



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Культурная матрица



ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ:
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

И.И. ИВАНОВА

Если Новое время привычно вызывает у нас ассоциацию с наукой, то Средневековье – почти исключительно с религией. Если разговоры о Новом времени автоматически ведут к рассуждениям о развитии научной, чаще всего эмпирической методологии, то размышления о Средневековье – к язвительному желанию указать на никчемность и бесполезность абстрактно-метафизических умозрений. Если Новое время служит воплощением свободомыслия и просвещения, то Средневековье – мрачноватым образом религиозно-идеологического мракобесия, причем почему-то лишь в христианском варианте. Подобного рода ассоциативный ряд во многом объясняется тем, что трудности, периодически возникающие в современной нам, христианизированной культуре и соответствующих формах концептуализированного сознания, напрямую связаны с перманентно возникающей необходимостью решать в рамках последнего известную дилемму «вера – разум», которая исходит именно из Средневековья. И нетрудно заметить, что упомянутые трудности возникают не в парадигмах, скажем, индийского или китайского мировоззрений, славящихся необыкновенным синкретизмом и целостностью, а в рамках преимущественно западного мироощущения, издавна «замешанного» на христианстве. При этом не следует забывать о включенности в это самое «западное мироощущение» на самом деле не одной лишь европейской, но также и ближневосточной духовности, имеющей, как известно, одним из своих истоков схоластику. Схоластика же дифференцировалась в зависимости от типа религии и выступала, соответственно, как христианская, иудейская и исламская. Однако каждой из них, в качестве важнейшей ценности, был, тем не менее, присущ рационализм.

Развитие указанной схоластической парадигмы, по существу являющейся синтезом философизированной теологии и теологизированной философии, конечно, имело свои исторические особенности: исламская схоластика в своем пути шла от аристотелизма к неоплатонизму,

христианская — в противоположную сторону. При этом конкретным выражением первого, скажем, направления стал постепенный переход от калама, с его первоначальным призывом «Следуй одному только разуму!», к фальсафе, затем — к суфизму, а потом — к почти полному вырождению философской рефлексии и «вымыванию» философии из структуры общественного сознания. Но попутно исламская культура как бы поделилась уже освоенными ею (и аверроистски интерпретированными) ценностями перипатетизма с культурой христианской, которая, не удовлетворившись собственным опытом оригенизма и августинизма, только к XII в. оказалась готовой преодолеть высказанную еще Тертуллианом неприязнь к Стагириту¹ и воспринять, пусть «из чужих рук», подлинный рационализм. Как итог, в христианской традиции философия обрела настолько мощный импульс, что позже антисхоластические ориентиры Возрождения или Нового времени ситуацию изменить уже не смогли. Причиной же, оказывается, явился соответствующим образом усвоенный аристотелизм.

Впрочем, замечание об ассоциировании западного рационализма с аристотелизмом давно стало общим местом, являясь следствием привычного отождествления всего рационализма только с формальной логикой, а также убеждения в том, что «отец логики» — именно Стагирит. Последнее утверждение, между тем, для историков философии и логики отнюдь не является бесспорным, поскольку сопровождается, во-первых, возникающими здесь вопросами о критериях «родоначалия», а во-вторых, еще одним довольно примечательным обстоятельством. Дело в том, что задолго до появления ставших знаменитыми Аристотелевых «Аналитик» в Древней Греции уже были известны Демокритовы «Каноны», в которых излагалась фактически первая в истории интеллектуализма логическая теория, построенная, заметим, на принципиально иных, нежели позже у Аристотеля, началах. Да и собственную роль в логике, что интересно, стагирский мыслитель определял, вопреки обычным проявлениям своего хорошо известного, непомерного честолюбия, сравнительно невысоко — только как создание теории категорического силлогизма.

Следует, однако, признать, что упомянутая выше рационалистская оценка наследия Аристотеля отражает в основном лишь самый общий характер такового. Между тем роль этого наследия в связи с конкретными задачами и вполне определенными временами выглядит весьма по-разному. Так, скажем, в период развитого и позднего эллинизма Аристотеля, благодаря усилиям перипатетиков по оформлению и пропаганде «Органона», знают и ценят в основном только как логика², но сама школа перипатетиков, при этом, выглядит отнюдь не самой популярной и не самой привлекательной. Если же обратиться к Средневековью, то здесь, надо признать, Аристотель *logicus* уже уступает место Аристотелю *religiosus*: иного варианта интеллектуальная парадигма

эпохи предложить не могла. Между тем, принадлежавшая греческому мыслителю метафизическая доктрина сама по себе давала слишком много оснований относить ее к разряду теологических. В результате теология, если вспомнить историю термина³ и учесть роль самого этого феномена в христианской идеологии, стала воплощенным аристотелизмом вполне заслуженно и неслучайно.

