его декомпозиция – преодоление в некоторой мере доминирования философии над (пред)наукой и искусством в пользу доминирования науки. Поэтому впечатление, что социально-гуманитарные дисциплины не являются науками, поскольку их зависимость от философии, как кажется, не ослабевает, а усиливается, нужно скорректировать. Дело в том, что в случае социально-гуманитарных дисциплин зависимость от философии преодолевается не на пути установления свободного избирательного отношения к философским идеям и подходам, как в процессе становления научного естествознания, а совсем иначе – на пути стремления подчинить себе философию. В первую очередь, именно социально-гуманитарное познание, а не естественнонаучное, «повинно» в попытках превращения философии в «служанку науки». Это выразилось, может быть, особенно

заметно в том, что с 19 века, когда началось осуществление осознанного решения о превращении социально-гуманитарного познания в науку, набирает силу тенденция редуцирования философии к форме гносеологических и методологических учений, притом нацеленных по преимуществу на обеспечение запросов социально-гуманитарного познания (структурная антропология, философская герменевтика).

Таким образом, на наш взгляд, изначальный внутренний органический синкретизм социально-гуманитарного познания изживается – в некоторой мере – путём воздействия на него, так сказать, посредством нового неорганического синкретического единства, создаваемого из элементов вовне социально-гуманитарного познания существующих самостоятельных видов познания: науки, философии, искусства. Иначе говоря, социально-гуманитарные науки в качестве наук вторичны по отношению к научному естествознанию. Если они в какой-то – никогда не полной – мере выступают в качестве научного познания, то лишь благодаря существованию научного естествознания.

Перейдем теперь к рассмотрению причин, определивших специфику социально-гуманитарных наук, как она предположена в нашей гипотезе, а затем попытаемся надёжнее обосновать эту гипотезу, обратившись к теме значения сначала философии, а затем искусства для формирования и осмысления специфики этих наук.

Особенности предметной области социально-гуманитарных наук. Специфика социально-гуманитарных наук определяется особенностями её предметной области.

В отличие от окружающего мира природы, изучаемого естествознанием, социально-гуманитарные науки изучают окружающий мир как мир человека. Мир человека выступает, в частности, в планах коллективной и индивидуальной человеческой жизнедеятельности. В плане коллективной жизнедеятельности мир человека изучают преимущественно так называемые социальные науки: социология, этнология, экономика, политология, правоведение, религиоведение и др. В плане индивидуальной жизнедеятельности окружающий человеческий мир является предметом гуманитарного научного познания, преимущественно гуманитарной дисциплиной выступает психология. Но по преимуществу социальные науки и по преимуществу гуманитарная наука психология различаются лишь акцентами на исследование, с одной стороны, коллективного начала, а, с другой стороны, – начала индивидуального. Внутри каждой из наук социально-гуманитарного цикла могут иметь место как социальный, так и гуманитарный ракурсы исследований. Это относится и к психологии: хотя это наука по преимуществу гуманитарная, но к настоящему времени внутри неё оформились в качестве специальных научных дисциплин и такие, изучающие коллективный план человеческой жизнедеятельности, дисциплины как социальная психология и этническая психология. Принадлежность некоторых наук социально-гуманитарного цикла к

социальным наукам или к наукам гуманитарным даже в отмеченном относительном смысле невозможно определить; таковы, например, история и лингвистика. В общем же, как это видно и из сказанного, различение наук по принципу социальные / гуманитарные к настоящему времени является скорее данью традиции, чем реально работающим принципом их классификации. Не случайно, в настоящее время чаще для обозначения иной, чем естественные (и технические) науки, группы наук в отечественной литературе используют не выражение «социальные и гуманитарные науки», а составной термин, «термин-кентавр»: *социально-гуманитарные науки*. Правда, в англоязычной литературе с той же целью до сих пор пользуются выражением «социальные и гуманитарные науки» (*social and human Sciences*). Но вот в немецкоязычной, как и в литературе на русском языке, – не только термином, обозначающим отдельно гуманитарные науки: *Geisteswissenschaften* (букв. – науки о духе), но и «термином-кентавром»: *humanitär-gesellschaftliche Wissenschaften*. Как бы то ни было, это значит, что более удачного и компактного термина, чем «термин-кентавр», для обозначения «неестественных» наук в современной литературе не найдено.

Однако то обстоятельство, что, по сути, каждая из познавательных дисциплин, претендующих на научное изучение мира человека, является социально-гуманитарной, т.е. каждая из них изучает мир человека как в плане коллективной, так и в плане индивидуальной человеческой жизнедеятельности, не значит, что само это выделение двух планов человеческой реальности не имеет существенного значения. Напротив, коллективное и индивидуальное начала человеческого мира, в своём единстве и противоположности составляют одно из фундаментальных измерений предметной области социально-гуманитарного познания. Оно же выступает онтологическим основанием, определяющим, как это в той или иной форме отмечается в соответствующей специальной литературе, существенное отличие социально-гуманитарного познания от естественнонаучного. Имеется в виду, что коллективные формы человеческой жизни, как и предметы естествознания, могут выступать в качестве предмета собственно научного изучения, или, во всяком случае, в определённой мере подобны предметам естествознания. Зато в противоположность этому индивидуальное человеческое начало вносит в предметную область социально-гуманитарного познания такое своеобразие, что возможности её научного изучения – научного в смысле идеала познания, сформированного естествознанием – ставятся под вопрос. Это представление исходит из трактовки именно индивидуального человека как субъекта *свободы*. Свободное поведение индивида, как предполагается, оказывает на коллективно упорядоченную жизнь такие непредсказуемые воздействия, что в целом предметная область социально-гуманитарного познания приобретает свойство «непрозрачности» для познания, принимающего идеал научности, как он сформировался в естествознании.

Нельзя не согласиться, что феномен свободы является специфической

характеристикой человеческого мира. Сомнительно, однако, то, что свобода это исключительно экзистенциал индивидуального человека. Думается, что свобода является также и феноменом – по меньшей мере, идеалом – коллективной жизни людей. Конечно, на стороне коллективной жизни свобода выступает иначе, чем на стороне индивидуальной человеческой жизни. Наверное, более прочные основания известной законосообразности человеческого существования, действительно, присущи плану коллективного существования. Ведь если индивидуальную свободу рассматривать в её альтернативности коллективному порядку человеческой жизни, то индивидуальная свобода, вероятно, выступит в качестве своеволия и произвола. Что, конечно, ещё больше снижает меру некоей законосообразности, которая, как нельзя не предполагать, всё-таки присуща предметной области человекознания, и, тем самым, создаёт ещё большее отличие данной предметной области от предметной области естествознания с действующими в ней определёнными законами.

Но в целом экзистенциал или феномен свободы, думается, коренится не в измерении индивидуального и коллективного планов человеческого существования, а в измерении, к рассмотрению которого мы перейдём сейчас.

Предметную область социально-гуманитарных наук правомерно фиксировать также с помощью «термина-кентавра»: *социокультурный* (англ. *sociocultural*). Например, можно обозначить эту предметную область выражением «социокультурная реальность».

«Общество» или, так сказать, «социум» (от франц. *société* – общество) и «культура» – это концепты, фиксирующие человеческую – коллективную и индивидуальную – жизнедеятельность под двумя разными углами зрения, в двух особых измерениях.

Культура – это человеческая жизнедеятельность, взятая с той точки зрения, что она организуется, упорядочивается, регулируется ценностями: идеалами и нормами человеческой жизни. Фундаментальной формой коллективной и индивидуальной жизни людей, в рамках которой полагаются и воспроизводятся ценности, является народ, в смысле – этнос, или нация, если речь идёт об этносе, обладающем государственностью. Вплоть до 19 века в исследованиях человеческой жизнедеятельности центральным, можно сказать, базовым концептом выступал концепт *культура* или *народ* (*этнос*) – общность, являющаяся фундаментально-элементарным творцом и носителем культуры. *Культура* и *народ* – это были взаимно заменимые понятия. Ещё Гегель в начале 19 века в труде «Философия истории» и в других трудах, отображая историческое развитие человечества, в качестве центрального понятия, фиксирующего феномен человеческого существования в истории, использовал понятие «народ» и как синонимы – слова «народ» и «культура», «народы» и «культуры».

Гегель, кстати, был и одним из первых мыслителей, кто стремился отобразить человеческий мир в его независимости от сознания людей, а

значит – в его объективности и закономерных исторических изменениях. Но объективно-идеалистическая философская позиция Гегеля предполагает, что в качестве источника объективности и закономерности человеческого бытия он мыслит трансцендентную реальную человеческой жизнедеятельности и действительной истории абсолютную идею. Этому способствует и то, что для отображения человеческого бытия, в котором будто бы воплощаются трансцендентные ему объективность и закономерность, Гегель продолжает пользоваться как базовой категорией концептом «культура». Ведь концепт культуры, предполагающий, что она с её ценностями является самодостаточным регулятивом человеческой жизнедеятельности, на деле не позволяет вскрывать объективность и закономерность жизни и истории людей, ибо «культура» в таком случае оказывается гипостазированным духовным началом, началом лишь абсолютно противоположным «природе», т.е. не содержащим в себе плана независимости человеческого существования, невозможного вне природы, от духа, от сознания. А значит – оказывается концептом, не позволяющим фиксировать человеческое существование и историю в их объективности и закономерности. Что не позволяло придать изучению человеческой жизнедеятельности характер научного познания, идеал которого уже сформировался в естествознании.

В 19 веке стремление к научному исследованию жизнедеятельности и истории людей отчётливо выразилось – если назвать только тех, чей вклад в этом плане был особенно важным – в творчестве О. Конта и К. Маркса. Их усилиями на роль базового концепта в изучении человеческого бытия и человеческой истории был выдвинут концепт *общество*. Вслед за названными мыслителями этот концепт стали использовать многие исследователи, имея в виду – сознательно или бессознательно – задачу отображения объективного, закономерного характера форм и стадий человеческого существования. Маркс однажды подчеркнул, что общество – не объединение людей, а система отношений между ними. Это общий смысл концепта *общество*: люди не могут по воле кого-либо из них или даже по всеобщему «договору» объединяться в общество или «выходить» из общества. Независимо от желания или воли людей они могут существовать лишь в системе общественных отношений. Следовательно, общество с его системой отношений, с его структурой есть объективная и закономерно существующая и изменяющаяся, развивающаяся реальность.

Возможность выявления объективного и закономерного характера человеческой жизни и истории заключается в возможности фиксировать совокупности эмпирически данных о социальных структурах, факты исторически свершающихся изменений в системе общественных отношений и происходящих в обществе событий. Хотя всё это уже после Конта и Маркса стало вполне ясно и формирование эмпирического базиса, индуктивное обобщение фактов в социально-гуманитарных исследованиях стали столь же обычными процедурами, как и в естественных науках, тем не менее, как вновь и вновь показывала исследовательская практика,

устанавливать столь же строго, как в естественных науках, законы человеческого существования и развития не удаётся. Это подталкивало к мысли о неполноте выделяемой с помощью концепта «общество» предметной области человеческого существования. В итоге в 20 веке характерной стала тенденция дополнения видения этой области как «общества» её видением через призму прежнего базового концепта – концепта «культура». Взаимная дополнительность социального и культурологического (этнологического) ракурсов стала предполагаться в качестве конститутивной характеристики предметной области социально-гуманитарного познания, претендующего на научность. В отечественной исследовательской литературе двух последних десятилетий это выразилось, в частности, в идее о том, что методология социально-философских исследований должна сочетать по принципу дополнительности социально-формационный (в смысле теории общественно-экономических формаций К. Маркса) и цивилизационный (в смысле теории локальных цивилизаций Н.Я. Данилевского, А. Шпенглера, А. Тойнби и др.) подходы. (В случае цивилизационного подхода точнее было бы, как думается, говорить об этнологическом – значит, культурологическом – подходе, ибо именно этносы являются творцами локальных цивилизаций).

Тем не менее, до сих пор видение предметной области социально-гуманитарных наук как социокультурной реальности остаётся во многом наивно-феноменологическим. Рассмотрение человеческого мира выявляет, с одной стороны, такие его характеристики как *структура, функции, система отношений, законы функционирования и развития* и пр., которые берутся из плана представлений об этом мире как об «обществе». С другой стороны, которая лежит в регистре представлений человеческого мира как «культуры», выявляются следующие характеристики: *свобода, сознание, языковая (знаковая, символическая) коммуникация, диалогичность, индивидуальная уникальность* и т.п. Притом характеристики из этих двух концептуальных – и, конечно, онтологических – регистров остаются рядоположенными. Раскрывая же специфику в целом предметной области социально-гуманитарного познания обычно указывают на её культурологические характеристики. Рассуждения о *свободе, сознании, диалогичности* и т.п. считаются самоочевидным и достаточным объяснением того, что *законы функционирования и развития* человеческого мира, которые пытаются раскрывать социально-гуманитарное познание, оказываются, в отличие от законов природы, «расплывчатыми», «неопределёнными», т.е. – квазизаконами.

Необходимо подчеркнуть, что ключевую роль для понимания внутренней связи характеристик социального и культурного планов человеческого мира играет его раскрытие в качестве *особого типа жизнедеятельности – предметно-преобразовательного типа отношения человека к природе*. Как показал К. Маркс, человек, в отличие от других живых существ, в процессе практического созидания предметного мира,

представляющего собой преобразование природы, самоутверждается как сознательное и универсальное существо, т.е. существо, обладающее потребностями и способностями в целом человеческого рода и, соответственно, универсальным образом относящееся к природе. В «Экономически-философских рукописях 1844 года» Маркс пишет об этом так: животное «производит лишь то, что в чём непосредственно нуждается оно само или его детёныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально: оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле только тогда и производит, когда он свободен от неё; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту». (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 42. С. 93 – 94).

Конечно, и человек, как всякое живое существо, воспроизводит свою непосредственную жизнь, т.е. удовлетворяет свои материальные потребности, не иначе, чем за счёт природы, составляющей его окружающей, чувственно данный мир. Но поскольку он существо универсальное, постольку он, в соответствие с этой его сутью, относится, благодаря сознанию с его познавательными способностями и высшими ценностями – идеалами истины, добра и красоты, также и к миру в целом. Вследствие чего и его практическая жизнь в эмпирическом окружающем мире, так или иначе, освещается и направляется метафизическим горизонтом познания и ценностей. Потому-то, следует думать, научное познание человеческого окружающего мира по необходимости и должно дополняться его постижением с философских позиций.

Поскольку человек в известном смысле существо метафизическое, постольку и эмпирический мир своего существования он стремится строить в соответствии с идеалом красоты. К. Маркс цитированный нами выше текст продолжает так: «Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты». (Там же. С. 94). Если же человек устраивает мир своего эмпирического существования «также и по законам красоты», то понятно, что научное познание этого мира должно дополняться не только постижением с философских позиций, но по необходимости также и постижением посредством искусства.

Сущностным онтологическим измерением предметной области социально-гуманитарных наук является её особого рода *историчность*. Мы уже отмечали, что отдавая должное афоризму Маркса об истории как единственной науке будущего, поскольку исторично не только общество, но и природа, следует, однако, иметь в виду, что для общества и природы

действительны разные типы историчности. В отличие от природы, историчность которой обратима, поскольку подчинена обратимому (энтропийному) характеру природных процессов, историчность общества *необратима*. В природе обратимость природных процессов есть способ её существования, в человеческом обществе обратимость социальных процессов за некоторым пределом будет означать катастрофу человеческого мира. Иначе говоря, *необратимая историчность* человеческого мира есть способ его существования. Необратимая историчность человеческого мира объясняется не течением истории от абсолютного события его сотворения Богом к абсолютному событию эсхатологического завершения истории людей, как это утверждается религиозной догматикой. Ибо такое представление в принципе не подлежит объяснению как рациональному познавательному акту. Ещё одно известное объяснение историчности человеческого мира абсолютными событиями предполагается, кажется, философскими учения Хайдеггера и экзистенциализма, а также философской герменевтикой Гадамера. Оно, судя по всему, состоит в указании на конечность человеческого индивида, знающего, в отличие от других живых существ, что он однажды рождён («заброшен» в мир) и однажды с неизбежностью умрёт. Необратимость течения индивидуальной жизни к смерти, «жизнь к смерти» (С. Кьеркегор), «бытие-к-смерти» (М. Хайдеггер) образует, как можно понять авторов данной позиции, основание историчности человеческого мира. Мы не можем признать это объяснение достаточно основательным. Конечность индивидуального существования присуща всем живым существам. Даже если только человеческому индивиду присуще знание о неизбежно предстоящей смерти, так что само это знание принадлежит плану его бытия, является его экзистенциалом, то и это не отменяет того, что речь идёт о феномене сознания. Наличием феномена сознания, пусть и изначально присущим бытию, невозможно объяснить специфику бытия; напротив, присущность феномена сознания должна объясняться спецификой бытия. В этом случае и индивидуально-человеческая конечность должна найти надлежащее место в объяснении историчности человеческого мира.

Недостаточная основательность указания на знание человеческим индивидом о своей смертности для объяснения историчности человеческого мира видна, далее, и из того, что в его «бытии-к-смерти» положено, прежде всего, именно бытие, в то время как то, что оно завершается смертью, само по себе есть только негативный аспект этого бытия. Указание на этот негативный сам по себе аспект бытия не может служить объяснением историчности человеческого мира, поскольку человеческая история есть движение в открытую перспективу, а не является, в отличие от индивидуальной человеческой жизни, «историей-к-смерти». Наверное, история людей однажды закончится, но это может случиться лишь по какой-то внешней для неё причине. «Смерть» не «вписана» в природу истории человеческого рода. Во всяком случае, нет никаких рациональных доводов в

пользу внутренней для человеческой истории предрешённости «конца истории». Тех, кто предрекал «конец истории» даже в относительном смысле, в смысле завершённости впрямь каких-либо социальных изменений, история посрамляла, не откладывая это надолго. Как, например, исторически недавно она посрамила идеологов буржуазно-либерального толка, объявлявших под влиянием эйфории от разрушения СССР окончательное утверждение господства «демократического» капитализма во всём человеческом мире.

Наиболее основательное объяснение открытости человеческой истории в перспективу, а, значит, и специфической историчности человеческого мира даёт опять-таки марксистская концепция специфически человеческого способа бытия – предметно-преобразовательного отношения к окружающему миру. Этот способ бытия, являясь способом самоутверждения человека как универсально развивающегося индивидуально-родового и коллективного существа, предполагает необходимость выхода за любые однажды установленные пределы и, тем самым, с необходимостью предполагает размыкание истории в будущее.

Необходимо подчеркнуть, что ключевую роль для понимания внутренней связи характеристик социального и культурного планов человеческого мира играет его раскрытие в качестве *особого типа жизнедеятельности – предметно-преобразовательного типа отношения человека к природе*. Как показал К. Маркс, человек, в отличие от других живых существ, в процессе практического созидания предметного мира, представляющего собой преобразование природы, самоутверждается как сознательное и универсальное существо, т.е. существо, обладающее потребностями и способностями в целом человеческого рода и, соответственно, универсальным образом относящееся к природе.

Но Маркс показал и то, что мир человеческого существования с его выходящей за границы эмпирической данности универсальной человеческой сущностью в реальной истории – и особенно в эпоху капитализма – выступает в *отчуждённой* от человека форме. Причина отчуждения человеческих сущностных сил лежит в *отчуждении труда*, т.е. того же самого предметно-преобразовательного отношения к природе, которое порождает универсальность человеческого существа. Следовательно, отчуждение человека от его собственной сущности имеет глубинные корни в его жизнедеятельности, оно является самоотчуждением социально организованного человека (иначе сказать – результатом разделения труда между людьми). Первейшим выражением отчуждения труда предстаёт частная собственность на средства труда (на «средства производства»). В капиталистическом обществе отношения частной собственности приводят к разделению на основные классы: на эксплуатируемый класс рабочих и на класс эксплуататоров, капиталистов. Поскольку отчуждённый труд составляет норму мира капитализма, соответственно этому доминантой самосознания этого мира является *иллюзорное, классово-идеологическое*

представление себя. Идеология есть представление интересов эксплуататорского, господствующего класса в качестве всеобщих, общечеловеческих потребностей. Иначе сказать, интересы буржуа в идеологии представляются в форме потребностей человека как универсального родового существа. Следовательно, идеология есть превращённая форма мировоззрения, имеющая характер действительной всеобщей нормы в буржуазном (капиталистическом) обществе. Поэтому на пути к становлению социально-гуманитарного познания в качестве науки оно должно овладеть способностью к разоблачению иллюзий идеологического сознания, способностью отличать философию как необходимую компоненту социально-гуманитарного научного познания от идеологии как ментального образования, извращающего истинное положение дел в социокультурной реальности. Но вместе с тем необходимо понимать, что в онтологическом плане идеология является формообразованием социокультурной реальности, гораздо, кстати сказать, более значимым, чем философия, а, значит, идеология обязательно должна включаться в область, изучаемую социально-гуманитарными науками.