Что касается собственно аристотелизма, то тут справедливо заметить следующее: его освоение христианством (а точнее усвоение) протекало довольно сложно, порой противоречиво и неоднозначно. Временами уже само по себе использование в религиозно-идеологических целях учения Аристотеля, преимущественно логики, могло расцениваться как ересь⁴, а временами делалась дозволенной (и даже «ориентирующей» на ортодоксию) единственно его логика⁵. Так было, например, до периода его официального признания (в VIII в. в восточной традиции и в XII в. — в западной⁶). Так было всякий раз при очередной смене религиозно-гносеологических парадигм (например, во время знаменитого «анти-философского процесса» 1082 г. против Иоанна Итала или при запрете изучения Аристотеля в Парижском университете в 1209, 1215, 1231 и 1263 гг.⁷). Только так — и никак иначе — вообще развивались события в условиях иррационалистского, в первую очередь русско-православного богопознания⁸.

Кстати, оценить, насколько все еще живуче в русском православии неприятие Аристотеля, вполне можно с помощью одного из выразительных высказываний современного православного богослова — дьякона А. Кураева: «Как способен догмат освобождать место для творческого движения мысли, видно на примере анафем, возглашенных... Аристотелю в Париже XIII века. Отголоски тех споров и анафем церковный человек слышит и поныне. Константинопольский Собор на философа-гуманиста Иоанна Итала в 1076 г. провозгласил: “Проходящим эллинские учения и обучающимся им не ради обучения, но и следующим их суетным мнениям и верующим в них как в истинные и учащих им — анафема”. Для Запада же исходным пунктом средневековой науки стало Великое осуждение аристотелизма в 1227 г.»⁹. И здесь, пожалуй, вполне допустимо оставить несколько в стороне все допущенные автором цитируемых строк чисто хронологические неточности (и собор против Иоанна Итала проходил не в 1076 г., и дата 1227 г. увязана с чем-то мифическим). Но нельзя при этом все-таки не обратить внимания на данные им оценки и, похоже, не совсем искренно выраженную солидарность с католичеством. Ну не было на самом деле и не могло быть в западной науке такого положения, чтобы самим ее исходным пунктом признавалось отвержение аристотелизма¹⁰! Да рухнула бы тогда вся эта западная наука!

Таким образом, любой аристотелизм оказывался еретическим, если он не укладывался в рамки схоластики — временные или концепту-

альные — или если он по каким-то причинам попадал в ментальность незападного типа. И хотя первенство в формировании такого восприятия принадлежало, безусловно, Тертуллиану, олицетворявшему «жалкого Аристотеля» со всей античной, т.е. языческой философией, однако и арианство, и несторианство, и все производные от них ереси порицались в значительной степени за использованный в них аристотелизм. Впоследствии Бернар Клервоский критиковал П. Абеляра за то же самое¹¹. Рационализм протестантской теологии квалифицировался приверженцами томизма как ересь из-за того, что, «замешанный» на новом, ином аристотелизме, он не соответствовал нормам и правилам «второй схоластики» Ф. Суареса, т.е. аристотелизму ортодоксальному.

Тем не менее, такое отношение к Аристотелю и соответствующая отрицательная оценка значимости его рационалистической методологии действительно определяющими в общественном сознании все-таки не стали (в традиции западного христианства, по крайней мере, этого не произошло¹²). В итоге сначала только в схоластике, а затем и во всей европейской науке в качестве известного классического образца-идеала восторжествовал именно аристотелизм. Как раз этим обстоятельством и объясняется, почему уже в XV в. (с наступлением кризиса схоластики) ересью стал считаться не он, как обычно случалось раньше, а его отрицание, т.е. антиперипатетизм. Особенно ситуация обострилась в период неосхоластики (XVI — XVIII вв.), когда отход от принципов учения, признаваемого тогда Аристотелевым, стал получать все более широкое распространение (и в свое время даже привел к складыванию мышления, называемого сейчас неклассическим). В первую очередь это были взгляды известных гуманистов-антиперипатетиков (Г.Г. Плифона, М. Фичино, Ф. Петрарки, Л. Валлы, лулловцев, рамистов), но также разработки Г.-В. Лейбница и янсенистов¹³. При этом специфика такой ереси антиперипатетизма заключалась в том, что, во-первых, объект отрицания представлял собой небывало строго сформулированную, предельно рационалистическую позицию (чем и должна быть аристотелевская логика), а во-вторых, сам механизм отрицания основывался на все той же аристотелевской логике.

Однако почему этот механизм основывался именно на аристотелевской логике? Очевидно, здесь сказывалась (и сказывается до сих пор) идущая опять же из средневековой схоластики психологическая ориентация исследователей на авторитеты. Именно она, пожалуй, в первую очередь и заставляет создателей каких-то новых учений не только сравнивать эти самые новые учения с «чем-то уже хорошо известным», т.е., понятно, аристотелевским (пусть на самом деле иногда и псевдо-), но порой даже и «отождествлять вновь строящиеся системы с логикой Аристотеля»¹⁴. В то же время для творчества — особенно научного и философского — тот неклассически-рационалистский потенциал

аристотелизма¹⁵, который аристотелизированным Средневековьем был заложен во всякую ересь, оказался хорошей методологической основой и по-настоящему эффективным инструментом.