Философия и методология социально-гуманитарных наук. Особенности предметной области социально-гуманитарных наук предполагают, что философия не может не быть непричастной к их исследовательскому арсеналу. За исключением позитивистского замысла создания «настоящей» социальной науки, отлучающего философию от науки, во всех остальных рассмотренных нами трактовках специфики социально-гуманитарных наук, так или иначе, признаётся особое значение философии в научном социально-гуманитарном познании. Это выражается, в частности, в том, что неокантианские учения В. Виндельбанда и Г. Риккерта претендуют даже не только на то, чтобы представлять собой методологию, но и на то, чтобы быть самосознанием социально-гуманитарных наук («наук о духе», «наук о культуре»). Структурная антропология К. Леви-Строса и философская герменевтика Х.-Г. Гадамера – философские учения, которые изначально создавались в качестве средств и способов научного социально-гуманитарного познания.

В учениях Виндельбанда и Риккерта неоспоримо то, что философия значима для социально-гуманитарных наук в своём аксиологическом качестве. В социокультурной, человеческой реальности ценности являются идеальным определяющим фактором течения, значения, смысла событий и потому философское постижение природы ценностей с их функцией идеальной детерминации исторических событий является необходимым аспектом адекватного научного познания этой реальности. Но именно аспектом. Потому что постижение ценностного плана человеческой реальности как задача, исчерпывающая предмет, – это задача философии (или, если речь идёт о её решении образными средствами – задача искусства). Но не науки, ибо научное познание предполагает подчинение любых задач, в том числе – аксиологических, задаче раскрытия законов (закономерностей,

тенденций) изучаемой реальности. О чём, кстати, по «принципу от противного» свидетельствует и попытка, предпринятая Виндельбандом и Риккертом, противопоставить социально-гуманитарные науки как описательные («идиографические») и индивидуализирующие наукам естественным как открывающим законосообразность реальности («номотетические» и «генерализующие» науки), ибо она иррационализирует социально-гуманитарные науки: индивидуальное, вырванное из законосообразной связи, непостижимо. Спасти положение от откровенно иррационалистической позиции удаётся лишь за счёт непоследовательности, состоящей в отступлении от отмеченного противопоставления наук о культуре и наук о природе. Или сами ценности, определяющие события человеческой истории, ранжируются определённым образом (что окольным путём отменяет представление об абсолютной изолированности индивидуального от некоей законосообразной связи), или признаётся, что обе методологические ориентации, и генерализующая, и индивидуализирующая, применяются в обеих названных группах наук.

Последний тезис особенно показателен. Если каждая из двух методологических ориентаций действительна и для естественных, и для социально-гуманитарных наук, то почему нужно думать, что они действительны для каждой из этих групп наук только порознь, а не в единстве? На самом деле, в научно-исследовательской практике и естественных и социально-гуманитарных наук описательная (она же – индивидуализирующая) и номотетическая (она же – генерализующая) методологические ориентации действуют обычно не иначе, чем в единстве. Описательная ориентация представляет собой способ сбора фактов, относящихся к изучаемому предмету, а номотетическая – способ выявления законосообразных связей данных фактов. Иначе сказать, первая ориентация есть способ формирования эмпирического базиса, вторая – способ построения на данном базисе научной гипотезы, претендующей на статус теории. Первая ориентация без второй не имеет смысла, вторую ориентацию без первой невозможно реализовать. Если бы неокантианская трактовка специфики социально-гуманитарных наук включала признание этой достаточно очевидной взаимосвязи выделяемых в её рамках методологических ориентаций, то обнаруживало бы эту специфику не в искусственном противопоставлении данных методологических ориентаций, а, оставаясь в кругу собственных концептуализаций, должна была бы указывать только на то, что в своей исследовательской практике социально-гуманитарные науки, в отличие от естественных наук, должны учитывать также ценностную детерминацию событий. Но в пределе ценности – категории философские. Это значит, что методология социально-гуманитарных наук должна определённым образом включать философский метод исследования, каковым является метод диалектики. Это включение возможно лишь путём подчинения диалектического метода решению задач научного социально-гуманитарного исследования и соответствующей

модификации метода диалектики. В рассмотренных нами философских учениях представлены три варианта применения диалектического метода к решению задач научного социально-гуманитарного познания: в классическом марксизме – метод восхождения от абстрактного к конкретному, в структурной антропологии К. Леви-Строса – структурная диалектика, в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера – герменевтическая диалектика.

Структурная диалектика Леви-Строса представляет собой метод, который основатель структурной антропологии предлагал социально-гуманитарным дисциплинам в качестве метода, который наконец-то, как он надеялся, позволит им стать «настоящими» науками, подобно естественным наукам. То есть, здесь речь идёт не о реально существующих социально-гуманитарных науках, а о тех, которые будто бы ещё только должны будут появиться под воздействием идей структурной антропологии. К тому же здесь предполагается, что по своей природе социально-гуманитарные науки как науки (каковыми социально-гуманитарные дисциплины станут после предлагаемой «реформы») не обладают спецификой относительно естественных наук. Но социально-гуманитарные познавательные дисциплины становятся науками и развиваются в качестве наук не благодаря предлагаемым отдельным «реформам», а спонтанно и, так сказать, *en masse*. Сейчас уже вполне очевидно, что они в целом не двинулись путём, предложенным Леви-Стросом, и что в своём развитии они сохраняют существенную специфику сравнительно с естественными науками. Структурная антропология, конечно, оказала и продолжает оказывать заметное влияние на состояние социально-гуманитарных наук, но это влияние и не тотальное, и не исключительное. Что касается структурной диалектики, то она состоялась не в качестве общезначимого для социально-гуманитарного познания метода, а в качестве одного из возможных научно-философских подходов в социально-гуманитарных науках, применяемых по традиции, идущей от Леви-Строса, в изучении, главным образом, таких явлений и институций первобытности как системы родства, ритуал, мифологическое сознание и др.

Герменевтическая диалектика Гадамера является, конечно, вопреки его антиметодологической установке, именно методом, но при этом она, как и структурная диалектика Леви-Строса, не обладает общей значимостью для научного социально-гуманитарного познания. Это также один из возможных научно-философских подходов, применимость которого ограничивается таким предметом как тексты. Правда, Гадамер и некоторые другие авторы, герменевты и семиотики, чуть ли не весь мир склонны отождествлять или с «текстом», или с «языком», или со «знаком» или с «символом» и т.п. Однако мир всё-таки не текст, а то, что тем или иным образом отражается в тексте посредством языков, знаков, символов. К тому же кроме научно-философского герменевтического подхода тексты являются предметом исследования с помощью собственно научной герменевтической методологии. Но надо отметить и то, что в философско-герменевтическом

учении Гадамера акцентируются некоторые важные моменты общезначимого для социально-гуманитарного познания научно-философского метода, на которые мы ещё обратим внимание чуть ниже.

Общезначимым для социально-гуманитарных наук является применённый Марксом в исследовании капитала метод восхождения от абстрактного к конкретному (подробнее о методе, как он представлен самим К. Марксом, см. выше, в главе 2).

Правильность этого утверждения может казаться не очевидной, поскольку практика социально-гуманитарных исследований даёт относительно не много примеров использования данного метода.

Однако, прежде всего, надо иметь в виду, что в общем массиве публикуемых научных работ преобладающая их часть посвящена решению частных задач, не предполагающих необходимость обобщений, теоретически отображающих предмет как целое. Соответственно, метод восхождения от абстрактного к конкретному остаётся просто не востребованным в таких исследованиях по причине превышения их методологических запросов. Однако то обстоятельство, что такие исследования составляют преобладающую часть общего массива исследований, не следует расценивать как свидетельство незначительности роли методологии, направленной, как метод восхождения от абстрактного к конкретному, на исследование предметов, взятых как целое. Предназначение исследований, решающих частные задачи, с точки зрения развития научного познания в том и состоит, что они, собирая факты, относящиеся к исследуемому предмету, и проводя их первоначальную обработку, обеспечивают материалом исследования предмета как целого. Но именно последний разряд научных трудов, составляющий незначительную часть всего их массива, определяет состояние социально-гуманитарных наук.

Затем надо учесть и то, что только в некоторых из научных трудов, ставящих целью исследование предмета как целого, метод восхождения от абстрактного к конкретному называется собственным именем. (См., например: Гречихин А.А. *Общая библиография: Учебник для вузов*. М.: Изд-во МГУП, 2000; Давыдов В.В. *Теория развивающего обучения*. М.: ИНТОР. 1996; Ковальченко И.Д. *Методы исторического исследования*. М.: Наука. 1987; Городецкий Б.Ю. *Актуальные проблемы прикладной лингвистики // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 12. Прикладная лингвистика. Сб. трудов*. М.: Радуга. 1983. С. 5 – 22; Федосов В.А. [Fedoszov V.A.] *Соответствия в значении главных терминов русского и венгерского народного языкознания // Slavica tergestina*. 1997. № 5. 378 – 385; Сырых В.М. *Логические основания общей теории права: В 2 т. Т. 1: Элементный состав*. М.: Юридический Дом «Юстицинформ». 2001; Щедровицкий Г.П. *К характеристике основных направлений исследования знака в логике, психологии и языкознании // Избранные труды*. М.: Школа культурной политики, 1995. С. 515 – 539; Петровский А.В., Ярошевский М.Г. *Основы теоретической психологии. Учебное пособие*. М. 1998; и др.).

В других случаях, когда предпочтительнее было бы обозначать

фактически используемый метод как метод восхождения от абстрактного к конкретному, авторы соответствующих работ называют его диалектическим методом (см., например: Петрушев В. А. Проблемы методологии общей теории права // *Академический юридический журнал*. 2001. N 3 (5). Статья выставлена в Интернете, режим доступа: <http://www.advo.irk.ru/83-problemy-metodologii-obshhej-teorii-prava.html>). Заметим, что использование термина «диалектический метод» («метод диалектики») в подобных случаях, в общем, не корректно. Диалектический метод – это метод собственно философский. От любого научного метода диалектический метод принципиально отличается тем, что посредством него исследуется не эмпирически данный мир, а мир, лежащий за пределами эмпирической данности, и, соответственно, диалектический метод реализуется главным образом не посредством понятий, отображающих чувственно данный мир, а посредством категорий – понятий, отображающих мир в его вселенской размерности. Чтобы диалектический метод оказался инструментом, способным выступить в качестве метода исследования окружающего, чувственно доступного мира, он должен быть существенно модифицирован. Метод восхождения от абстрактного к конкретному и является таким существенно модифицированным методом диалектики. Конечно, по большому счёту, важно не то, каким термином обозначается рассматриваемый нами метод, а то, что он используется на деле. И всё-таки в случае применения метода, фактически реализующего восхождение от абстрактного к конкретному, предпочтительным было бы его точное именование, потому что имеется пример образцового применения данного метода под «именем» именно метода восхождения – применение К. Марксом в исследовании капитала.

Имеются примеры того, когда основополагающим для того или другого научного труда называется метод, название которого даже не намекает на метод восхождения от абстрактного к конкретному, хотя, по существу, реализуется как раз метод восхождения. (См., например: Блок М. Апология истории..., где основополагающим методом исторического исследования назван критический метод, а на деле метод, реализуемый в качестве основного, равнозначен методу восхождения; то же относится к работе, в которой основной метод назван дискурс-анализом, см.: Фэрклоу Н. Диалектика дискурса // Интернет, режим доступа: <http://www.ling.lancs.ac.uk/staff/norman/2001a.doc> Справедливость данной квалификации будет, надеемся, подтверждена ниже).

Наконец надо отметить, что в некоторых случаях фактически применяемый метод восхождения от абстрактному к конкретному вовсе никак не обозначается – ни собственным, ни «чужим» именем, что, впрочем, может относиться и к другим фактически применяемым методам. Вообще, это типичная для науки ситуация: для учёного-исследователя зачастую важнее не отчёт о том, *как* (с помощью какого метода) он приходит к определённым выводам о предмете, а о том, *что* собой предмет представляет. Что касается метода восхождения, то его анонимность может

иметь место в ситуациях, когда в исследовании применяется совокупность различных методов. Ведь во всяком исследовании, ставящем целью изучение предмета как целого, применяется совокупность тех или иных методологических подходов (например: формационный, цивилизационный, системный, синергетический и др.) и методов (индуктивный, дедуктивный, сравнительно-исторический и др.). Однако при этом сама комбинация методов может быть такой, что в действительности она реализует именно метод восхождения от абстрактного к конкретному. (Примером, на наш взгляд, может служить работа: Бродель Ф. Грамматика цивилизаций... О том, что в данной работе основной метод – метод восхождения, должно разъясниться ниже).

Первым признаком того, что в научных трудах, в которых основной метод назван иначе, чем «именем» «метод восхождения от абстрактного к конкретному», или вовсе никак не назван, фактически реализуется метод восхождения, является то, что характер исследования передаётся с помощью термина «диалектика» (см., например: Блок М. Апология истории... С. 63; Бродель Ф. Грамматика цивилизаций... С. 31; Фэрклоу Н. Диалектика дискурса). Но собственно содержательный план применения метода восхождения от абстрактного к конкретному, независимо от того под каким именем данный метод выступает или он не называется вовсе, обнаруживается тогда, когда отображение предмета как целого, обладающего определёнными закономерностями или тенденциями воспроизводства и изменения, начинается с выделения «клеточки» – эмпирического явления, содержащего стороны, находящиеся в отношениях единства и борьбы противоположностей.

Обратившись к уже приведённым и некоторым другим примерам трудов, относящихся к различным социально-гуманитарным наукам, увидим, что они следуют именно логике метода восхождения. Здесь мы видим следующие примеры абстрактных понятий о явлениях-«клеточках», с которых начинается исследовательское восхождение к конкретному – теоретическому отображению предмета как целого. В исторической науке: понятия сходства и различия, сходства подтверждающего и сходства опровергающего в источниках при воспроизведении подлинных свидетельств об историческом событии и «подлинной картины» событий (Блок М.... С. 64, 66 и др.); понятия быстротекущего времени и больших длительностей исторического процесса в исследовании цивилизаций (Бродель Ф. ... С. 31 и др.; он же: История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология науки. М.: Изд-во «Прогресс». С.115 – 142); понятия части и целого применительно к национально-государственным образованиям в теоретической реконструкции «синтетических совокупностей исторической жизни» – конкретных государств и наций (*Шидер Т. Возможности и границы сравнительных методов в исторических науках. Две единые формы индивидуализирующего сравнения // Философия и методология науки... С.157 и др.*). В языкознании: разновидности понятия «слово» такие, как слово-дело и слово-речь, слово-диалог и слово-монолог, слово-высказывание и слово-знак в

воспроизведении существа народного языка (Федосов В.А. ... С. 384 и др.); применительно к языковым явлениям понятия абстрактного и конкретного языка при отображении языкового изменения (Э. Косериу. Синхрония, диахрония и история. Пер. с исп. И. А. Мельчука // Новое в лингвистике. Вып. 3. Сост., ред., вступ. ст. В.А. Звегинцева. М.: Изд-во ин. лит. 1963. С. 143 – 346). В правоведении: юридические категории поощрения и наказания в построении «органической понятийной системы общей теории права» (Нырков В.В. Поощрение и наказание как парные юридические категории. Саратов: Изд-во Саратовской гос. академии права. 2006. С. 34 – 44, 89 – 135 и др.). В психологии: понятия таких психических явлений как образ и сознание, мотив и ценность, переживание и чувство, действие и деятельность, взаимоотношения и общение, Я и личность, ситуация и персонификация при теоретическом воспроизведении психики как целостного образования (Петровский А.В., Ярошевский М.Г. Основы теоретической психологии... С. 16). В семиотике: абстрактные понятия знаковых явлений в виде описаний знаковых текстов и самих знаковых текстов при решении задачи определения основных направлений исследования знака в логике, психологии и языкознании (Щедровицкий Г.П. ... С. 515 – 539). В библиографоведении: такие понятия, относящиеся к информационному процессу, как документ и потребитель информации, используемые при отображении библиографического массива библиотечных каталогов (Коршунов О.П. Библиография: теория, методология, методика. М.: Книга. 1986. С. 165 – 221). В дискурс-анализе: отношения между понятиями дискурса и других элементов социальных практик (деятельность, субъекты и их социальные отношения, инструменты, объекты, время и место, формы сознания, ценности) в отображении роли языка в трансформациях «нового капитализма» (Фэрклоу Н. ...).

Таким образом, как должно быть видно, метод восхождения от абстрактного к конкретному не просто нормативный, заданный его образцовым применением в «Капитале» Маркса, но и реально работающий в социально-гуманитарных науках метод. Вместе с тем надо признать, что остаётся, в общем, справедливым высказанное ещё в 80-х гг. прошлого века мнение, что для эффективного применения метода восхождения необходимо, чтобы социально-гуманитарное познание достигло достаточно высокого уровня развития. «К сожалению, многие области исторических знаний (это относится и к большинству других областей социально-гуманитарного знания – В. М.) ещё не доведены до соответствующего уровня. Этим в большой мере объясняется то, что этот метод пока ещё не получил широкого распространения в исторических исследованиях (и других социально-гуманитарных исследованиях – В. М.)». (Ковальченко И.Д. ... С. 162). В контексте сказанного можно сделать вывод, что практику применения метода восхождения от абстрактного к конкретному следует рассматривать как тест на научную зрелость социально-гуманитарных дисциплин и связывать с практикой его применения перспективы их дальнейшего развития.

При этом мы решительно не можем согласиться с тем, что метод восхождения от абстрактному к конкретному будто бы «не только можно, но и непременно нужно рассматривать как универсальный метод мышления в науке вообще, т.е. как всеобщую форму (способ) развития понятий, а вовсе не только и не столько как специфический приём, специально приспособленный к нуждам разработки теории прибавочной стоимости». (Ильенков Э.В. Диалектика капитала К. Маркса // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 293). Метод восхождения от абстрактного к конкретному, конечно, не «специфический приём» исследования только капитала, а метод, пригодный для применения и применяемый в более широкой области. Однако всё-таки – ни в коем случае не в «науке вообще», а именно в социально-гуманитарных науках. Настаивая, что метод восхождения от абстрактному к конкретному значим не для «науки вообще», а для социально-гуманитарных наук, мы имеем в виду не только то, что и сам Маркс, говоря в контексте раскрытия содержания данного метода о «поступательном движении экономических категорий», отмечает, что оно совершается так же, «как вообще во всякой исторической, социальной науке», т.е. указывает на его применимость конкретно в социально-гуманитарных науках. (Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Часть первая // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. Второе. Т. 46, ч. I. М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 43). Мы имеем в виду также существо дела.

Метод восхождения от абстрактному к конкретному, являясь в начальной фазе, как это предполагается и методологией естественных наук, образованием эмпирического базиса путём фиксации и индуктивного обобщения чувственно данных характеристик изучаемого предмета как чувственным же образом представляемого целого, вместе с тем, в отличие от методологии научного естествознания, уже на этой стадии требует, чтобы среди фактов выявлялись такие, которые представляют собой явление, обладающее противоречивым единством противоположных сторон, вследствие чего оно, первоначально предположительно, способно выступать в качестве системообразующего элемента и отношения, «клеточки» – абстрактно-общего представления исследуемого предмета. Этого вовсе не требует естественнонаучная методология, больше того – это не соотносится с её нормами, поскольку «клеточка» для того и выявляется, чтобы данная абстракция могла играть центральную роль на собственно теоретическом уровне, т.е. в фазе понятийного диалектически развёртывающегося восхождения от абстрактного – от понятий, отображающих отдельные аспекты предмета, к конкретному – к понятийно воспроизведённой целостности предмета с его закономерностями (тенденциями) изменениями. Но так как речь идёт о научно-философском методе, методе диалектики, модифицированном как целое для целей научного исследования, предмет с его закономерными изменениями теоретически воспроизводится не просто как существующий в определённых координатах окружающего (чувственно

доступного) мира, а в горизонте мира в целом. Поэтому метод восхождения от абстрактного к конкретному не позволяет верифицировать результаты исследования «здесь и сейчас», в данный или определённый момент времени и в однозначно определённых условиях. Между тем, в рамках естественнонаучной методологии это является обязательным («стандартным») требованием.

К методу восхождения от абстрактного к конкретному относится та особенность, которую Х.-Г. Гадамер выявляет при сопоставлении герменевтической диалектики и диалектического метода как такового. Диалектический метод, будучи собственно философским методом, работает посредством понятий, имеющих вселенскую размерность, и потому создаваемая с его помощью теоретическая картина является попыткой постичь завершённую истину о мире в целом. Герменевтическая диалектика, поскольку это диалектика, также уводит в перспективу мира в целом, но поскольку герменевтика нацелена на выявление истины о конечной ситуации, отражая её в понятиях, имеющих размерность окружающего мира, постольку теоретическое отражение этой ситуации ставит её в понятийно неопределённую бесконечную перспективу мира в целом. Сказанное справедливо и в отношении метода восхождения от абстрактного к конкретному. Так, Марксово исследование капитала, в котором применяется метод восхождения, раскрывает закономерности капитализма, предполагающие необходимость становления коммунистической формации, но при этом теоретическая картина коммунизма лежит в перспективе неопределённого бесконечного будущего.

Проблематичность результатов теоретизирования имеет место как в случае применения собственно философского диалектического метода, так и в случае использования научно-философского метода восхождения. Но это проблематичность разного типа. В случае теории, создаваемой с помощью диалектического метода, по той причине, что её предмет целиком лежит в измерении мира в целом, также и истинность такой теории в целом является принципиально проблематичной. В случае теории, создаваемой с помощью метода восхождения от абстрактного к конкретному, её истинность проблематична вследствие того, что исследуемый предмет ставится в горизонт неопределённой бесконечности мира. Но поскольку пределом знания о предмете является его, предмета, переход в иное качественное состояние, постольку этот предел позволяет иметь дело с данным предметом как конечной реальностью, истина о которой в принципе возможна. Из того, что предел иного качественного состояния данного предмета лежит в неопределённой перспективе, которая определится лишь тогда, когда этот предмет, перейдя в это иное качественное состояние, будет развиваться на этой новой основе, не следует, что невозможно достоверное истинное знание о нём как он существует в данном качестве, в качестве предмета окружающего мира. И достоверное знание о нём возможно как раз благодаря тому, что постижим предел, который ограничивает его существование в

данном определённом качестве.

Но верно и то, что удостоверение фактами предполагаемой истинности социально-гуманитарных теорий является тем местом, в котором сходятся напряжения синкретически-неорганично соединяемых видов познания – научного и философского, и потому местом, в котором особенно уязвим стандарт научности в социально-гуманитарном познании.

В отличие от естествознания, в котором истинность теорий должна подтверждаться при определённых, всегда, в принципе, достижимых условиях фактами наблюдений и экспериментов в любой момент времени, в социально-гуманитарных науках это невозможно. Выше в главе, посвящённой трактовке специфики социального познания в классическом марксизме, мы отметили, что верификации теории капитала, которую К. Маркс создаёт, применяя метод восхождения от абстрактного к конкретному, по необходимости остаются проблематичными на протяжении исторически длительного периода, поскольку следствия теории, способные стать эмпирическим подтверждением теории, имеют футурологический характер. В естественных науках процедура подтверждения теории следствиями путём сравнения их с фактами, по сути, отменяет значение фактора времени, делая его обратимым, поскольку следствия и факты должны поддаваться сличению в любой, неважно какой, момент времени, благодаря чему и обеспечивается интерсубъективная воспроизводимость процедуры верификации, призванная свидетельствовать об объективной истинности теории. В социально-гуманитарных науках время является существенным условием возможности верификации теории, здесь оно предстаёт как действительное, исторически необратимое время. Возможность подтверждения теории фактами становится реальной лишь в ходе направленной в будущее исторической практики, события которой, между тем, однократны и неповторимы. Направленность протекания исторических событий реализуется лишь в форме закономерности или тенденции, т.е. не иначе чем через отклонения и откаты назад, которые вследствие необратимости истории правильней назвать зигзагами. Поэтому те или иные отдельные события, отклоняющиеся от магистральной направленности течения всей их совокупности, могут представляться противоречащими предсказаниям теории и, тем самым, опровергающими её. Состоятельные теории социально-гуманитарных наук должны обладать внутренней способностью объяснения отклонений и зигзагов именно как формы течения событий к предсказываемому новому качественному состоянию исследуемого объекта. Но в любом случае, вплоть до полного достижения нового качественного состояния исследуемого объекта сохраняется проблематичность подтверждаемой теории. Распознать меру реального утверждения этого нового состояния на определённом этапе развёртывания исторической практики – сложная задача. Как давно подмечено в библейском повествовании: «не придёт Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там» (Евангелие от Луки, 17, 20 – 21). Если же говорить о научной социально-гуманитарной

теории, то решение задачи состоит в необходимости её конкретизации в ходе исторической практики. Данные исторической практики при всех сложностях их применения в процедуре верификации, в конечном счёте, – основной и самый надёжный критерий истинности, а, значит, и научности социально-гуманитарных теорий.

Сказанное о футурологическом плане социально-гуманитарных теорий как плане, благодаря которому оказывается возможной их верификация данными исторической практики, относится, по нашему убеждению, ко всем гуманитарным наукам. Конечно, невозможно показать обоснованность данного утверждения применительно к каждой отдельной науке из всей их совокупности – это под силу лишь сообществу исследователей. Но, думается, достаточно показательным для его обоснования было бы обращение к истории как специальной научной дисциплине. В отличие от политэкономии или, если сказать иначе, «теоретической экономики», имеющей такое важнейшее условие применимости в ней метода восхождения от абстрактного к конкретному как футурологическая цель, история вроде бы культивирует, как никакая другая социально-гуманитарная дисциплина, ретроспективное познание. Но именно потому-то обращение к истории как специальной науке в нашем случае и имеет принципиальное значение.

То, что историческая наука, не замкнута исключительно на изучении объекта, находящегося в прошлом, следует, в частности, из рассмотренной нами выше трактовки условия понимания текстов Х.-Г. Гадамером. Гадамер показал, что понимание и истолкование текста возможно только благодаря тому, что толкователь всегда смотрит на представленный в языковой форме смысл текста из ситуации своего времени, соотнося её с ситуацией прошлого, в которой находится автор текста. Но для этого он должен понимать ситуацию настоящего. Один из основателей особенно влиятельной в современной исторической науке школы «Анналы» М. Блок рассматривает задачи понимания прошлого и настоящего как взаимно дополнительные (Блок М. ... С. 25 – 39). Это, в свою очередь, значит, что на деле в исторических исследованиях явно или неявно в качестве предельной осуществляется футурологическая цель. Ведь историческая наука направляется попыткой извлечения из прошлого уроков, важных для настоящего, что предполагает возможность построения и обоснования вероятных (обладающих достоверностью) сценариев будущего. Конечно, в истории как науке имеются присущие ей как таковой внутринаучные критерии достоверности получаемого знания. Так, верификация исторических концепций происходит благодаря предсказанию и последующей проверке существования неизвестных прежде источников (текстов и иных артефактов), в которых содержатся отражения фактов, подтверждающих данную концепцию. Но достоверность особенно значимых для общества исторических концепций, как в той же политэкономии, подтверждается исторической практикой. Не случайно в исторической науке принято различать оправданные временем и, напротив, устаревшие

концепции и целые историографические направления.

Справедливость сказанного к настоящему времени становится довольно очевидной из того, что в исторической науке оформляется направление исследований, которое назвали *теоретической историей*. Теоретическая история есть ни что иное как, не в последнюю очередь, экспликация и специальная проработка футурологической интенции исторической науки подобно тому, как это имеет место в политэкономии – теоретической экономике. Например, Г.Г. Малинецкий, предлагающий применять в теоретической истории, в частности, синергетический подход, считает, что целью теоретической истории «является поиск исторических альтернатив, выявление наиболее вероятных сценариев исторического процесса и поиск бифуркаций, в которых принимаемые решения могут определить ход процессов на десятилетия или на века вперёд» (Малинецкий Г.Г. Теоретическая история, синергетика и будущее России // http://www.keldysh.ru/departments/dpt_17/gmalin/tist.html). (О теоретической истории и о её предсказательной цели подробнее см.: Розов Н.С., Вертгейм Ю.Б., Сизенцев Т.С. Разработка и апробация метода теоретической истории (под ред. Н.С. Розова). Новосибирск. 2001).

Социально-гуманитарные науки, философия, идеология. Метод восхождения от абстрактного к конкретному способен обеспечивать достоверное социально-гуманитарное познание ещё потому, что способен выполнять функцию преодоления идеологии.

Идеология (в смысле К. Маркса – классовая идеология) является теоретическим оправданием существующего социального строя классового неравенства и эксплуатации. Объективным основанием идеологии являются *превращённые формы* или в несколько ином ракурсе – *формы отчуждения* (К. Маркс) практической деятельности и опосредствующего практическую деятельность сознания субъектов социальных отношений, благодаря которым социальная система воспроизводится таким образом, что её функционирование снимает собой развитие, оставляя систему в пределах одного и того же качества. В виде превращённых формы деятельности и сознания выступают постольку, поскольку их направленность на воспроизводство наличного состояния общества осуществляется как естественная, само собой разумеющаяся цель, в то время как в действительности «естественным» для природы человека является выход за пределы всякого наличного состояния, а для человеческой истории всякое данное состояние общества является – «естественным» образом – преходящим этапом его развития. Превращённая форма деятельности и сознания предстаёт в результате как форма отчуждения – превращения человека из субъекта в объект общественных отношений, а воспроизводимые им отношения из объекта его деятельности и сознания – в самостоятельно воспроизводящийся субъект социального существования. «Такова, например, капитализированная стоимость в системе буржуазной экономики, обнаруживающая «способность» к самовозрастанию. Это – типичный случай

иррациональной превращённой формы (и формы отчуждения – В. М.), когда вещь наделяется свойствами общественных отношений и эти свойства выступают вне связи с человеческой деятельностью, то есть вполне натуралистически. Если подобная объективная видимость разрешается в системе связей, восстанавливаемых и прослеживаемых методом восхождения от абстрактного к конкретному, то мы имеем дело с содержательным исследованием превращённой формы (и формы отчуждения – В. М.), выводящим их как необходимую форму «...проявления существенных отношений» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 547) в условиях, когда последние накладываются одно на другое и подвергаются искажению». (Мамардашвили М.К. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // Интернет, сайт «Библиотека RIN.RU». Режим доступа: <http://lib.rin.ru/doc/i/194691p1.html>).

Теоретическая апология строя социально-классового неравенства может выступать и выступает, на наш взгляд, в двух основных разновидностях. Одна из них –наивная теоретическая убежденность в том, что более совершенное общественное устройство, чем наличное, невозможно представить. Вторая разновидность сводит концы с концами в своей теоретической конструкции, жертвуя непорочностью теоретической совести.

Первая разновидность классово-апологетической теории возможна, прежде всего, в социально-гуманитарных теориях сугубо эмпирического толка. Действительно, если в объективно существующих условиях господства превращённых форм и форм отчуждения иметь дело в теоретических занятиях только с фактами, с эмпирической данностью, то горизонт необходимости и возможности качественно нового состояния общества окажется закрытым его наличным состоянием, которое уже в силу непредставимости альтернативы должно представляться единственно возможным и, значит, вполне удовлетворительным. Возможна с искренней убежденностью проводимая классово-апологетическая позиция и в такой теории, которая основана на позитивизме, как это имеет место в учении О. Конта, поскольку оно претендует на «избавление» философии от метафизики и на сведение философии к осмыслению исключительно эмпирически данных явлений (см. гл. 1).

Вторая разновидность теоретической защиты существующих порядков социально-классового неравенства потому вынуждена допускать сделку с теоретической совестью, что, претендуя на то, чтобы апологетическая теория имела научный характер, стремится вместе с тем к союзу с (не позитивистски понимаемой) философией. Но если социально-гуманитарная научная теория содержит в себе тем или иным образом философский смысл, то этот смысл с необходимостью ставит теоретическую картину существующего общественного строя в горизонт, лежащий за пределами его, этого строя, эмпирической данности. Уже тем самым должны бы обнаруживаться несоответствие данного социального строя в силу его классовости природе человека и его исторически преходящий характер. Не замечать это

социальный исследователь, ориентированный на обоснование своей теоретической позиции не только собственно научными, но и философскими аргументами, может лишь преднамеренно поступающий научно-философской последовательностью.

Примерами такой теоретической позиции являются, в частности, рассмотренные нами учения В. Дильтея, В. Виндельбанда и Г. Риккерта, но особенно – М. Вебера. Напомним, что для М. Вебера К. Маркс – «слишком метафизически ориентированный мыслитель». Имеется в виду, конечно, в первую очередь, футурология Маркса – учение о переходе от капиталистической к коммунистической формации общества. Но разве философское осмысление не только будущего общества, но и всякого вообще феномена, может быть «слишком метафизическим», т.е. «слишком философским»? Философское видение предмета может быть лишь последовательным или, как у Вебера, непоследовательным. Вебер, прокламирующий своими сочинениями философскую, а именно в духе неокантианской философии, обоснованность своей социологии, вместе с тем хотел бы именно в важнейшем, футурологическом аспекте быть «не слишком метафизическим», а опровергнуть марксизм сугубо эмпирическим путём. И на деле, как это происходит в случае его прогноза фатальной бюрократизации будущего социалистического общества, экстраполирует в будущее черты всё того же, эмпирически данного, буржуазного общества, провозглашая однако при этом приемлемость буржуазного строя и неприемлемость социализма. Отказ от последовательно философской позиции замыкает футурологическое теоретизирование Вебера в границах эмпирической данности, превращая это теоретизирование в квазифутурологию. Приверженец неокантианства, вроде бы «враждебного» позитивизму философского течения, фактически скатывается к позитивизму и к позитивистской апологии буржуазного строя.

Таким образом, не всякое включение философии в социально-гуманитарное теоретизирование имеет следствием деструкцию идеологического смысла теории. И даже, напротив, оно может уживаться, как у Вебера, с изощёренным оправданием интересов господствующего класса, в данном случае – буржуазии. И, тем не менее, только благодаря философской составляющей социально-гуманитарное научное познание обладает, в принципе, способностью к преодолению идеологического характера знаний о человеке и обществе, как мы это видели на примерах творчества К. Маркса и Ф. Энгельса, А. Шюца, К. Леви-Строса, Х.-Г. Гадамера. Наиболее полноценно и должным, отвечающим научной нормативности, образом включение философии в научно-познавательную методологию осуществлено, как должно быть ясно из предыдущего, К. Марксом в разработанном им методе восхождения от абстрактного к конкретному.

Условием способности социально-гуманитарных наук, благодаря включению философии в их методологический арсенал, к освобождению от идеологии является свободная воля исследователей, воля к познанию истины

об обществе, в котором они живут. Корни этой воли – в извечном стремлении человека к социальной справедливости. Но проявить волю к знанию истины о строе того общества, в котором живёшь, – значит иметь мужество стать неугодным власти господствующего класса.

Эвристическая роль искусства в социально-гуманитарных науках. Тема соотношения искусства и социально-гуманитарного познания, и соответственно того значения, которое искусство имеет для социально-гуманитарных наук затрагивается, как мы могли видеть, так или иначе в ряде философских концепций специфики этих наук.

Особенное внимание в этом плане привлекла историческая наука. Дело в том, что ещё в эпоху Возрождения и вплоть до XIX века история «обычно воспринималась как литературный жанр, ценный скорее в силу моральных и практических уроков, которые она позволяла извлекать из событий прошлого, чем в силу точности изображения этих событий». (Карр Д. История, художественная литература и человеческое время // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. 2011. №1(61), с. 167). В XIX веке О. Конт провозгласил и его последователи поддержали проект превращения истории, как и вообще познания общества и человека, в науку по канонам научного естествознания. Но и внутри сообщества самих историков происходила переориентация на идеал научности. В результате, «сначала в Германии, история приобрела репутацию и признаки академической дисциплины, или *Wissenschaft*, оснащённой целым комплексом критических методов оценки источников и проверки их сведений. Великий Леопольд фон Ранке открыто отрёкся от старого лозунга *historia magistra vitae* («история – учительница жизни») и заявил, что задача истории – просто описывать прошлое *wie es eigentlich gewesen* – как оно было на самом деле». (Там же). Но было ли это осуществлением позитивистского проекта, шла ли и должна ли идти история как наука в сторону соответствия нормам научности в естествознании?

Неокантианство явилось реакцией на позитивистское и неопозитивистское видение существа истории как науки, репрезентирующей все «науки о духе».

Напомним, что В. Виндельбанд усматривает специфику исторической науки относительно научного естествознания, в частности, в её близости искусству. Надо отдать должное его теоретической смелости, ибо он не убоился упрёка в ретроградности – в возврате к, так сказать, донаучному прошлому истории, состоявшему в её отождествлении с искусством, в то время, когда она, приобретая статус науки, как будто бы должна была как раз порвать с этим прошлым. Но Виндельбанд, в отличие от прежней наивной самоочевидности представлений об истории как искусстве, имеющем целью извлечение из прошлого моральных и практических уроков для настоящего, подводит под представление о близости истории и

искусства теоретическое основание. Он указывает на то, что поскольку предметом истории, как и вообще «наук о духе», является индивидуально-человеческое существование и отдельные самоценные события, постольку этот предмет, как и в искусстве, имеет эстетический характер и требует соответствующих средств познания.

Показательно, что именно в этом пункте Г. Риккерт, в основном очень лояльный по отношению к учению Виндельбанда, резко возражает ему. В этом, на наш взгляд, проявляется особая сложность проблемы роли искусства в социально-гуманитарных науках. Хотя, считает Риккерт, история обладает известным сходством с искусством, однако это не имеет существенного значения для исторической науки. Художественность образов людей и событий, создаваемых исторической наукой, принципиально – как подлинность от вымысла – отличается от «наглядных образов фантазии», являющихся средством познания в искусстве. К тому же художественно-образный строй научного исследования имеет для него вторичное значение, ибо историческая наука «превращает наглядный образ в понятие».

Как мы уже отмечали, положительное разрешение данного разногласия в рамках позиции неокантианства невозможно. Это так, поскольку неокантианское постулирование уникальности исторических событий, исключаящее их закономерную связь, является ложным основанием как для виндельбандовского утверждения о том, что в силу этого они имеют эстетический характер, так и для риккертовского утверждения, что история как наука превращает образ в понятие. С одной стороны, эстетический характер имеют не только уникальные события, а, с другой стороны, возможность превращения образа в понятие предполагает, что предмет отображения является не индивидуальным изолированным событием, а классом событий (ибо не возможно понятийное отображение единичного предмета, взятого в его единичности как таковой).

Отказавшись же от неокантианского абсолютизирования уникальности исторических событий, а предполагая, что они находятся в определённой законосообразной связи, есть, думается, основание предпочесть в решении вопроса о значении искусства для научного познания человеческой истории точку зрения Виндельбанда, а не Риккерта. О существенном значении искусства для исторического познания свидетельствует уже сама легко наблюдаемая близость истории и искусства, особенно очевидная в свете глубокой традиции понимания истории как искусства. И если Риккерт выставляет против этого такое возражение, что в истории как науке образный строй, роднящий её с искусством, превращается в понятийное отображение исторических событий, то это, на самом деле, говорит не против, а за тезис о существенном значении искусства для исторической науки. Прежде всего, надо подчеркнуть, как это имеет в виду и Виндельбанд, что историческая наука не может обойтись без образных средств, общих у

неё с искусством, выступая, следовательно, и сама по себе, внутри себя некоторым образом в качестве искусства. Но к этому надо добавить и такое соображение, которое не высказывает и едва ли подразумевает сам Виндельбанд. Не значит ли превращение образа в понятие в исторической науке то, что образ *стимулирует* образование соответствующего понятия?

И ещё. Как у Виндельбанда, так и у Риккерта остаётся не прояснённым при осмыслении специфики «наук о духе», идёт ли речь об их соотношении с искусством в качестве рядоположенных искусству, внешних друг другу форм познания или предполагается, что «науки о духе» внутренним образом, в самих себе содержат отношение науки и искусства. Ведь только в последнем случае мы могли бы вполне обоснованно утверждать, что искусство имеет существенное значение для социально-гуманитарного познания. Собственно, внутренний для социально-гуманитарных наук характер их связи с искусством и должен предполагаться примером истории как литературного жанра в её донаучном прошлом. Превращение истории в науку предполагает, что наука тем самым подчиняет себе искусство, которое, в свою очередь, оказывается не чуждым научному познанию.

Следовательно, вполне правомерно предположить, что содержащийся в научном социально-гуманитарном познании, снятый в нём, фермент искусства выполняет эвристическую функцию в социально-гуманитарных науках.

Выше мы отмечали также, что в рамках неокантианской мысли не прошёл мимо интересующей нас темы и М. Вебер. Но Вебер обозначает тему чрезмерно абстрактно: как вопрос о соотношении вообще науки и искусства. Он утверждает, что в науке особую роль, не меньшую, чем в искусстве, играет познавательная деятельность, сопряжённая с «вдохновением», с тем, что Платон называл «экстазом». (Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: «Прогресс», с. 710 – 712). Здесь собственно не столько раскрывается роль искусства в науке, сколько наука лишь сопоставляется с искусством как творческой деятельностью вне науки. Упоминание Вебером Платона при рассмотрении роли вдохновения-экстаза в искусстве и науке очень уместно, так как платоновское учение об экстатическом вдохновении (*μανία*) имеет, на наш взгляд, принципиальное значение для данной темы. Между тем, Платон раскрывает состояние экстатического вдохновения применительно именно к искусству и в качестве феномена собственно искусства рассматривает значение экстаза для рационального познания (у Платона, в первую очередь, для философии), притом, что рациональное познание – во всяком случае, философия – в плане метода само выступает как искусство, искусство особого рода. (Об этом позже ещё будем говорить особо). То есть, раскрывая значение вдохновения-экстаза, на наш взгляд, не правильно было бы ограничиваться только сопоставлением науки и искусства, необходимо

было бы исследовать их отношение в его значении для науки. При такой исследовательской установке различимы, прежде всего, два типа отношений между наукой и искусством: внешние, т.е. отношения между двумя самостоятельными формами познания, и внутренние, т.е. отношения между ними внутри самой науки. Искусство, индуцируя состояние экстатического вдохновения, способно и, так или иначе, выполняет эвристическую функцию, можно думать, по отношению к науке вообще. Но одно дело, когда отношения имеют внешний характер, а другое – когда они являются внутренними для науки. Нельзя не догадываться, что внешний характер имеют отношения естественных наук и искусства, в то время как в случае социально-гуманитарных наук эти отношения носят ещё и внутренний для них характер. Поэтому в естественных науках эвристическая функция искусства проявляется возможным, но не необходимым образом, а в социально-гуманитарных науках – необходимым образом, что и значит, что искусство для этих наук имеет существенное значение.

Концепции специфики социально-гуманитарных наук К. Леви-Строса и Х.-Г. Гадамера (правда, у Гадамера – только гуманитарных наук, поскольку социальные он не правомерно относит к одной группе с естественными науками) замечательны как раз тем, что искусство представляется в них в качестве существенного внутреннего аспекта этих наук.

В главе, посвящённой проблеме специфики социально-гуманитарных наук, как она решается Леви-Стросом, мы рассмотрели его представления и о роли искусства в социально-гуманитарном познании. Повторим, что общая для его эпистемологии посылка о мифологическом мышлении, алгоритмы познавательной деятельности которого будто бы действительно для научного познания, нельзя признать адекватной. Однако, не признавая данную посылку адекватной, надо видеть и то, что вопреки своему утверждению о том, что мифология является будто бы некой изначальной «наукой», на деле-то Леви-Строс осуществляет научное исследование мифологии. Не мифологическое сознание оказывается у него на деле обеспечивающим социально-гуманитарное познание методом научного исследования, а, напротив, социально-гуманитарный научно-философский метод, метод структурной диалектики, создаваемый Леви-Стросом, используется им для исследования мифологии. Другое дело, что прототип этого метода он усматривает – вероятно, не без оснований – уже в бессознательных алгоритмах мифологического мышления. Но не осознаваемые алгоритмы мышления, конечно, не есть метод, ведь метод – это именно сознательно конструируемый способ познавательной деятельности. И, очевидно, леви-стросовское представление о бриколаже как технике формирования сети метафор, стимулирующих и обеспечивающих материалом реализацию метода структурной диалектики, является хорошей моделью не только эвристической функции

мифопоэтического, но и всякого поэтического языка по отношению к социально-гуманитарной науке вообще, как бы не толковался при этом её основополагающий научно-философский метод. Ведь метафора – форма всякого поэтического, вообще словесно-языкового, искусства, а не только мифа.

Может быть, Леви-Стросу пришлось признать неудачу замысла придать строго научный характер социально-гуманитарному познанию, когда вопрос об эвристической роли искусства в этом познании он решил, в конце концов, не в пользу поэзии, составляющей сердцевину словесно-языковых, литературных жанров, а в пользу музыки – «языка», не переводимого в форму членораздельной речи, как раз потому, что он не обнаружил конкретного механизма эвристического действия музыки по отношению к социально-гуманитарному познанию, в отличие от действия поэзии посредством техники бриколажа.

Музыка способна стимулировать каким-то образом научное творчество. Но, скорее всего, это относится вообще к науке – как к естествознанию, так и к социально-гуманитарному познанию. А если это так, то это всё-таки внешнее (в указанном выше смысле) воздействие искусства на науку. Поэтому-то, на наш взгляд, концепция Леви-Строса в части, относящейся к раскрытию роли музыки в социально-гуманитарных науках, и выглядит неубедительной и надуманной, не говоря уже о том, что и сам он в этой части признаётся в научной неудаче и отчитывается в мистикоромантической настроенности своего труда.

Литературные жанры искусства – самый близкородственный социально-гуманитарному познанию род искусства. И эти жанры, и социально-гуманитарное научное познание, как в своё время философия, в отличие от естественнонаучного познания, происходят непосредственно из стихии обыденного мышления и естественного языка. Мышление и язык словесных жанров искусства возникают путём острашения (Шкловский В. Б. Искусство как приём // Шкловский В. Б. О теории прозы. - М.: Круг, 1925. С. 7 – 20) образов и концептов обыденного мышления и естественного языка, социально-гуманитарные науки – путём придания им теоретического характера (см. об этом выше, в главе, посвящённой концепции специфики социальных наук А. Шюца). Генетическая связь социально-гуманитарных наук, а также философии с художественной литературой не прерывается с течением времени; скорее, напротив, вновь и вновь обновляясь вместе с обновлением обыденного мышления, естественного языка и данных видов познания, воспроизводится во времени в обогащающемся виде. Не случайно к настоящему моменту сложилось интеллектуальное течение, «открывающее», что различия между, с одной стороны, социально-гуманитарными науками и философией, а, с другой стороны, – художественной литературой являются будто бы лишь условными. Конечно,

нельзя согласиться с отождествлением социально-гуманитарной науки и художественной литературы, философии и художественной литературы, ибо они используют различные познавательные средства и методы (см. критику упомянутой позиции: Карр Д. История, художественная литература и человеческое время // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. 2011. №1(61), с. 160 – 179; Хабермас Ю. Об устранении жанрового различия между философией и литературой // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2003, с. 194 – 222). Но, очевидно, представление о том, что социально-гуманитарные науки и философия, с одной стороны, и литературные жанры искусства – с другой, различаются только внешне, потому и оказывается возможным, что между сторонами существует глубокая связь.

В концепции Х.-Г. Гадамера гуманитарные науки не правомерно, как уже отмечалось, отделяются от социальных наук, каковые зачисляются в общий разряд с естественными науками. По настоящему же, всё, что он говорит о специфике гуманитарных наук, следовало бы распространить и на социальные науки. Так, в частности, в отличие от Леви-Строса Гадамер в своём философско-герменевтическом учении не отступает от проведения идеи о том, что связь искусства и гуманитарных наук осуществляется в среде языка и, конкретнее, – посредством литературных жанров искусства. Не видно, по каким причинам эта идея могла бы не относиться также к социальным наукам.

Гадамер, как мы могли видеть, решает задачу обнаружения того, в чём состоит связь («близость») искусства и (социально-)гуманитарных наук. Он показывает, что эвристические импульсы, идущие от языка и художественной литературы, в первую очередь от такого жанра как трагедия, с необходимостью востребуются научным гуманитарным познанием. Ибо язык – это общая среда существования искусства и философии, которая в качестве герменевтической диалектики выступает в функции специфического («жизненно-опытного») способа познания в (социально-)гуманитарных науках. А художественное литературное творчество предваряет и подготавливает философствование, поскольку, отображая эмпирически данное, «фактическое» человеческое существование, оно неявно предполагает в нём трансцендентный ему метафизический план человеческого бытия.

Гадамер убеждён, что искусство, при правильном понимании его природы, не противостоит, а способствует объективному установлению истины, требуемому научным познанием, так как искусство отображает объективно существующую реальность – реальность прекрасного. Отстаивая это убеждение, он критикует кантовскую теорию искусства. Выведение художественного творчества и восприятия произведений искусства из «способности суждения», являющейся, по Канту, априорной способностью

индивидуального субъекта, есть субъективизм. Учения о гении как исключительной личности, творящей произведения искусства, о «переживании» индивида как способе их восприятия – это следствия исходного субъективизма эстетики Канта, наложившей свой отпечаток на всё искусствознание XIX века. Гадамер, отстаивая объективный характер художественного творчества и художественных творений, указывает на то, что творцы создают произведения не исключительно индивидуальными усилиями, а с помощью «техники и навыков», выработанных «культурным коллективным творчеством». «Переживание» произведений искусства также не является исключительно субъективным актом, поскольку способность их понимания и смысл понимаемого имеют общечеловеческий характер.

В конечном счёте, как можно понять Гадамера, герменевтическая диалектика позволяет гуманитарным наукам постигать объективно-истинное положение дел в «фактической» реальности благодаря тому, что диалектическое познавательное движение направляется онтологически укоренённым прекрасным как таковым. Прекрасное как таковое освещает истинное положение в «фактической» реальности – прекрасной и безобразной. Искусство и есть та творческая деятельность, которая, являясь постижением прекрасного, позволяет гуманитарным наукам видеть положения дел в истинном ракурсе, познавать объективную истину об этих положениях дел.

Но толкование Гадамером истины прекрасного как самоданной истины-алетейя, по сути, устраняет необходимость специальных и напряжённых познавательных усилий субъекта познания. Отсюда та отмечавшаяся нами мистическая натянутость, искусственность в дурном смысле слова в раскрытии Гадамером перехода от некой метафизики света, приписываемой прекрасному, к метафизике прекрасного, выступающей в слове, к которой ведь и направляет герменевтическая диалектика, поскольку сама она совершается в среде языка и при посредстве словесно-языковых, литературных жанров искусства. Объективность прекрасного и истины о «фактическом» положении дел, постигаемой с помощью искусства как, так сказать, «науки» о прекрасном разлучается с субъективностью как усилиями субъекта познания, применяющего герменевтическую диалектику.

У классиков марксизма нет специальной проработки вопроса об эвристической роли искусства в социально-гуманитарных науках. Но их собственные научные труды, особенно труды К. Маркса, пронизаны художественностью. Этого нельзя не заметить, читая, например, такие работы Маркса как «Нищета философии» (1847 г.), «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» (1850 г.), «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» (1852 г.), «Гражданская война во Франции» (1871г.), первый том «Капитала» (1861 г.).

О многом говорит то, что Маркс в юности увлечённо занимался литературным, в первую очередь – поэтическим, творчеством. И, подобно Платону, оставил это занятие ради занятий философией. (Юный Маркс сделал этот выбор в последние университетские семестры; см.: Генрих Маркс – Карлу Марксу, 3 февраля 1841 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 619), а вскоре, после окончания университета, создание и развитие собственного философского учения сплелось у него с научными исследованиями). Можно думать, что ещё тогда, когда Маркс ещё не сделал выбор между поэзией, с одной стороны, и философией и наукой – с другой, он полагал, что поэзия находится во внутреннем родстве с философией и социально-гуманитарными науками. Например, из одного из писем к нему его отца Фридриха Маркса видно, что К. Маркс низко оценивал лекции по праву, которые он слушал в университете, именно из-за того, что в них не ощущалось художественного, поэтического начала (см: Генрих Маркс – Карлу Марксу в Бонн, Трир 18 – 29 ноября 1835 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 600).

К сожалению, известны лишь отдельные работы, посвящённые художественной стороне исследовательской мысли К. Маркса – это работы о «Капитале» (см.: Нечкина М.В. Литературное оформление «Капитала» К. Маркса. М.: Партийное изд-во, 1932; Орлеанский А.И. Художественные образы в «Капитале» К. Маркса. М.: Изд-во политич. лит-ры, 1968). В этих работах отмечается забота Маркса о литературном стиле, образность, эмоциональная насыщенность «Капитала», рассматривается использование в «Капитале» художественных образов из различных литературных источников, особенно – из творений великих писателей и поэтов, среди которых наиболее часто встречается имя Шекспира. При этом не случайно авторы рассматривают исключительно первый том «Капитала», который Маркс сам отредактировал для печати, уделяя внимание, в том числе, аллюзиям и прямым отсылкам к художественным текстам и образам мировой литературы. Первый том является «удобным» предметом для изучения, поскольку авторы решают задачу показать, что Маркс художественной отделкой «Капитала» добивается выразительности текста в целях его популяризации и использования в качестве средства партийной и политической борьбы, причём предполагается, видимо, что художественная отделка является только «литературным оформлением» уже готового в теоретическом отношении текста труда Маркса. Во всяком случае, безотносительно к результатам отделки вопрос о художественном характере текста «Капитала» не рассматривается. Но если текст оказывается пригодным для художественной отделки, не следует ли предположить, что его художественность изначально, что художественное начало играет творческую роль в самом создании научно-философского труда К. Маркса?

Мы находим, по крайней мере, одно высказывание К. Маркса, подтверждающее высказанное предположение. Впрочем, это короткое высказывание стоит многих страниц. Итак, Маркс в письме Энгельсу говорит: «Какие бы ни были недостатки в моих сочинениях, у них есть то достоинство, что они представляют собой художественное целое; а этого можно достигнуть только при моем методе – не отдавать их в печать, пока они не будут лежать передо мной целиком. Этого не достичь методом Якоба Гримма, который вообще больше подходит для сочинений, не представляющих собой диалектически-расчлененного целого». (Маркс – Энгельсу в Манчестер [Лондон], 31 июля 1865 г. // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. второе. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1963. Т. 31. С. 111 – 112). Редакция издания собрания сочинений классиков марксизма даёт точный комментарий к этому высказыванию: «Маркс имеет в виду индуктивный сравнительно-исторический метод, широко примененный Я. Гриммом в области германистики. В «Капитале» Маркса индуктивный и дедуктивный методы подчинены диалектико-материалистическому методу. В своем исследовании, идя от конкретного к абстрактному, Маркс диалектически расчленяет целое капиталистического способа производства, а в своем изложении, идя от абстрактного к конкретному, воспроизводит это диалектически расчлененное целое во всем его конкретном единстве и многообразии». (Там же. С. 538, примеч. 156).

Как видно из цитированного высказывания К. Маркса, при создании своих научно-философских произведений он изначально руководствуется интуицией их содержания как художественного целого, так что в итоге они и должны приобретать характер художественного целого. И это, по Марксу, необходимо предполагается используемым им методом восхождения от абстрактного к конкретному. Те исследователи, которые, как упоминаемый Марксом Якоб Гримм, используют индуктивный метод или индуктивный метод в сочетании с дедуктивным, руководствуются, конечно, идеалом научного познания. Но только в той форме, в какой он сформировался в естествознании, не учитывая специфику социально-гуманитарного познания. В социально-гуманитарном познании методы индукции и дедукции должны быть, как у К. Маркса (что справедливо отмечается в комментарии редакции его сочинений), подчинены методу восхождения от абстрактного к конкретному – как частные моменты целому. Принимая позицию К. Маркса, предстающую из цитированного высказывания, надо признать, что в социально-гуманитарных науках, поскольку их центральным методом является метод восхождения от абстрактного к конкретному, искусство в его литературно-художественных жанрах представляет необходимую составляющую познания.

Поскольку ранее мы показали – надеемся, что это нам удалось в достаточной мере – на фактическом материале из исследовательской

практики социально-гуманитарных наук, что метод восхождения от абстрактного к конкретному действительно является основополагающим методом этих наук, постольку сейчас признание того, что искусство находится в необходимой связи с научным социально-гуманитарным познанием, как это предполагается только что обрисованной позицией Маркса, не нуждается в демонстрации на фактическом материале того, что это на самом деле имеет место в реальной исследовательской практике, – достаточно показать основательность идеи необходимой связи метода восхождения и искусства в собственно теоретическом плане.

Теоретическая основательность данной идеи проистекает из нераздельности диалектического метода и искусства, что было открыто ещё Платоном, завершавшим процесс формирования диалектического метода в античной философии и поистине впервые создавшим его во всей его цельности. В отличие от методов индукции и дедукции, тоже, как и метод восхождения, происходящих из диалектического метода, но являющихся только обособившимися частными аспектами метода диалектики, метод восхождения от абстрактного к конкретному представляет собой модификацию диалектического метода в целом. Поэтому понимание взаимоотношений метода восхождения от абстрактного к конкретному с искусством как видом познания существенно зависит от понимания взаимоотношений с искусством диалектического метода как такового, т.е. как метода собственно философии.

Согласно античным представлениям, искусство есть отображение прекрасного или подражание (в смысле др.-греч. *μίμησις*, *mimesis* – подобие, воспроизведение, подражание) прекрасному, как оно явлено в окружающем, т.е. чувственно-доступном, человеческом и природном мире.

Пожалуй, наиболее радикальной альтернативой этому определению в эстетике позднейшего, более близкого нам времени является по видимости то понимание искусства, которое предполагается вводными формулировками Г.В.Ф. Гегеля в его курсе лекций по эстетике. Гегель начинает их так: «Эти лекции посвящены эстетике; её предметом является обширное царство прекрасного, точнее говоря, область искусства или, еще точнее, – художественного творчества». Настаивая на таком определении предмета эстетики, он уточняет: «... единственное выражение, отвечающее содержанию нашей науки, это – «философия искусства» или, еще более определённее, – «философия художественного творчества». (Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В четырёх томах. Т.1. М.: Изд-во «Искусство», 1968. С. 7). В идущем же сразу вслед за вводной частью разделе лекций говорится: «Приняв указанное определение, мы тем самым сразу исключаем из нашего предмета прекрасное в природе». «Ибо красота искусства – аргументирует Гегель правомерность исключения природной красоты из предмета эстетики – является красотой, рожденной и возрожденной на почве духа, и насколько дух и произведения его выше природы и её явлений, настолько же

прекрасное в искусстве выше естественной красоты». (Там же. С. 8).

Таким определением предмета эстетики предполагается, что искусство является не отображением и мимесисом прекрасного в окружающем мире, а, так сказать, первотворчеством красоты. Тем самым должна исключаться и познавательная функция искусства. На самом деле Гегель в своих лекциях позицию исключения красоты природы из предмета эстетики не проводит последовательно. Ведь даже расценивая красоту в природе «ниже» одухотворённой красоты произведений искусства, в любом случае имеешь дело опять-таки с прекрасным. И Гегель на деле в своих лекциях занимается-таки рассмотрением темы красоты природы. Не исключает он и познавательной роли искусства. То есть, едва ли античное понимание искусства было на деле ниспровергнуто гегелевским эстетическим учением.

Тем не менее, не наводит ли гегелевская эстетика на актуальную для современной эстетики проблему: составляет ли познание само существо искусства? (См.: Панаиотиди Э.Г. Эстетический когнитивизм и проблема художественной истины / Обсерватория культуры: журнал-обозрение. 2010. №4. С. 13 – 18). Не правильно ли думать, что искусство, хотя бы и не исключая того, что оно есть форма познания (отображение или мимесис), но, в первую очередь, является творчеством первозданной, только самим произведениям искусства принадлежащей красоты? Нам представляется, что искусство по своей сути есть род познания, как это само собой разумелось творцами античной культуры, Платоном – в частности. Из познавательной сути искусства проистекают его функции. Особенно непосредственно и тесно связаны с искусством как познанием, что справедливо предполагали античные мыслители, этическая и катартическая (катарсис: др.-греч. κάθαρσις – возвышение, очищение, оздоровление) функции. Что же касается способности искусства творить будто бы не отображения прекрасного, явленного в окружающем мире, а только самому искусству присущую красоту, то это невозможно, поскольку красота как таковая не может быть первозданным человеческим творением, ибо она есть свойство бытия. Искусство создаёт прекрасные вещи или образы прекрасных вещей, в том числе – не встречающихся в природе, но создаёт оно вещи, а не свойство прекрасного; чтобы придать вещам или образам вещей свойство прекрасного искусство должно подражать прекрасному или отображать прекрасное в вещах, являющихся «произведениями» творческой силы мирового бытия. Конечно, творцы произведений искусства и сами являются бессознательными орудиями прекрасно-творческой потенции бытия. Но если бы они были только такими орудиями, то лишь иногда и ненароком создавали бы прекрасные вещи. Как существа человеческие творцы произведений искусства бессознательное творчество возвышают до сознательно осуществляемого путём отображения и подражания прекрасному в вещах, существующему объективно, независимо от них в окружающем мире. Это прекрасное в вещах окружающего мира некоторым

образом отсылает за пределы чувственно доступного мира – в область метафизического.

Таким образом, явления прекрасного в окружающем, человеческом и природном, мире составляют предмет постижения для искусства, прекрасное в мире в целом – предмет философии. Искусство само по себе входит в предмет эстетики, т.е. дисциплины, занимающейся познанием прекрасного, в качестве того, что представляет собой определённый способ постижения прекрасного, а вовсе не в качестве того, чем, по Гегелю, вообще исчерпывается предмет эстетики.

В соответствии с античной традицией Платон мыслит искусство, *téchne* как умение, искусность, мастерство, доведённые до совершенства, то есть как то, что мы могли бы назвать способностью действовать технически, технологически совершенным образом. Потому и древнегреческое слово *téchne*, *téchne* в европейских языках было положено в основу слов *техника* (русск.), *technica* (лат.), *technics* (англ.), *Technik* (нем.), *technique* (фр.) и др. Впрочем, и слова, которыми в европейских языках стали обозначать искусство, как мы его сейчас обычно понимаем – как специализированную, профессиональную деятельность по созданию прекрасных произведений, не имеющих утилитарного предназначения, тоже сохраняют в качестве второго после значения *искусство* значение *умение, мастерство, искусность*; см.: *искусство* (русск.), *ars* (лат.), *art* (англ., фр.), *kunst* (нем.) и др. В древнегреческой культуре искусству, как мы его обычно понимаем, соответствовали так называемые *мусические искусства* (*мусический* от греч. *μουσικός* – высокая образованность; то, что идёт от Муз, божественных покровительниц искусств). Однако искусство-*téchne* это не только мусические искусства – поэзия, музыка, танец и др., а вообще любые занятия, в том числе всякого рода ремёсла и земледелие, доведённые до такого совершенства, что их результатом становятся прекрасные вещи.

Скажем сразу, что искусством Платон считает также философию. Больше того, философия – это «высочайшее из искусств» (Phaed. 61 a). Определение Платона вовсе не произвольное и не случайное. Оно укоренено в древнегреческой культурной традиции. Дело в том, что слово *téchne-искусство* в мифопоэтической и эпической традиции зачастую выступает как синоним слова *σοφία-мудрость*, вошедшего затем в состав слова *φιλοσοφία*. Эта синонимизация имеет место тогда, когда *téchne-искусство*, как и *σοφία-мудрость*, имеет божественную природу, т.е. в рамках философской рационализации – вселенскую размерность. Слово *φιλοσοφία* неявно подразумевает внутреннюю взаимосвязь *σοφία* и *téchne* как обозначения двух вариантов происхождения вселенского космоса: путём, соответственно, (само)порождения и сотворения и двух способов постижения космоса: посредством, соответственно, интуиции и понятийного мышления. (О связи слов *σοφία* и *téchne* и изначальном смысле слова *φιλοσοφία* см.: Топоров В.Н. Ещё раз о др.-гр. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // Топоров В.Н.

Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гносис, 1995. Т.1. Приложение I. С. 67 – 93; Мархинин В.В. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: слово-концепт // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 166 – 175; Markhinin V.V. On the Issue of the Word *Φιλοσοφία* in its Original Sense // An Anthology of philosophical Studies. Volume 5. Edited by Patricia Hanna. Athens: ATINER, 2011. P. 97 – 107). Платон, определяя философию как искусство, притом высочайшее, по сути, эксплицирует изначальный смысл слова *φιλοσοφία* – *φιλοσοφία*.

Определение философии как искусства не мешает Платону в целом в учении о философии проводить и принципиальную границу между философией и искусством: искусство отображает доступные чувственному восприятию «прекрасные тела», а философия постигает мир, лежащий за границами чувственной данности (см.: «Пир», «Федр» и др.). Конечно, говоря о философии как искусстве «высочайшем», Платон и в этом случае ставит её над другими искусствами, таким образом всё же отделяя её от искусства как совокупности всех других искусств. Очевидно, Платон имеет в виду, что в философии есть нечто существенно общее с искусством. По греческим представлениям, в первую очередь должен предполагаться умелый, искусный способ действий по отображению того предмета, которым занимается философия. И действительно, можно сказать, что Платон конкретизирует и/или уточняет свой тезис о философии как искусстве, когда квалифицирует в качестве искусства диалектику – философский метод познания (Phaedr. 266 d, 276 e). Диалектика, говорит образно Платон, подобна «карнизу, венчающему все знания, и было бы не правильно ставить какое-либо знание выше неё: ведь она вершина их всех» (Resp. 534 e).

Диалектика есть метод постижения истины о мире. А истина, согласно учению Платона, в перспективе, запредельной чувственно данному миру, сливается с прекрасным как таковым (Symp. 210 a – 212 a) в единое, представляющее суть бытия (см. об этом: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: «АСТ», 2000. С. 279 – 287). Невозможно выставить против этой мысли Платона какие-либо возражения. В общем, диалектический метод вполне оправданно определяется как искусство. Вполне оправданно и утверждение Платона, что это искусство – «высочайшее». Постигание истины о мире и вместе с тем отображение красоты представляет восхождение от низшей ступени познания, познания мира чувственно данных вещей и отображения их красоты к высшей – к постижению мира, запредельного чувственной доступности, и прекрасного как такового. Можно не соглашаться с Платоном в том, что бытие в его единстве и красоте имеет в качестве определяющего идеальное мировое начало – так, мы стоим на позиции, в соответствие с которой мировым началом является материя, – но нет основания не соглашаться с тем, что бытие в своей сути есть единое бытие. И как единое мировое бытие оно неотъемлемо обладает свойством прекрасного, проявляющимся в телесном, чувственно данном мире. Потому этот видимый мир, называемый греками также небом, и является космосом – прекрасно устроенным миром.

Видимый телесный космос, считает Платон, – это самое совершенное и прекрасное тело (Tim. 30 d – 31a). Но прекрасен в подлинном окончательном смысле слова космос вселенский, воспринимаемый лишь умозрительно (Tim. 36 d – 38 b).

Диалектический метод есть метод познания вселенского космоса – мирового бытия в его единстве. Платон подчёркивает, что диалектик, прежде всего и главным образом, тот, кто способен «охватывать взглядом единое и множественное» (Phaedr. 266 b; см. также: Phaedr. 266 d – e; Theaet. 253 d – 254 d; и др.). Охватить одним «взглядом» (имеется в виду умственный взор, а не взгляд телесных очей) единое и многое, значит постичь целое, ибо единое соотносимо с многим лишь постольку, поскольку многое есть совокупность частей единого как целого (Theaet. 204 – 206 b, 245; Parm. 137 c – d; и др.). Таким образом, предметом философии, постигаемым с помощью искусства диалектического мышления, является мир в целом как прекрасное вселенское целое.

Но поскольку прекрасное мировое целое не дано и в принципе не может быть дано органам чувственного восприятия, постольку и диалектика как мышление не может опираться при его отображении на данные чувственного восприятия. Диалектика опирается на данные интуиции прекрасного мирового целого. Или, как говорит Платон в диалоге «Пир» (Symr. 210 – 212 d), имеющем особенно важное значение для понимания того, что есть интуиция мирового целого: «созерцать прекрасное», а именно – «прекрасное по природе», прекрасное «само по себе». Возвышаясь от любви к прекрасным телам и ступени их познания как вещей окружающего мира к собственно философствованию – любви к мудрости как постижению прекрасного по природе, познающая душа сначала проникается любовью к существующим учениям и занимается их изучением, а затем – создаёт собственное учение о прекрасном по природе, т.е. о прекрасном мировом целом. Всё это познающий совершает, конечно, посредством философского мышления, вооружённого диалектическим методом. Однако процесс постижения прекрасного по природе парадоксален: создание философом собственного учения о прекрасном мировом целом совершается на одной ступени с изучением уже существующих философских учений, но создание собственного учения невозможно без созерцания прекрасного самого по себе, являющегося высшей ступенью постижения прекрасного мирового целого. Ведь нельзя же считать учение созданным, если нет оснований считать его истинным. А истинное учение о вселенском космосе может быть создано только тогда, когда состоится созерцание прекрасного самого по себе, ибо именно это созерцание и лежит в основании созданного учения и является вместе с тем свидетельством его истинности. Парадокс разрешается, очевидно, тем, что неустанные, вновь и вновь предпринимаемые попытки на основе изучения уже существующих учений создать собственное учение о прекрасном как таковом возбуждают, активизируют способность созерцать прекрасное само по себе пока однажды и вдруг это созерцание не состоится,

состоявшись же оно, наконец, позволяет сформулировать учение о прекрасном самом по себе истинным образом. Свидетельством истинности учения является то, что, повернув «к открытому морю красоты» и «созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости», душа познающего оказывается способной «рождать великолепные речи и мысли» (Symp. 210 d). Понятно, что это состояние, достигнутое с одержимостью совершаемыми попытками диалектического ума взойти к прекрасному, эта способность созерцать прекрасное по природе и озарение души созерцаемым прекрасным, благодаря чему познающая душа обретает огромную творческую продуктивность, есть состояние, обнаруживающее особую познавательную способность, которую позже стали называть интуицией (лат. *intuitio* – созерцание). Таким образом, диалектическое постижение вселенского космоса опосредуется интуицией мирового целого – единого бытия, снимающего в себе многое. Диалектика для философствующего выступает сначала как метод изучения существующих философских учений и попыток создания на этой основе собственного учения, что подготавливает интуицию прекрасного мирового целого. Состоявшись же, интуиция мирового целого выступает окончательным основанием для последующего и завершающего усилия диалектического мышления созданию философского учения.

Все другие искусства, кроме диалектики, постигают прекрасное в вещах окружающего, поднебесного мира. Этот мир – видимый космос, тоже прекрасное целое. Вопрос в том, каким искусством (какими искусствами) постигается видимый космос как целое.

Можно было бы подумать, что видимый космос как целое сосредоточен в небе как таковом, в небе, взятом в его отличии от того, что находится под небом и над небом. Тогда оказалось бы, что видимый космос как целое изучают, согласно Платону, четыре дисциплины (см.: Resp. 521 d – 531 c): арифметика, геометрия, астрономия и пифагорейская музыка (т.е. музыка не как мусическое искусство, а музыка в смысле пифагорейской идеи музыкальной гармонии небесных сфер, по которым в соответствии с античными представлениями Луна, Солнце и планеты движутся по небу вокруг Земли). Очевидно, эти четыре дисциплины организуются в некий комплекс вокруг астрономии; арифметика, геометрия и музыка служат в этом контексте нуждам астрономии или, говоря более поздним языком естествознания, – небесной физики, ещё конкретнее – небесной механики. Платон же называет и эти познавательные дисциплины искусствами. Правда, по всей вероятности, это у него достаточно случайное словоупотребление, поскольку встречается едва ли не единожды (см. в указ. выше фрагменте «Государства»), а, главное, эти дисциплины, предваряющие, по мысли Платона, диалектическое постижение занебесного мира, никак не раскрываются им в их отношении к совокупности искусств, постигающих прекрасное в вещах поднебесного мира. Следовательно, нельзя сказать, что дисциплинам, изучающим небо как таковое, отводится роль изучения видимого космоса как целого. Ибо целое есть единство множественного, т.е.

в нашем случае – небо должно было бы содержать в себе множественность того, что под небом, а астрономия, конечно, не изучает небо как единство того, что под небом. Вообще задача постижения неба как такового в античности отводится философии. Но философия невозможна без диалектики, предметом какой является вовсе не эмпирически воспринимаемый космос, а космос, воспринимаемый лишь умозрительно, начинающийся за гранью неба. Поэтому не случайно картина видимого космоса как целого в рамках философского учения Платона остаётся понятийно не проработанной, а изображается – в диалоге «Тимей» – посредством создания «правдоподобного мифа» (Tim. 28 d). На самом же деле данные дисциплины, если говорить сейчас об их тогдашнем состоянии, являются преднаучным знанием. Аристотель включит их в так называемую «вторую философию», отличив от «первой философии», которая и есть, как было у Платона и как это и должно быть вообще, собственно философия с её диалектическим методом без какого-либо деления на «первую» и «вторую» философии. В свою очередь, небесная механика по мере её развития и становления в Новое время вместе с другими дисциплинами естествознания наукой самоопределяется в качестве самостоятельного по отношению и к философии, и к искусству вида познания. И если мы принципиально отличаем науку от философии и искусства, то – повторим уже говорившееся – должны предполагать, что наукой, так сказать, в «чистом виде» является именно научное естествознание. Конечно, интенционально указанное отличие от философии и искусства наличествовало уже и в преднаучной небесной механике. Поэтому меньше всего она могла быть источником картины видимого космоса как целого. Для прояснения вопроса о том, какую роль в видении чувственно-телесного космоса как целого играет искусство, следует обратиться к искусствам, предметы которых лежат внутри этого космоса.

Искусства, отображающие красоту и подражающие красивым вещам в окружающем мире, различаются степенью способности выполнять своё эстетическое предназначение. Как показано в одной из убедительных интерпретаций платоновской классификаций искусств (см.: Винник Н.В. Система искусств у Платона // Материалы Шестой научной конференции преподавателей и студентов: 3-4 марта 2005 г. Новосибирск, 2005. С. 40–45), существует восходящая иерархия совершенства этих искусств. Всякое искусство доставляет удовольствие от наслаждения красотой. Но среди всех искусств, доставляющих удовольствие, есть такие, которые не ставят специально цель отображения и подражания красоте. Подражательные (т.е. точнее было бы сказать, отображательно-подражательные) искусства и составляют более совершенную и, значит, более высокую группу искусств, чем просто искусства, доставляющие удовольствия. Среди отображательно-подражательных искусств выделяются мусические искусства, не имеющие утилитарного назначения, которые и составляют более высокую группу, чем просто отображательно-подражательные. Наконец, среди мусических

искусств, а значит, и среди всех вообще искусств, отображающих окружающий мир, самым совершенным и высоким искусством является поэзия. Причём под поэзией Платон понимает не только лирику и эпос, но и драму – трагедию и комедию, и вообще всякое словесно-художественное творчество. Сочинения самого Платона, его философские диалоги и письма, являются как раз замечательным примером особенно тесной близости в широком смысле поэзии и философии. Так что проводимая в нашем очерке позиция, согласно которой именно жанры словесно-художественного творчества наиболее непосредственно связывают искусство с научно-философским, т.е. социально-гуманитарным, познанием, в общем, совпадает с платоновским представлением и опирается, в первую очередь, на платоновское представление о наибольшей близости поэтического в широком смысле искусства к философии, а именно к диалектике как самому высокому искусству вообще.

Наибольшая сравнительно с другими искусствами близость поэзии к философии проистекает из того, что в поэзии, как и в философии, основополагающую роль играет такая познавательная способность как интуиция. Притом по своему содержанию это интуиция мирового целого, которую только философия и поэзия способны самостоятельно развернуть в дискурс – рационально артикулированную речь.

Специально тему значения интуиции в словесно-художественном творчестве Платон разрабатывает в раннем диалоге «Ион». Здесь обосновывается мысль, что способность поэтов непосредственно, т.е., как сейчас говорят, – интуитивно, усматривать прекрасное является важнейшим признаком поэтического творчества. Состояние одержимости, неистовства, исступления, экстаза, вдохновения, в котором осуществляется интуиция, – это божественный дар, дар Муз (375 d – 376 e). Мы бы сказали – дар природы. Одаряя вдохновением, божество отнимает у поэта рассудок, чтобы поэт мог творить благодаря поистине божественному наитию, а не рассудочно приобретённой искусности. Наитие, а не рассудок и мастерство, – источник знания об истинно прекрасном. Идея основополагающего значения в поэтическом творчестве бессознательно-интуитивного способа усмотрения прекрасного после раннего диалога «Ион» проводится Платоном и в диалогах зрелого периода творчества, особенно – в «Федре». Так, в «Федре» он говорит о соотношении интуиции и рассудка, по сути, то же, что и в «Ионе»: «Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот ещё далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» (245 a). Надо отметить, что мысль о необходимости вдохновения, божественного наития в поэтическом творчестве в противоположность рассудку не является исключительно платоновской. Вовсе не является она и следствием философского идеализма Платона, ибо рационализированная теология была общим компонентом всей античной философии. Например, так же, как идеалист Платон, понимает этот

вопрос и материалист Демокрит. В одном из демокритовских фрагментов говорится: «Без безумия не может быть ни один великий поэт» (68 В 17Diels = 569 Маков.). В продолжение сказано: «Всё, что поэт пишет с божественным вдохновением... то весьма прекрасно» (68 В 18Diels = 570 Маков.) (цит. по: Лосев А.Ф. Примеч. 16 к диалогу «Ион» // Платон. Соч. Т. ? С. 722).

Но диалог «Ион» примечателен ещё тем, что в нём обозначается и разрешается коллизия между пониманием значения в постижении прекрасного, с одной стороны, вдохновения, наития, а с другой – рассудочно усвоенным и применяемым мастерством. Хотя божественное наитие действует «безрассудно» – без чего невозможно истинно поэтическое творчество, тем не менее, полноценная поэзия предполагает и основанную на рассудке и знании дела искусность. В противном случае удачными окажутся только случайные отдельные поэтические опыты. В диалоге приводится пример Тинниха, не создавшего за всю свою творческую жизнь «ничего достойного памяти, кроме одного лишь пеана, который все поют, – почти прекраснейшее из всех песнопений; как он сам говорит, то была просто «находка Музы». «Тут, по-моему, – продолжает Платон устами Сократа, героя диалога, – бог яснее всего показал нам, что мы не должны сомневаться, что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат; они – божественны и принадлежат богам, поэты же – ни кто иные, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет. Чтобы доказать это, бог нарочно пропел прекраснейшую песнь устами слабейшего из поэтов» (376 d – e). Поэтому, когда Платон в «Федре» утверждает, что поэтические творения здравомыслящих и искусных затмеваются творениями неистовых, то надо не только обращать внимание на то, что речь идёт о слабости поэтов, которые обходятся одним лишь искусством, т.е. одной лишь рассудочной искусностью без вдохновения, но и иметь в виду, что настоящее искусство, с другой стороны, невозможно и без того, чтобы вдохновенные прозрения не облекались в осмысленную и искусную форму.

В этой связи следует подчеркнуть, что хотя интуиция является, как и в философских учениях, источником содержания произведений поэтического искусства, а её продуктивность свидетельствует об истинности этого содержания, это не значит, что одного только этого свидетельства достаточно для утверждения художественной, как и философской, истины. Интуиция, как и другие способы постижения истинного положения дел, не даёт сразу установленной истины. Её содержание может оказаться как истинным или, лучше сказать, близким к истине, так и далёким от неё. Чтобы с достаточным основанием претендовать на истинность постижения своего предмета поэзия должна убедительно оправдывать с помощью средств художественного мастерства содержание интуиции, подобно тому, как философия должна убедительно обосновывать истинность своих интуитивных суждений с помощью понятийно-категориальных средств. В противном случае, т.е. в

случае, если бы интуиция только сама собой удостоверяла истину о своём содержании, не было бы нужды ни в художественных средствах поэзии, ни в диалектическом методе философии. Притом, что касается, во всяком случае, философии, то, поскольку её предметом является абсолютный предмет – вселенский космос, постольку и содержание интуиции прекрасного мирового целого, и обоснование этого содержания могут содержать истину лишь принципиально проблематичным образом, так что дело интуиции и обоснования ни в какой момент и никаким автором не может оказаться завершённым. Сказанное, мы думаем, справедливо и по отношению к поэтическому творчеству.

Мы исходим, имея в виду и позицию Платона, из того, что не преднаучной физике в виде астрономии, а именно поэтическому искусству принадлежит интуиция прекрасного видимого мира как целого. Отображая прекрасное и подражая прекрасному в вещах окружающего мира, поэзия берёт за образец интуитивно данное целое видимого космоса. Однако поэтическая интуиция видимого космоса, оказывается возможной только потому, что она «вписывается» поэтическим чувством в содержание интуиции прекрасного мирового целого – вселенского космоса. Поэтому и поэтическое творчество, так же как философия, постигает истину о красоте вещей лишь принципиально проблематичным образом. Но, кроме того, что непосредственный предмет поэтического искусства – видимый космос и вещи окружающего мира – ставится в абсолютный горизонт, его отображение проблематизируется ещё тем, что он неустойчиво двойится, колеблясь между полюсами целого и части (или на порождающем уровне – между единством и множественностью). Видимый космос как целое выступает в качестве части по отношению к вселенскому космосу, а, значит, не как целое. Как целое видимый космос выступает по отношению к вещам окружающего мира как своим частям, но они в себе – целые, а потому он не целое, а сам является частью окружающего мира. Эта неустойчивость видимого космоса как целого, его колебание между состоянием части и целого, в отличие от вселенского космоса, который суть целое и только целое, предопределяет то, что поэтическая интуиция видимого космоса как целого создаёт основания для значительной неопределённости или – что то же самое – многосмысленности, многозначности поэтических образов прекрасного в окружающем мире

Интуиция космоса как прекрасного целого – видимого космоса, взятого в пределе космоса вселенского, – обычно является лишь неявным образцом, но не содержанием поэтического дискурса, ибо поэты чаще всего избирают темами своих творений прекрасные вещи внутри окружающего мира. Среди немногих примеров произведений, в которых в поэтической речи отображается космос как целое, возьмём один, может быть, особенно замечательный пример – описание Гомером в «Илиаде» кованного изображения космоса на щите Ахиллеса (XVIII, 478 – 609). Этот пример хорошо иллюстрирует и подтверждает сказанное нами о структуре

поэтической интуиции космоса как целого. На щите представлены Земля, море, небо и Солнце, и «все прекрасные звёзды, какими венчается небо», т.е. весь видимый космос. Внутри видимого космоса, на Земле, изображены «грады» «ясноречивых народов», праздники и труды человеческие. И всё это, вопреки войне, несущей Злобу, Смуту, Смерть, светится красотой, излучаемой видимым космосом как целым, символизируемым замкнутостью изображения на щите кругом блестящего тройного обода. Круг – образ совершенства, самая совершенная, согласно античным представлениям, фигура и форма. Но круг также образ вечного движения. Между тем в окружающем мире всё смертно, нет ничего вечного, всё возникает и гибнет. И если видимый космос как целое способен обладать вечностью, то это, конечно, не благодаря тому, что он есть целое своих внутренних преходящих частей, а благодаря тому, что сам есть лишь часть – не целое – вечного вселенского космоса. Эта идея замкнутости-разомкнутости видимого космоса, его включённости во вселенский космос усиливается также тем, что под верхним ободом внутреннее изображение окружает изображение мифологической реки Океан, отсоединяющей, но и соединяющей видимый космос с космосом вселенским. Незримый телесными очами космос входит на картине щита, пересекая небесную границу, в космос видимый в образе богов Арея и Афины, совершающих благое дело помощи обороняющим город от разрушения и грабежа захватчиками. К тому же контекст, в котором даётся описание изображения на щите, вносит в сюжет рассказа о видимом космосе мотив неопределённости, неустойчивости, колеблемости его, этого космоса, статуса как прекрасного целого. Щит выкован богом Гефестом, уверенным, что щит оборонит Ахиллеса от смерти. Однако ведь Ахиллес, обитающий в земном мире, где всё смертно, и без щита бессмертен, ибо он полубог. Он бессмертен, но на его теле есть смертельно уязвимое место. И хотя Ахиллес обладает щитом – чудесной защитой от смерти, он всё-таки гибнет (сюжет гибели – за пределами «Илиады»).

Из предыдущего рассмотрения следует, что поэтическое искусство, руководствующееся интуицией прекрасного окружающего мира как целого – интуицией, содержание которой в силу недостаточной определённости этого целого может быть выражено и оправдано в своей сути только образными средствами, смыкается с философией или, точнее, с искусством диалектики с её категориально-понятийными познавательными средствами, поскольку поэтическая интуиция видимого космоса выступает в пределе частью содержания интуиции прекрасного вселенского космического целого. Платон показывает это особенно ясно в диалогах «Федон» и «Лисид».

В «Федоне», из которого мы уже цитировали высказывание о философии как высочайшем искусстве, речь, в частности, идёт о тесной близости поэзии и философии. Сократ, рассказывается в диалоге (60 е), сообщает друзьям, что в течение жизни внутренний голос подсказывал ему: твори и трудись на поприще Муз. Он всегда считал, что исполняет этот призыв, занимаясь философией. Но теперь, накануне казни, он понял, что это

был призыв не пренебрегать и поэтическим искусством. И Сократ в неволе занялся поэзией, чтобы перед смертью очиститься поэтическим творчеством. Это намерение нам понятно, поскольку предназначение поэтического познания прекрасного в вещах окружающего мира и состоит, прежде всего, в достижении катарсиса и осуществлении добра. Сократ также «понял, что поэт – если только он хочет быть настоящим поэтом – должен творить мифы, а не рассуждения». Иначе сказать, поэт должен творить с помощью образов, а не понятий.

В диалоге «Лисид» обсуждается вопрос о том, благодаря чему возможна дружба. После ряда неудачных попыток решить вопрос делается вывод, что надо пойти путём поэтов: «ведь они для нас как бы отцы премудрости и наши вожатые». У поэтов можно найти утверждение, что само божество сводит людей, чтобы сделать их друзьями. При этом поэты рассуждают примерно так: «Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным и знакомит их между собой». Но оказывается, что по сути то же самое – «что подобное неизбежно будет дружественным подобному» – утверждают и «мудрейшие мужи», те, «кто рассуждает и пишет о природе и о вселенной» (213 e – 214 b). А.Ф. Лосев даёт следующий комментарий к этому тезису из платоновского диалога: «Здесь имеются в виду натурфилософы и, возможно, Анаксагор, автор сочинения «О природе», у которого Ум (Нус) упорядочивает смешение элементов, так называемых гомеомерий, мельчайших материальных частиц (59 A 43 Diels). Аристотель указывал, что «натурфилософы приводят в порядок всю природу, взявши в качестве принципа стремление подобного к подобному» (31 A 20 a Diels). Тот же принцип фигурирует у атомистов Левкиппа (67 A I Diels) и Демокрита (68 A 99 a Diels). На основе этого же принципа взаимодействуют магнит и железо, состоящие из подобных атомов (68 A 165 Diels = 200 Маков.)». Лосев А.Ф. Комментарий 21 к диалогу «Лисид» // Платон. Соч. М. Т. ? С. 328). Платон, таким образом, показывает, что поэтическое **видение** – в данном случае понимание дружбы как соединения подобных – в пределе совпадает с философским умозрительным **видением** вселенского космоса.

Позже, во время создания диалога «Государство», Платон замечает существование коллизии в отношениях искусства и философии. «Издавна, – говорится в «Государстве», – существует некоторого рода различие между философией и поэзией» (Resp. 607 b, 608 b). Речь идёт о том, что, в отличие от философии, непреклонно верной благу, а значит, и добру, поэзия может отклоняться от исполнения своего этического и катартического предназначения, впадая в аморализм. Выходит, что философия нравственна по определению, поэзия же в нравственном отношении может быть и хорошей и плохой. (Не по причине ли, спросим мы, колебания статуса окружающего мира как прекрасного целого?) Поскольку, согласно проекту идеального государства, в нём правят философы или, можно сказать, правит философия, постольку из него изгоняется плохая поэзия – во имя существования государства как прекрасного целого. Но не поэзия как

таковая, не поэзия, следующая своему предназначению. (См. об этом подробно: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 65 – 109, 188 – 189, 195 – 209).

Оценка проекта цензуры искусства в платоновском идеальном государстве это тема, требующая отдельного рассмотрения, для нас же важно, что осуждение Платоном плохой поэзии ни в какой мере не отменяет его учение о поэзии как особом виде познания. В диалоге «Государство» в теорию поэзии вносится поправка только в плане того, что поэзия может по-разному выполнять своё предназначение, но мысли о её познавательных возможностях не подвергаются ревизии. В полной силе остаются аргументы и выводы учения о поэзии, способной постигать истину прекрасного в вещах окружающего мира и о нём самом как прекрасном целом благодаря интуиции вселенского космоса, общей с философией.

Подытоживая рассмотрение соотношения философии и искусства, надо подчеркнуть, что это соотношение выступает вместе с тем и как их взаимоотношение. Искусство, непосредственно в лице поэтического в широком смысле искусства, т.е. как то, что называют изящной или художественной литературой, есть ступень постижения красоты – красоты вещей окружающего мира, без которой была бы невозможна философия, так как философия познаёт не просто единое бытие, снимающее в себе бесконечно многое, а бытие как прекрасное целое – вселенский космос. Философский диалектический метод есть понятийная подготовка интуиции вселенского космоса, определяющего существование видимого космоса, представляющего собой порождающий образец красоты для вещей окружающего мира.

Правда, поэтическое искусство своими художественными средствами и само достигает интуиции вселенского космоса. Самому же ему принадлежит и интуиция видимого космоса. Так что искусство в некотором роде самодостаточно в отображении красоты вещей окружающего мира и этого мира как прекрасного целого в горизонте интуиции вселенского целого. Недаром порой говорят даже о многих поэтических произведениях как о философских. Но это верно только в некоем условном, а не точном смысле. Если искусство есть «мышление в образах» или «мышление образами», то как собственно мышление, т.е. оперирование понятиями, оно протекает вне строя философских понятий, понятий-категорий, единственно адекватно соответствующих бесконечной размерности вселенной. Поэзия не способна быть рациональным дискурсом интуиции вселенского космоса. Благодаря диалектическому методу, который не только подготавливает интуицию вселенского космоса, но и понятийно-категориально обосновывает её содержание, развиваются также понятийный план поэтического «мышления образами» без чего поэтический дискурс красоты вещей окружающего мира, вероятно, не отвечал бы нормам рациональности каждого данного исторического времени.

Итак, мы рассмотрели соотношение и взаимоотношение диалектического метода философии и искусства как особого вида познания. Это, как было замечено выше, необходимо для уяснения отношений метода восхождения от абстрактного к конкретному – генерального метода социально-гуманитарных наук и искусства.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному, поскольку он представляет собой преобразование философского диалектического метода, взятого в целом, также, как и диалектический метод, есть искусство. Исследовательское движение посредством метода восхождения направляется интуицией мира как прекрасного целого, как вселенского космоса. Однако, в отличие от философского диалектического метода, предметом исследовательского дискурса в случае научно-философского метода восхождения от абстрактного к конкретному является не вселенский космос, а вещи окружающего мира, точнее – окружающего человеческого мира. Ценностный план предметной области метода восхождения составляет красота вещей окружающего человеческого мира. Предметная область метода восхождения, как видно, совпадает в существенной части с предметной областью искусства, постигающего прекрасное в вещах всего окружающего мира – и человеческого и природного – и красоту самого этого мира как целого.

Вещи всего окружающего мира – это предметная область всей науки, и социально-гуманитарных и естественных (включая технические) наук. Но естественные науки, науки, изучающие вещи природного окружающего мира, не включают в свою предметную область план прекрасного в вещах природного мира. Известно, что красота является одним из критериев истинности научных теорий. Красота теории косвенным образом, конечно, отражает и красоту самих познаваемых вещей. Но в естественных науках красота вообще входит в предмет изучения именно лишь таким косвенным образом, в то время как в социально-гуманитарных науках она составляет значимое измерение предметной области.

Между тем, естественные науки в лице физики как космологии и физики как квантовой теории познают, продвигаясь всё дальше, самые дальние пространственно-временные рубежи окружающего мира, обозначая тем самым общие для всей науки координаты её предметной области. В этом, грандиозном и непостижимом не только для обыденного, но и для теоретического социально-гуманитарного рассудка, продвижении пространственно-временных координат той области мира, которая затем оказывается познаваемой различно применяемым человеческим разумом, а, следовательно, и практически используемой человеком, выражается уникальное среди других видов познания значение науки как таковой. А также тот факт, что естественные науки, прежде всего, в лице физики, – это и есть собственно наука, наука по преимуществу.

Развивая высказанную выше мысль, скажем, что, однако, и теперь, когда после европейских эпохи Возрождения и Нового времени собственно

наука уже существует и когда именно она определяет границы окружающего мира, окружающий мир как целое, а, значит, и прекрасное целое, видимый космос, остаётся непостижимым ничем кроме, как и в античности, поэтической интуиции. Как раз потому, что собственно наука оказывается способной грандиозно раздвигать и определять рубежи окружающего мира за счёт отвлечения от задачи познания красоты вещей окружающего мира и, тем более, его постижения как прекрасного целого, которое как целое конституируется не вещами окружающего мира, а вселенским космосом.

Но социально-гуманитарные науки, не собственно науки, а специфический, синкретический вид научного познания, обязаны предполагать целое окружающего мира, так как исследуемый ими человеческий мир существует не иначе, чем в *отношении* к жизненно значимому для него окружающему природному миру. Естественные науки есть познавательный, а модификация естественных наук в виде наук технических – технологически-практический инструмент осуществления отношения человеческого мира к окружающему природному миру. То есть, в то время как естественные науки являются нормативным образцом научного познания для социально-гуманитарных познавательных дисциплин, в функциональном плане первые подчинены вторым. Следовательно, социально-гуманитарные науки, исследуя окружающий человеческий мир, который до сих пор в качестве непосредственного местообитания сосредоточен на Земле и лишь едва-едва выходит за её пределы, должны предполагать значение естественнонаучных знаний о всём видимом космосе как для их использования на Земле, так и – во всё большей степени – для последующей экспансии человечества за пределы земного местообитания. Предполагать же *весь* окружающий мир, научные знания о котором становятся практически безбрежными и к тому же представляются в причудливо дифференцированных видах, социально-гуманитарные науки способны не иначе, чем в форме представлений об окружающем мире как *целом*, содержащихся в поэтической интуиции видимого космоса – окружающего мира как прекрасного целого.

В литературе высказывалась точка зрения, согласно которой предназначение искусства по отношению к науке состоит в том, чтобы обеспечивать доверие к научным суждениям, имеющим интуитивный характер. Эта роль искусства фундаментальна, ибо подлинно интуитивные суждения будто бы не имеют иных способов подтверждения – не опираются на доказательства и не допускают доказательств, (Фейнберг Е.Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. Фрязино: «Век 2». 2004. С. 273). Мы не можем согласиться с этой точкой зрения. Выше уже говорилось по поводу философии и искусства, что интуиция в них невозможна без предварительной проработки последующего – после интуитивного озарения – обоснования её истинности соответственно либо с помощью диалектического метода, либо художественными средствами. Иначе для познания истинного положения дел, мы сказали, не нужны были бы ни

философия, ни искусство. В науке также интуиция должна быть адекватными этому виду познания средствами подготовлена и обоснована. Пока подготовленная должным образом интуиция существа предмета (законов или тенденций его функционирования и изменения) не обоснована также нормативным именно для науки образом, она всё ещё не имеет статуса истинного суждения о нём. Это будет «только» гипотеза. Искусство как таковое никоим образом не способно удостоверить истинность (достоверность, состоятельность) интуитивных суждений в науке. Иначе и в научном познании истинного положения дел в окружающем мире (также, как и в философском познании – положения дел во вселенском космосе) не было бы нужды, Достаточно было бы – добавим к сказанному ранее – познания лишь средствами искусства. Искусство может играть по отношению к науке «только» эвристическую роль, способствуя выдвижению «только» научных гипотез. В случае социально-гуманитарных наук общезначимую для всех этих наук эвристическую роль, как вытекает из нашего предыдущего рассмотрения, играет поэтическая интуиция окружающего мира как прекрасного целого, определяемая в пределе – повторим это – содержанием общей с философией интуицией вселенского космоса.

В общей форме то, как поэтическая интуиция («воображение») постигаемого предмета побуждает понятийное мышление (что, конечно, справедливо в полной мере для научного мышления) к продуктивной познавательной активности, раскрывается И. Кантом в его эстетическом учении. Центральный в этом плане тезис он формулирует следующим образом: «Если под понятие подводится представление воображения, которое необходимо для изображения, но само по себе требует такого глубокого мышления, которое никогда не может быть охвачено определенным понятием, тем самым безгранично расширяет само понятие эстетически, то воображение действует при этом творчески и приводит в движение способность интеллектуальных идей (разум), а именно заставляет мыслить по поводу этого представления (хотя это относится к понятию предмета) больше, чем могло бы быть постигнуто и уяснено в нём» (Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство. – Спб. 1994. С. 188). В контексте нашего исследования эта кантовская мысль означает следующее. Когда предметом поэтической интуиции («воображения») является прекрасное целое окружающего мира, представление о котором необходимо научному (в данном случае речь идёт, разумеется, о социально-гуманитарных науках) мышлению для познания определённого предмета как целого внутри окружающего мира, тогда содержание поэтической интуиции побуждает и пробуждает способность научного мышления видеть это определённое целое благодаря его представлению как прекрасного целого по образцу видимого космоса, а в пределе – по образцу вселенского космоса, в интуиции которого поэтическая чувственно-образная интуиция сливается с интеллектуальной философской интуицией. Иначе говоря,

научное мышление обретает способность усмотрения постигаемого предмета как целого, интегрирующего его, предмета, многообразные стороны, благодаря поэтической интуиции данного целого как прекрасного целого («художественного целого», по выражению К. Маркса) по образцу космоса – видимого и, в пределе, вселенского. Или ещё так: научное рассудочное мышление обретает способность усмотрения постигаемого предмета как целого своих многообразных сторон, вступая, благодаря поэтической интуиции видимого космоса, в союз с философским диалектическим разумом.

Более конкретное, чем в кантовской эстетике, понимание способа эвристического воздействия поэтической интуиции на рассудочное мышление, притом применительно именно к научному социально-гуманитарному познанию, намечается в рассмотренных нами учениях К. Леви-Строса и Х.-Г. Гадамера.

Выше мы пришли к выводу, что при всех критических замечаниях, которые вызывает леви-стросовская концепция специфики социально-гуманитарных наук и, в частности, идея бриколажа как способа реализации исследовательского метода структурной диалектики, всё-таки идея бриколажа является хорошей моделью эвристической роли не только мифопоэтического, но и вообще поэтического языка в социально-гуманитарных науках. Бриколаж, по Леви-Стросу, – это формирование сети представлений о сходных и различных, доходящих до противоположности, чертах вещи, интересующей познающего субъекта. Это сеть представлений, которые формируются и складываются в совокупную картину вещи случайным образом (как в калейдоскопе) под воздействием различных обстоятельств. В поэтическом языке такая сеть представлений есть сеть метафор, охватывающих различные стороны вещи как целого и создающих картину вещи как целого чувственно-образными средствами. Это диалектически-поэтическое отображение вещи как целого стимулирует и обеспечивает материалом реализацию научного метода (у Леви-Строса – метода структурной диалектики), переводящего чувственно-образный строй метафор на язык рассудочного понятийного строя представлений о вещи как целом.

Но теперь к высказанным ранее замечаниям в адрес концепции К. Леви-Строса добавим ещё одно. Леви-Строс не достаточно отличает поэтическую картину вещи от любой другой картины, построенной по принципу бриколажа образов вещей, в которых отображаются их сходные и противоположные черты. Ведь сеть поэтических метафор, если предполагать лишь то, что метафора фиксирует сходные и противоположные черты вещи, неотличима от совокупности любых других представлений подобного рода. Между тем, метафора – поэтический троп, который строится не просто из представлений о сходных и противоположных чертах вещи, но также – и это

главное – путём выбора из последних тех представлений, которые передают красоту отображаемой вещи. Метафора, говоря словами поэта, требует: «смотри случайные черты, и ты увидишь, мир прекрасен». Сеть метафор отображает вещь не просто как целое, а как прекрасное целое.

Тому, чего не достаёт у Леви-Строса, Гадамер придаёт как раз исключительное значение. Прекрасное, по Гадамеру, – путеводная звезда научного социально-гуманитарного (социально-гуманитарного – с известной оговоркой, которую мы уже высказывали и которую не будем повторять вновь). Но, в свою очередь, Гадамер оставляет не раскрытым специфический способ («механизм»), каким искусство отображает красоту вещей окружающего мира так, чтобы прекрасное оказывалось способным играть эвристическую роль по отношению к социально-гуманитарным наукам. В самом деле. Прекрасное, как справедливо вслед за Платоном считает Гадамер, это онтологическая категория. Но прекрасное, как получается у Гадамера и как мы это видели, анализируя заключительную часть его «Истины и метода», есть самоданность, открытость истины (истины-алетейя) о вещах, так словно не имеет значения, идёт ли речь о постижении истины о вещах философией в области метафизической реальности или о постижении вещей искусством (поэтическим в широком смысле искусством) или наукой в окружающем мире. Однако ведь в каждом из названных видов познания прекрасное в вещах и, соответственно, вещи как таковые постигаются различными методами и средствами; и истина о вещах ни в одном из этих видов познания не идёт в руки сама собой – чтобы её постичь требуются в каждом случае особые познавательные усилия. Науке прекрасное в вещах окружающего мира вообще не может быть дано без посредства искусства. Или, если иметь в виду наше предшествующее исследование и говорить конкретно о социально-гуманитарных науках, то следует сказать точнее: прекрасное в вещах окружающего мира (прекрасное как прекрасное целое вещей) не может быть дано им, этим наукам, прежде, чем они сами не выступят также и в качестве поэтического искусства.

Таким образом, чтобы понимание способа эвристического воздействия поэтической интуиции на рассудочное мышление в социально-гуманитарном научном познании стало достаточно полным необходимо синтезировать – в противном случае остающиеся односторонними – подходы, намеченные идеями К. Леви-Строса и Х.-Г. Гадамера. Идея о метафорическом строе поэтического отображения познаваемой вещи как способе её представления в качестве целого и «механизме» воздействия искусства на науку должна быть дополнена идеей прекрасного как онтологической категорией, играющей фундаментальную роль в процессе познания. Наши предыдущие соображения служат, мы надеемся, достаточным основанием для такого теоретического синтеза. Метафорический строй поэтического отображения вещей окружающего

мира действительно отображает их как целые и способен побуждать социально-гуманитарную науку к их продуктивному исследованию в качестве целых, лишь тогда, когда они, вещи, обладают качеством красоты, причастны прекрасному окружающего мира как целого и, в конечном счёте, – вселенскому космосу.

Поэтическое искусство, поскольку оно является внутренней для социально-гуманитарного исследования составляющей, находится в напряженном – неорганическом синкретическом – единстве с собственно научной составляющей. Характер этого единства отчасти схож с характером того отношения внутри искусства между рассудком и игрой воображения, составляющей чувственно-образную художественного произведения. Раскрывая характер этого отношения, Кант пишет: «Соединение и гармония обеих познавательных способностей, чувственности (в данном случае Кант имеет в виду чувственно-образное воображение; можно было бы сказать и то, что речь идёт о поэтической интуиции – В. М.) и рассудка, которые не могут обойтись друг без друга и вместе с тем не могут быть соединены без принуждения и взаимного ущерба, должно казаться непреднамеренным и происходящим как бы само собой; в противном случае это не прекрасное искусство». (Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство. – СПб. 1994. С. 195). Разница в характере отношения между рассудком и чувственно-образным воображением в случае, когда речь идёт об их отношении внутри искусства, и в случае, когда речь идёт об их отношении внутри социально-гуманитарного познания в форме отношения науки и поэтического искусства, состоит в том, что в первом случае рассудок должен быть подчинён чувственно-образному воображению; во втором случае, напротив, поэтическая интуиция и, соответственно, метафорический строй её содержания должны быть подчинены рассудку, научному рассудку. И в том и в другом случае ущерб терпят, конечно, обе стороны: поэтическая интуиция и её содержание в этом принудительном единстве с рассудком становятся не вполне собой, как и рассудок, с другой стороны, – тоже. В тоже время есть и выигрыш. Внутри искусства выигрывает поэтическое воображение, ставящее на службу себе рассудок (хотя Кант и не отмечает это специально в цитированном суждении – но, судя по контексту его эстетического учения, для него это само собой разумеется). Внутри социально-гуманитарного познания выигрывает научный рассудок, ставящий себе на службу поэтическую интуицию. В поэзии рассудок спасает поэтическое воображение от иррационализма и невнятицы. В социально-гуманитарном познании поэтическая интуиция расширяет и усиливает творческие возможности научного рассудка.

Подчеркнём ещё один важный момент, связанный с цитированным суждением Канта. Выигрыш доминирующей в искусстве стороны – поэтического воображения, есть выигрыш искусства как такового. Выигрыш

искусства выражается в том, что искусство предстаёт, по выражению Канта, «прекрасным искусством». Это становится возможным тогда, когда соединение не могущих обойтись друг без друга сторон, воображения и рассудка, удаётся, несмотря на ущерб, который они терпят при соединении, удаётся осуществить так, чтобы оно казалось «непреднамеренным и происходящим как бы само собой». Также и в случае социально-гуманитарного познания принудительное доминирование научного рассудка над поэтическим воображением становится выигрышем для социально-гуманитарного познания, то есть оно может быть расценено как по-настоящему научное, при условии, что соединение научного рассудка с поэтической интуицией и её содержанием происходит вполне естественно, «непреднамеренно», «само собой».

Это, конечно, предполагает, что исследователь обладает способностью не только к научному, но и к художественному, в первую очередь, поэтическому творчеству, а кроме того – высокой эрудицией в области научного социально-гуманитарного познания и богатой художественной культурой. Между прочим, именно тем, что исследовательская деятельность в области социально-гуманитарных наук требует применения большого культурного и научно-интеллектуального багажа, объясняется то, что в этих науках значимые результаты достигаются, главным образом, во второй половине периода творческой активности, ближе к завершению жизни, в то время как в естественных науках основные достижения обычно приходятся на первую половину научной карьеры, на молодые годы.

В социально-гуманитарном познании естественность соединения научной составляющей с поэтическим искусством выражается в том, что поэтическая интуиция оказывается настолько эвристичной по отношению к научно-исследовательской мысли, что научный дискурс в содержательном плане, в свою очередь, оказывается способным вытеснить дискурс поэтический. Сохраняющиеся при этом элементы поэтической формы – метафоры, образы, признаки литературно-художественного жанра (трагедии, комедии, драмы, лирики, детектива, утопии и др.), стиль, композиция – функционально подчиняются решению научно-исследовательских задач. Вместе с тем их осязаемое присутствие, придающее социально-гуманитарному научному произведению эстетически выразительный облик, свидетельствует о добротности и состоятельности научного социально-гуманитарного труда. (О некоторых аспектах значения эстетической формы в социально-гуманитарном научном познании на примере исторической науки см.: Гулыга А.В. Эстетика истории М.: Наука. 1974).

Неустойчивостью окружающего мира как целого, красота которого является образцом для вещей окружающего мира; его положением, колеблющимся между ипостасями части и целого; его определённостью в качестве прекрасного целого лишь в пределе вселенского космоса обуславливается то, что поэтическая интуиция и поэтический образ той или

иной вещи окружающего мира отображают непосредственно не её наличное состояние, а представляют собой идеал: то, что становится в настоящем, чтобы состояться в будущем окружающего мира (или в бесконечно удалённом будущем вселенского космоса), «Искусство есть скорее организация нашего поведения на будущее, установка вперёд, требование, которое, может быть, никогда и не будет осуществлено, но которое заставляет нас стремиться поверх нашей жизни к тому, что лежит за ней» (Выготский Л.С. Психология искусства. М.: «Искусство», 1986. С. 286). О том, что поэтическое искусство есть предвосхищение прекрасного будущего отображаемого предмета в форме его идеала особенно наглядно проявляется в существовании одного из древнейших жанров – литературной утопии (включающей, конечно, и антиутопию).

Поэтическая интуиция вещи окружающего человеческого мира (например, того или иного типа личности, сферы жизни, социального устройства), поскольку содержание этой интуиции выступает в качестве образа-идеала, соответствует размерности, а, значит, отвечает и эвристическим запросам научно-философского метода социально-гуманитарного познания, метода восхождения от абстрактного к конкретному, который ведь, как мы видели, обязательно раскрывает футурологический план существования исследуемого предмета. Научное постижение вещи как целого и призвано определять конкретную меру воплощения даваемого поэтической интуицией идеального образа вещи как целого в реальности настоящего и меру реальных возможностей его воплощения в перспективе будущего.

Наука и поэтическое искусство в научном социально-гуманитарном познании связаны не только так, что от искусства исходят эвристические импульсы, воспринимаемые научной составляющей, но и так, что наука воздействует на художественную литературу, создавая тем самым условия для возникновения литературно-художественных форм, более адекватных своим развивающимся эвристическим запросам. То есть, в социально-гуманитарном познании имеет место взаимодействие научной и поэтической составляющей. Примером этого взаимодействия является развившийся из утопии во второй половине XIX – начале XX века явно под воздействием главным образом социально-гуманитарного научного познания жанр научной фантастики («социальной научной фантастики», по Айзеку Азимову). Герберт Уэллс называл научную фантастику своеобразной социологией. Эта социология «не может быть ни просто искусством, ни наукой в узком смысле этого слова, она собрание знаний, представляемых в вымышленной форме с присутствием личного элемента, иначе говоря, литература в наиболее возвышенном смысле этого понятия» (цит. по: Научная фантастика // Интернет, Википедия, режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Научная_фантастика).

Особенно ярким примером взаимодействия в социально-гуманитарном познании научной и поэтической составляющей является возникновение

примерно тогда же, когда возник и жанр научной фантастики, уже не жанра только, а нового типа художественного мышления (поэтики, художественного метода), охватившего едва ли не все жанры искусства и, в первую очередь, – художественную литературу. Речь идёт о поэтике *социалистического реализма*. Предпосылки её формирования складывались в Европе в творчестве социалистически ориентированных представителей искусства, а окончательно она оформилась в СССР в 30-е гг. XX века. Формирование поэтики социалистического реализма происходило под непосредственным воздействием марксистского учения, т.е., говоря более общо, но и более конкретно, под воздействием научно-философского метода восхождения от абстрактного к конкретному. И, конечно, под воздействием революционной практики перехода к социализму и социалистического строительства в СССР. «Социалистический реализм – тип художественного мышления, которое зиждется на жизненной основе действительности XX в., убыстрившейся в своём развитии (согласно Уставу Союза писателей, «в своём революционном развитии»), на мировоззренческом фундаменте принципов историзма и диалектического понимания бытия, опираясь на реалистические традиции русского и мирового искусства» (Борев Ю.Б. Социалистический реализм: взгляд современника и современный взгляд. М.: АСТ: Олимп, 2008. С. 35). Установка на правдивое художественное отображение явлений действительности с обязательностью сочетается в поэтике социалистического реализма с установкой на отображение прошлого и настоящего этих явлений в движении к идеалу коммунистического будущего или в свете этого идеала. На 1 Всесоюзном съезде советских писателей (1934 г.) один из создателей поэтики социалистического реализма А.М. Горький в своём определении её существа делает упор именно на футурологический план. Горький говорит: «Социалистический реализм утверждает бытие как деяние, как творчество, цель которого – непрерывное развитие ценнейших индивидуальных способностей человека ради победы его над силами природы, ради его здоровья и долголетия, ради великого счастья жить на земле» (I Всесоюзный съезд советских писателей: Стенограф. отчет. М., 1934. С. 17).

С полным правом можно сказать, что научная состоятельность коммунистической теории обеспечивается взаимосвязью собственно научного (научно-философского) метода восхождения от абстрактного к конкретному и художественно-образного отображения действительности, взятой в её движении к идеалу будущего общества. Великое искусство и, прежде всего, великая литература социалистического реализма – один из залогов теоретического и практического преодоления нынешнего кризиса социализма в нашей стране и в мире.

Тема 13. Актуальные проблемы философии науки

- 13.1. Стадии и типы научной рациональности: классическая, неклассическая, постнеклассическая наука
- 13.2. Синергетический подход в современной науке
- 13.3. Экологическая этика и современная наука
- 13.4. Гендерный подход в социально-гуманитарном познании

13.1. Стадии и типы научной рациональности: классическая, неклассическая, постнеклассическая наука

Теория *трёх больших стадий* в развитии науки и, соответственно, трёх типов научной рациональности – *классической, неклассической, постнеклассической* – принадлежит отечественному специалисту в области философии науки акад. В.С. Стёпину (род. в 1934 г.). Она признана и разрабатывается далее в различных аспектах практически всем современным сообществом отечественных специалистов в области философии и истории науки (В.А. Аршинов, В.П. Визгин, П.П. Гайдено, Э.Ф. Караваев, И.Т. Касавин, Н.И. Кузнецова, В.А. Лекторский, Е.А. Мамчур, Л.А. Микешина, А.Л. Никифоров, А.П. Огурцов, М.А. Розов, В.С. Швырёв и др.). Некоторое признание она получила и за рубежом (напр., у Т. Рокмора, США).

Переход от одной из названных стадий в развитии науки к другой совершается под воздействием *глобальных научных революций*.

При этом надо уточнить, что классическая наука, под которой понимается наука, возникавшая в эпоху Возрождения и в Новое время, в XV – XVII вв., является вообще впервые возникавшей наукой. Следовательно, она не может быть (вопреки обычным заявлениям авторов специальных работ и учебной литературы) результатом собственно научной революции, поскольку не является переходом от одной стадии науки к другой, ибо до этого перехода науки вообще ещё не существовало. Точнее поэтому было бы сказать, что классическая наука является результатом не научной революции, а результатом революции в естествознании, ещё точнее – в физике, совсем же точно – в механике и оптике (см. в наших лекциях раздел 8.1), получивших вид завершённых научных теорий в творчестве И. Ньютона (см. лекцию №10). Иначе говоря, наука впервые появляется в виде научной механики – земной и небесной (астрономии) – и оптики.

С конца XVII в. и до середины XIX в. внутри стадии классической науки происходила глобальная научная революция, не выходящая за рамки этой стадии, но расширяющая содержание научной физики – к механике добавились термодинамика, теория электричества; кроме того, к научной физике добавились другие научные дисциплины – химия, геология, биология; эта внутретапная революция выразилась также в формировании дисциплинарной организации науки.

Глобальная научная революция, происходившая с конца XIX в. до середины XX в., означала переход от классической науки к неклассической науке. Революционные перемены в науке на этот раз ярче всего выразились в возникновении релятивистской физики (специальная и общая теории

относительности А. Эйнштейна) и квантовой механики, в возникновении генетики, в формировании таких общенаучных дисциплин как кибернетика и теория систем.

С 70-80-х гг. XX в. начинается и в настоящее время продолжается глобальная научная революция, знаменующая переход от стадии неклассической к стадии постнеклассической науки. Особенно характерными приметами современной глобальной научной революции является то, что возникшая первоначально в термодинамике теория самоорганизации, становления порядка из хаоса или синергетика (Г. Хакен) приобретает статус общенаучной теории и методологии; что происходят радикальные прогрессивные сдвиги в способах автоматического хранения и обработки информации и в способах и технических средствах коммуникации (компьютеры, Интернет, мобильная телефонная связь и др.); что в организации науки на первый план выходят междисциплинарные и проблемно-ориентированные исследования.

В ходе глобальных научных революций преобразовывались философские, ценностные и теоретико-методологические основания научного знания, научная картина окружающего мира. Все эти изменения интегрируются, согласно В.С. Стёпину, в изменениях *типа научной рациональности*, так что каждой из трёх больших стадий в развитии науки соответствует свой тип научной рациональности. Таким образом, выделяются *классическая научная рациональность, неклассическая научная рациональность, постнеклассическая научная рациональность*.

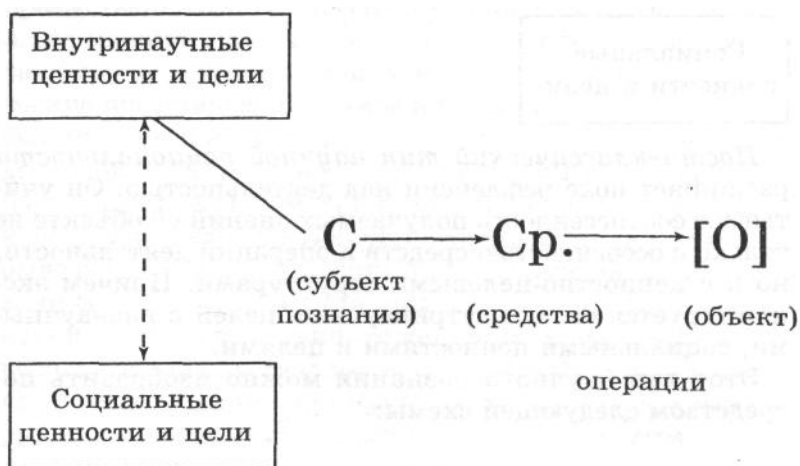
В.С. Стёпин так кратко раскрывает существо этих типов научной рациональности (Стёпин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С.637 – 640):

«Каждый этап характеризуется особым состоянием научной деятельности, направленной на постоянный рост объективно-истинного знания. Если схематично представить эту деятельность как отношения «субъект-средства-объект» (включая в понимание субъекта ценностно-целевые структуры деятельности, знания и навыки применения методов и средств), то описанные этапы эволюции науки, выступающие в качестве разных типов научной рациональности, характеризуются различной глубиной рефлексии по отношению к самой научной деятельности.

Классический тип научной рациональности, центрируя внимание на объекте, стремится при теоретическом объяснении и описании элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности. Такая элиминация рассматривается как необходимое условие получения объективно-истинного знания о мире. Цели и ценности науки, определяющие стратегии исследования и способы фрагментации мира, на этом этапе, как и на всех остальных, детерминированы доминирующими в культуре мировоззренческими установками и ценностными ориентациями. Но классическая наука не осмысливает этих детерминаций.

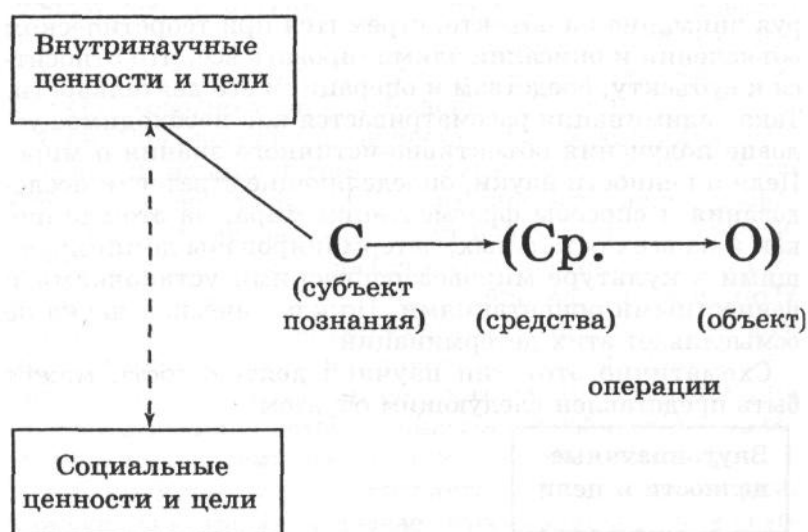
Схематично этот тип научной деятельности может быть представлен

следующим образом:



Неклассический тип научной рациональности учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности. Экспликация этих связей рассматривается в качестве условий объективно-истинного описания и объяснения мира. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии, хотя имплицитно они определяют характер знаний (определяют, что именно и каким способом мы выделяем и осмысливаем в мире).

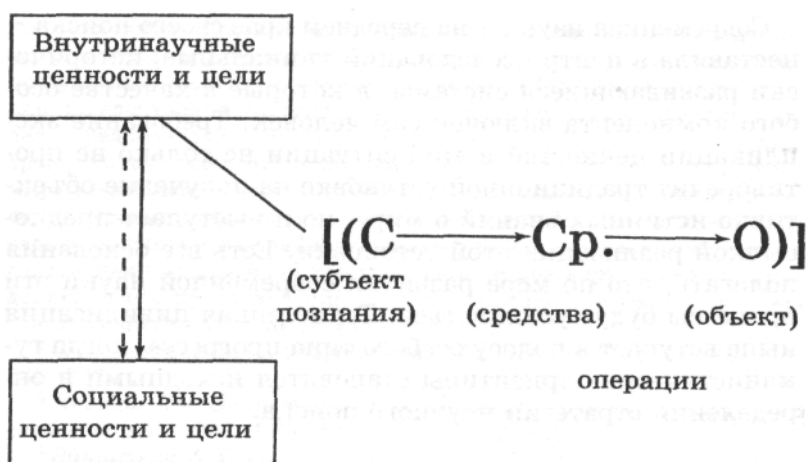
Этот тип научной деятельности схематично можно изобразить так:



Постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотносительность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Причем экс-

плицируется связь внутринаучных целей с внеучными, социальными ценностями и целями.

Этот тип научного познания можно изобразить посредством следующей схемы:



Каждый новый тип научной рациональности характеризуется особыми, свойственными ему основаниями науки, которые позволяют выделить в мире и исследовать соответствующие типы системных объектов (простые, сложные, саморазвивающиеся системы)».

Теперь остановимся несколько подробнее на содержании типов научной рациональности, дополнив те краткие характеристики их существа, которые предстают из цитированного фрагмента труда В.С. Стёпина, рассмотрением, прежде всего, онтологических оснований («картин мира») и познавательно-регулятивных установок.

Центрированность познания на объекте при элиминации субъективно-ценностного контекста и детерминаций познавательной деятельности, характерная для классического типа научной рациональности, предопределялась *механистической картиной мира*. Этой картиной мира предполагается, что вещи существуют и события происходят в *субстанциально* понимаемом пространстве и времени, независимом от вещей и событий. В свою очередь, вещи и события тоже самостоятельны по отношению к пространству и времени, а, значит, представляют собой устойчиво наличные и локализованные сущности, не подверженные изменениям в процессе их исследования. Эта картина мира предполагала, далее, что мир устроен подобно механизму, а, следовательно, действующие в нём законы обладают строгой однозначностью, качества и свойства вещей и событий поддаются точному математическому исчислению. Действующие в мире законы представляются универсальными, их действие не ставится в зависимость от конкретных локальных условий, а, значит, произвольно распространяется за пределы доступной чувственному восприятию реальности, т.е. – на Вселенную. Потому-то, кстати, в науке оказывается вполне уместной позиция деизма, в которой идея Бога-Творца совмещается с

идеей закономерно устроенной Вселенной. Онтологически (метафизически) укоренённое представление об устойчиво сущностном и однозначно определённом мироустройстве естественным образом выступало и в форме представления о том, что любая сложная вещь, любые сложные явления, процессы, события состоят из простых элементов вполне, однозначно определённой сущности, обнаружение этих сущностей и является, собственно, обязательной задачей познания. Та же онтология содержит в себе и представление об однозначной детерминированности всех вещей, явлений и событий, все они рассматриваются как звенья жёсткой цепи причинно-следственных связей.

Классическая научная рациональность сформировала принципы и методологию научного познания, в основе которых лежат индуктивный и дедуктивный, дедуктивно-математический методы познания. Эта методология в соответствии с её онтологическими основаниями сознательно или бессознательно включала в себя ряд познавательных установок, которые в наше время обычно воспринимаются критически. Это *установка эпистемологического оптимизма*, состоящая в убеждении во всемогуществе разума, в том, что познавательная деятельность не может встретить принципиальных ограничений со стороны исследуемых объектов и в целом - со стороны изучаемого мира. Это также установка на применение в научном исследовании *принципа редукционизма* – сведения сложного к простому (например, немеханических физических явлений к механическим, химических – к физическим, биологических к химическим, социальных к биологическим и физическим и др.) с целью определения сути исследуемых явлений. Наконец, ещё одна установка, которая вытекает из того, что было сказано об онтологических основаниях классической рациональности, – установка на применение *принципа линейного детерминизма (жёсткого детерминизма)* как способа установления конечных причин и следствий, объясняющих, как предполагается, изменения изучаемого явления или ход событий в сколь угодно далёких ретроспективе и перспективе.

Тип классической научной рациональности затруднительно было распространять на социальные и гуманитарные познавательные дисциплины в силу того, что функционирование и развитие человеческой реальности не удаётся отобразить как подчиняющиеся однозначно и объективно действующим законам. Очевидно, в силу той существенной роли, которую в функционировании и развитии человеческой реальности играет субъектное начало и фактор субъективности.

Необходимость учёта связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности в неклассическом типе научной рациональности определяется радикальным сдвигом в онтологическом основании научного познания – переходом от субстанциалистского понимания пространства и времени к релятивистскому. В то время как в субстанциалистско-механистической картине мира предполагается однозначная определённость и локализованность вещей в независимом от

них пространстве и времени, в релятивистской картине мира пространство и время выступают в качестве форм существования и движения самих вещей, вещи и их взаимодействия в процессах, протекающих при скоростях, близких к скорости света, лишаются абсолютных пространственно-временных координат и однозначно определённой размерности. Так, масса, считавшаяся в классической физике неизменной характеристикой вещества, в релятивистской физике, созданной Эйнштейном, оказалась зависимой от скорости движения тела, пространство – искривляющимся вблизи гравитационных масс, время – замедляющимся при увеличении скорости движения, размер тела – изменяющимся при изменении скорости. Квантовая механика, возникшая в ходе развития релятивистской физики, особенно остро поставила под вопрос прежнее понимание возможности получения объективного знания о предмете за счёт отвлечения от направленных на него инструментально оснащённых познавательных процедур наблюдения и эксперимента. В классической физике измерения величин дают однозначные результаты, в квантовой механике параметры наблюдаемых объектов и событий вычисляются лишь на основе статистических данных. Поэтому в этой области действуют не законы, а закономерности. Изучаемые квантовой механикой положение и скорость элементарной частицы невозможно однозначно описать, невозможно и предсказать будущий путь каждой данной частицы. Элементарные частицы одного типа в одинаковых условиях не обязательно ведут себя идентично. Все эти особенности реальности микромира, как выяснилось, связаны с корпускулярно-волновым дуализмом природы элементарных частиц. В онтологическом по преимуществу плане ситуацию в микромире, связанную с корпускулярно-волновым дуализмом, отражает открытое (в 1927 г.) В. Гейзенбергом *соотношение неопределённостей*, а по преимуществу в гносеологическом плане – *принцип дополнительности*, сформулированный (в том же году) Н. Бором на основе соотношения неопределённостей. Соотношение неопределённостей состоит в том, что любая физическая система не может находиться в состояниях, в которых координаты её центра инерции и импульс одновременно принимают вполне определённые, точные значения. Из соотношения неопределённостей следует, что чем точнее определена одна из входящих в неравенство величин, тем менее определённым является значение другой. Никакой эксперимент не может привести к одновременно точному измерению таких динамических переменных. Принцип дополнительности утверждает, что волновой и корпускулярный характер вещества и излучения представляют собой взаимоисключающие свойства, хотя оба эти представления являются необходимыми компонентами понимания природы микромира.

Принцип дополнительности резюмирует существенное значение для понимания корпускулярно-волновой природы микромира процедуры и средств его наблюдения. Н. Бор разъяснял это следующим образом: «С одной стороны, определение состояния физической системы, в обычном смысле, требует исключения всяких внешних влияний; но в таком случае по

квантовому постулату исключается и всякая возможность наблюдения и, прежде всего, теряют свой непосредственный смысл понятия времени и пространства. Если, с другой стороны, для того, чтобы сделать наблюдения возможными, допустить некоторые взаимодействия с подходящими, не относящимися к системе, средствами наблюдения, то по сути дела однозначное определение состояния системы более невозможно и не может быть речи о причинности в обычном смысле. Соответственно существу теории квантов, мы должны, следовательно, считать пространственно-временное представление и требование причинности, сочетание коих характеризует классические теории, как черты дополнительные, но исключающие одна другую при описании содержания опыта, – как черты символизирующие идеализацию возможностей наблюдения и соответственно определения». Следовательно, в соответствии с принципом дополнительности характеристики средств наблюдения входят в итоговое знание об объекте, притом не в форме знаний о свойствах этих средств, а в виде специфики знания о свойствах самого объекта. Конечно, новый эпистемологический опыт релятивистской физики и квантовой механики, самых передовых областей знания в рассматриваемый период мог не сказаться в целом на научной рациональности этого времени.

Онтологическим основанием постнеклассического типа научной рациональности является идея соразмерности человека космосу. Эта основополагающая философская идея оказалась актуальной в ходе развития релятивистской физики и квантовой механики, когда это развитие привело к распространению квантовой теории на область физической космологии. В то время как до этого этапа релятивистская физика предполагала, что вещи в пространстве и времени микромира и мегамира не могут быть фиксированы в абсолютных пространственно-временных координатах и не обладают однозначно определённой размерностью, теперь стало намечаться понимание того, что размерность вещей в физическом мире, микро- мега- да и макромире, существенным образом зависит от его, мира, – если так можно выразиться – «человекомерности». Особенно явно указанный сдвиг в онтологическом основании научного познания выразился в так называемом *антропном принципе*, выдвинутом в рамках квантово-релятивистской космологии.

Антропный принцип устанавливает зависимость существования человека как сложной системы и космического существа от физических параметров Вселенной (в частности, от фундаментальных физических постоянных – постоянной Планка, скорости света, массы протона и электрона и др.). Расчеты показывают, что при изменении хотя бы одной из имеющихся фундаментальных постоянных стало бы невозможным существование тех или иных физических объектов – ядер, атомов и т. д. Например, уменьшение массы протона на 30%, привело бы к отсутствию всех атомов, кроме атомов водорода, что сделало бы невозможной жизнь вообще, а, значит, и существование человека. Осмысление соотнесённости

физических свойств мира с человеческим существованием и привело к выдвиганию в науке и философии антропного принципа. Антропный принцип формулируют в двух версиях: слабой и сильной (Б. Картер, 1973 г.). Согласно слабой версии «то, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей». Сильная версия утверждает, что «Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей».

Комментируя версии антропного принципа, слабую версию следует истолковать как тезис о заданности диапазона возможностей человеческого познания мира физическими условиями мира. Отсюда, в частности, правомерно заключить то, что, может быть, имеются свойства и сектора мира, познание которых лежит даже за пределами наших способностей их познавания (в силу ограниченности человеческих познавательных способностей определёнными физическими свойствами мира). То есть, слабая версия антропного принципа содержит в себе идею существенной, внутренней зависимости познания от физических свойств познаваемого мира. Сильная версия антропного принципа фиксирует, напротив, зависимость результатов познания мира – процесса его эволюции к состоянию, на котором физические параметры становятся условиями возможности человеческого существования – от свойств человеческой природы (способностей выступать в качестве «наблюдателя» Вселенной). Из сказанного можно видеть, что слабая и сильная версии антропного принципа находятся в отношениях своего рода дополнительности в смысле, сходном со смыслом принципа дополнительности Нильса Бора. Но в отличие от принципа дополнительности Бора, выражающего существо неклассического типа научной рациональности – экспликация и учёт связей знаний об объекте со средствами и операциями познавательной деятельности, дополнительность слабой и сильной версий антропного принципа предполагает необходимость экспликации при познании мира более широкого, чем в неклассической науке, контекста. А именно, кроме средств и операций познания, дополнительность слабой и сильной версий антропного принципа заставляет принимать во внимание также то, что привходит в результаты познания от самого субъекта познавательной деятельности, в первую очередь, очевидно, – ценности, мотивирующие его познавательную деятельность, и цели, направляющие деятельность по познанию мира («Вселенной» как галактики или метagalактики, если речь идёт о предмете научной физической космологии; и «Вселенной» как мира в целом, если речь идёт о философском познании, создающем онтологические основания для научного познания). Так что антропный принцип является космологическим ядром постнеклассического типа научной рациональности.

И надо ещё сказать – в неявном, снятом виде антропный принцип выступает также и структурообразующим элементом данного типа научной

рациональности в целом, т.е. не только в квантово-механической космологии, но и во всех других научных дисциплинах и междисциплинарных теориях, относящихся к постнеклассическому типу научной рациональности. Ведь антропный принцип, актуализируя факт существования человека как наблюдателя физического мира, тем самым приводит к идее, что условия, необходимые для существования человека-наблюдателя, на самом деле складывались в ходе эволюции и самоорганизации Вселенной (т.е. метагалактики и/или мира в целом). Поскольку же человек возник и для него оказалось важным понять, почему мир таков, каков он есть, то это, как рассуждает В.В. Казютинский, неизбежно выводит за рамки антропного принципа. Так, Б. Картер, сформулировавший данный принцип, присоединяет к сильной версии антропного принципа модель объяснения самого этого принципа, согласно которой благоприятные для появления жизни и человека условия и физические константы возникли случайно в одной из (бесконечного) множества вселенных (т.е. метагалактик). Значит, антропный принцип играет эвристическую роль в формулировании гипотезы крупномасштабной структуры Вселенной. «Если пойти ещё дальше в поисках объяснения «встроенности» человека в структуру Вселенной, то потребуется привлечь значительно более обширную совокупность знаний, чем модель ансамбля миров Картера. Это – теории эволюционных процессов во Вселенной, теория происхождения жизни, теория происхождения человека. Они, а не факт существования человека, должны послужить базисом для объяснения наблюдаемой структуры Вселенной, равно как и феномена человека. Такое объяснение будет, очевидно, носить причинно-следственный характер». (В.В. Казютинский В.В. Антропный принцип и научное объяснение.– Опубликовано в Интернете на *Сайте Киевского философского клуба «Минерва»* 15.06.2005 г., режим доступа: <http://netgorod.narod.ru/>).

Среди универсальных эволюционистских теорий, особо востребованных формирующейся нормативностью постнеклассической научной рациональности, центральное место занимает теория самоорганизации в той её форме, которую стали называть *синергетикой*. Для синергетики и синергетического подхода характерен бурный процесс расширения на большинство областей современного научного знания: из термодинамики и химии – на другие дисциплины физики, на биологию и экологию, на дисциплины социально-гуманитарного цикла. В такой «экспансии» синергетики можно видеть предвестие синтеза естественнонаучного и социально-гуманитарного знания. Это синтез, давно ожидаемый многими деятелями культуры и науки. И это синтез, который, согласно последователям и сторонникам концепции В.С. Стёпина, является идеалом и перспективой осуществления постнеклассической научной рациональности.

С другой стороны, объектами науки, с исследованиями которых связывают надежды на получение существенно новых научных результатов

благодаря формированию постнеклассического типа науки, являются такие сферы реальности, имеющие уже сейчас «челoveкoразмерный» характер, как медико-биологические и экологические комплексы – вплоть до биосферы в целом, биотехнологические системы – прежде всего, объекты генной инженерии, информационные и вычислительные системы «человек-машина» и др.

В заключение надо отметить, что каждый из типов научной рациональности ориентирует на исследование, прежде всего, особого рода объектов: классическая наука – на изучение макроскопических явлений и процессов с однозначными детерминациями; неклассическая наука – на изучение микро- и мегамасштабных объектов с вероятностным типом зависимости, большой сложностью структур; постнеклассическая наука – на исследование микро- мега- и макроскопических самоорганизующихся и/или «челoveкoразмерных» объектов. «При этом, – считает В.С. Стёпин, – возникновение нового типа рациональности и нового образа науки не следует понимать упрощённо в том смысле, что каждый новый этап приводит к полному исчезновению представлений и методологических установок предшествующего этапа. Напротив, между ними существует преемственность. Неклассическая наука вовсе не уничтожила классическую рациональность, а только ограничила сферу ее действия. При решении ряда задач неклассические представления о мире и познании оказывались избыточными, и исследователь мог ориентироваться на традиционно классические образцы (например, при решении ряда задач небесной механики не требовалось привлекать нормы квантово-релятивистского описания, а достаточно было ограничиться классическими нормативами исследования). Точно так же становление постнеклассической науки не приводит к уничтожению всех представлений и познавательных установок неклассического и классического исследования. Они будут использоваться в некоторых познавательных ситуациях, но только утратят статус доминирующих и определяющих облик науки». (Стёпин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 640).

И далее В.С. Стёпин подчёркивает: «Когда современная наука на переднем крае своего поиска поставила в центр исследований уникальные, исторически развивающиеся системы, в которые в качестве особого компонента включен сам человек, то требование экспликации ценностей в этой ситуации не только не противоречит традиционной установке на получение объективно-истинных знаний о мире, но и выступает предпосылкой реализации этой установки». (Там же).

Но следует, на наш взгляд, подчеркнуть и то, что выделение больших стадий и типов научной рациональности в виде классической, неклассической и постнеклассической науки во многом остаётся лишь первым приближением к решению задачи выделения стадий и типов научной рациональности. Об этом с особенной выразительностью говорит сам характер терминов, предложенных для обозначения стадий и типов:

классическая, **неклассическая**, **постнеклассическая** наука. То есть, очевидно, что эти термины не имеют определённого содержания, к тому же их формализм характеризуется нарастанием неопределённости, так что догадаться о том, что же значит в содержательном плане выражение *постнеклассическая наука* совершенно невозможно. Но это и свидетельствует, что постижение специфического существа больших стадий и типов научной рациональности остаётся задачей, всё ещё требующей более глубокого решения.

13.2. Синергетика и синергетический подход в современной науке

Синергетика – узкое и широкие определения. Синергетика (др.греч. *sinergeia* – совместное действие) – наука, предметом изучения которой являются процессы самоорганизации в термодинамически неравновесных физических и физико-химических средах за счёт эффекта когерентного (согласованного) действия (или иначе – синергии) их элементов.

В той или иной форме для обозначения тех или иных явлений термин *sinergeia* использовался в научных исследованиях и до появления синергетики как науки. Так, Ч.С. Шеррингтон (1857 – 1952), британский физиолог и нейробиолог, называл синергетическим согласованное воздействие нервной системы спинного мозга на мышечные движения. С.М. Улам (1909 – 1984), польский физик и математик, работавший в США, использовал данный термин для характеристики взаимодействия оператора с вычислительной машиной. Американский математик и физик Н. Забуский (род. 1929) в 1967 г. пришёл к выводу, что в исследованиях сложных систем необходимо использовать синергетический подход, понимая под ним «...совместное использование обычного анализа и численной машинной математики для получения решений разумно поставленных вопросов математического и физического содержания системы уравнений» (*Nonlinear partial differential equations*. – N. Y.: Acad. press, 1967, p. 223). В качестве названия особой науки термин *синергетика* ввёл один из основателей данной науки, немецкий физик-теоретик Герман Хакен (род. 1927) в 1969 г. (см. подробнее: Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии. Москва-Ижевск. 2003. С. 295 – 296).

Приведённое выше определение (вариант определения) синергетики как науки является узким, а именно – соответствующим тем условиям, которые предполагаются необходимыми для верифицируемого и математизированного естественнонаучного знания. Это узкое определение фиксирует то исходное состояние синергетики, в котором её предметная область очерчивается с такой степенью определённости, которая сама по себе не ставит под вопрос собственно научный характер этой познавательной дисциплины. Но, возникнув в результате междисциплинарного синтеза ряда теорий физического и химического циклов, соответствующего математического аппарата и технических разработок, синергетика сразу

приобрела тенденцию к расширению предметной области за границы первоначального определения – в пределе до статуса общенаучной дисциплины или общенаучной методологии. Сверх того возникла тенденция придавать синергетике характер философской дисциплины или подхода. В связи с этими тенденциями синергетику стали определять как «учение о взаимодействии» (Г. Хакен) или как теорию самоорганизации, или как учение о взаимодействии и самоорганизации, или как теорию саморазвития (В.С. Стёпин) и др. Широкие определения синергетики являются дискуссионными. В своём месте мы остановимся на этом подробнее.

Синергетика и второе начало термодинамики. Ранее (см. разд. 1.5) мы отмечали, что мировоззренческая – мифологическая и философская – идея спонтанного порождения состоянием вселенского хаоса состояния космоса, мирового порядка, сыграла стимулирующую роль в возникновении синергетики, вступив в коллизию с одним из так называемых универсальных законов физической науки, а именно – со вторым началом термодинамики, иначе называемым *законом возрастания энтропии** (др.греч. entropia – поворот, превращение). Коллизия состояла в том, что согласно этому закону процессы теплообмена сопровождаются необратимым рассеянием тепловой энергии, влекущим необратимую деградацию природы (физических оснований бытия) к состоянию хаоса. То есть, научно обоснованный закон, закон энтропии, как это должно представляться (во всяком случае, до появления синергетики), не соотносится с мировоззренческой идеей спонтанного порождения вселенским хаосом мирового порядка. Эта несообразность усиливается за счёт того, что закону возрастания энтропии в связи с его статусом в качестве так называемого универсального закона природы зачастую явно или неявно придаётся вселенский характер действия (явно или неявно предполагается его действительность для «Вселенной в целом»). Короче говоря, – за счёт того, что второе начало термодинамики наделяется мировоззренческой размерностью. И тогда оно выступает как сопоставимое, но и несовместимое с мировоззренческой идеей порождения хаосом космоса.

Мы уже знаем, что достоверность научного знания о законах любой сферы реальности определяется их соответствием эмпирическому базису, всегда относящемуся к ограниченной, лишь чувственно доступной человеку части мира, т.е. к той части, которую ещё называют *окружающим миром*. Поэтому не правомерно распространять какие бы то ни было открываемые наукой законы, в том числе те, которым придаётся статус универсальных законов, на Вселенную. Универсальными те или иные открываемые наукой законы являются только в том смысле, что их действие относится к окружающему миру в целом (но не к Вселенной в целом) и что они лежат в основаниях всей системы научного знания. Понимание этого, в общем, характерно для строго научной позиции. Мы упоминали, например, чтобы по поводу универсальных физических законов сохранения в «Физическом энциклопедическом словаре» поясняется, что эти законы, «будучи

почерпнутыми из опыта, нуждаются, время от времени, в экспериментальной проверке и уточнении. Нельзя быть уверенным, что с расширением человеческого опыта данный закон или его конкретная формулировка останутся справедливыми». (Менский М.В. Сохранения законы // Физический энциклопедический словарь. М. 1995. С. 702). В статье того же «Физического энциклопедического словаря», посвящённой конкретно второму началу термодинамики, специально подчёркиваются, в частности, следующие моменты. «Второе начало термодинамики, несмотря на свою общность, не имеет абсолютного характера, и отклонения от него (*флуктуации*) являются вполне закономерными». И далее: «Буквальное применение второго начала термодинамики к Вселенной как целому привело Клаузиуса [Рудольф Юлиус Эмануэль Клаузиус (1822 – 1888), немецкий физик, один из основателей термодинамики и молекулярно-кинетической теории теплоты. – В. М.] к неправомерному выводу о *«тепловой смерти»* Вселенной». (Лифшиц И.М. Второе начало термодинамики // Физический энциклопедический словарь. М. 1995. С. 94 – 95).

Конечно, и в том случае, когда предполагается строго научная позиция в отношении второго начала термодинамики, локализирующая его действие в пределах окружающего мира, сопоставление видения мира сквозь призму представлений, проистекающих из формул этого закона, с мировоззренческой идеей порождения космоса хаосом не может не стимулировать научный интерес к проблеме способности природы окружающего мира, в котором происходит нарастание энтропии, спонтанно порождать состояния порядка. Каким образом в окружающем мире, деградирующем к состоянию хаоса, как это следует из второго начала термодинамики, оказались возможными такие высоко упорядоченные формы существования как формы жизни?

Именно так, например, ставит вопрос Г. Хакен, начинающий рассмотрение сущности синергетики как раз с анализа значения для её возникновения ситуации в науке, обусловленной тем, что второе начало термодинамики противоречит объяснению возможности существования феномена жизни. «Остановимся, – пишет Г. Хакен в одной из своих книг о синергетике, – пока на прежнем – довольно, надо сказать, наивном – утверждении о применимости физических законов к биологии. Еще несколько лет назад, принимая всерьез тезис о том, что биология непосредственно сводима к физике, можно было очень быстро запутаться в возникающих при этом противоречиях. Тогда любой физик на вопрос о том, согласуется ли идея самозарождающейся жизни с основополагающими законами физики, должен был бы честнейшим образом ответить «нет». Почему? Да потому, что основной закон физики – а точнее, термодинамики – гласит, что наш мир последовательно и неумолимо оказывается во власти хаоса: все упорядоченные функциональные процессы должны, в конце концов, прекратиться, а все порядки – нарушиться и распасться.

Единственный выход из этого тупика многим (и среди них немало