И все же в самой схоластике, причем благодаря именно аристотелизму (усвоенному как получилось) в конечном счете складывается довольно странная ситуация: христианизированный Аристотель надолго сделался методологическим символом, важнейший для его философии вопрос о природе общего в произведениях и системах эпохи стал наиглавнейшим (вылившись в логический спор о природе универсалий), но все это не привело почему-то к постановке вопроса о познании общего. Иными словами, вопрос о природе общего, как и у Стагирита, средневековыми авторами ставился и решался, но при этом не решался, в отличие от системы греческого философа, вопрос о познании общего. В рамках номинализма, например, понятия объявлялись всего лишь произведениями ума, лишенными онтологического значения. Мир превращался в сумму абсолютно разрозненных предметов, а всякая их общность объявлялась субъективной характеристикой. В рамках же реализма утверждалось, что общее обладает реальным существованием, предшествует единичным конкретным предметам, но независимо от них. Номинализм и реализм сходились, таким образом, в отрицании связи между общим и единичным, а вследствие этого не ставили и не могли ставить вопроса о познании этой связи.

В итоге обнаруживается, что ситуация, когда ставится вопрос лишь о природе общего, а не о его познании, является странной только на первый взгляд. При существовавшем в то время идеале истинного знания иначе и быть не могло. Действительно, в эпоху Средневековья в качестве первых принципов признавались не подлежащие сомнению божественные истины, т.е. истины веры. Подлинное знание трактовалось как путь выведения из этих божественных истин тех, что обладали менее общим, частным статусом, — как путь от истин веры к истинам разума. Понятно, что при таком толковании познавательного процесса исключительно важное значение придавалось разработке не индуктивной, а обратной, дедуктивной техники. Вот почему базирующееся на индукции опытное знание, как знание, претендующее на то, чтобы быть истинным или обеспечить уверенность в истинности, церковью квалифицировалось в качестве ереси. И хотя это обстоятельство совершенно не исключало интереса к познанию природы и своя натурфилософия в рамках Средневековья все-таки существовала, однако если в древности натурфилософия фактически сливалась с естествознанием, именуясь обычно физикой, и могла обеспечить возникновение достаточно высоких для того уровня науки результатов в области индукции¹⁶, то средневековая натурфилософия, находившаяся почти полностью под властью схоластической умозрительности¹⁷, породить нечто подобное была бессильна.

Итак, схоластика нашла себе опору прежде всего в логике Аристотеля. Что касается известных Средневековью логических произведений, то таковые имели своим источником латинские переводы греческих авторов и комментарии к ним. Уже в V – VI вв., т.е. в период упадка античного Рима, появляются трактаты по логике Марциана Капеллы, Августина, Боэция и Кассиодора. В этих работах в основном комментировались произведения Аристотеля, однако главные разделы, составляющие «Органон», начали изучать лишь в XII в., и существенная часть «Органона» (в частности, обе «Аналитики») к этому времени не была известна почти никому из схоластов. Полностью «Органон» стал достоянием латинского Запада лишь в XIII в. С этого момента логика стала подразделяться на *ars vetus* (старое искусство), основанное на изучении неполных источников, и *ars nova* (новое искусство), опирающееся на полный «Органон», а следовательно, и на «Аналитики», «Топику», «О софистических опровержениях». Особое значение в переходе к *ars nova* имела деятельность Альберта фон Больштедта и Петра Испанского.

Исходя из знакомства западноевропейских интеллектуалов рассматриваемого периода с «Аналитиками» и «Топикой» можно утверждать, что и индуктивное учение Аристотеля переставало быть тайной. Но так как индуктивные исследования были не в духе эпохи, то соответствующая часть аристотелевской логики либо замалчивалась, либо сводилась к *inductio completa*, либо, если все же приходилось затрагивать *inductio incompleta*, трактовалась исключительно как популярная¹⁸. А о том, что «первые [начала] нам необходимо познать через наведение»¹⁹, ибо таким именно образом восприятие порождает общее»²⁰, даже упоминать было, мягко выражаясь, небезопасно. Понятно, что схоластицирование аристотелевской логики, которое производилось по всем возможным направлениям, касалось в первую очередь учения об индукции. Именно в эпоху Средневековья была заложена традиция такой оценки «Органона», что порой и до сих пор она (оценка) выступает в форме недооценки.

Между тем, выступая против индукции как способа познания высших принципов, средневековые мыслители, сами того не подозревая, пользовались столь не любимой ими индукцией довольно широко. А именно, они пользовались аналогией, но при этом вряд ли осознавали, что таковая является всего лишь одной из разновидностей индуктивных приемов. Словно по иронии судьбы католические схоластики сделали одним из своих принципов тот мыслительный способ, который был главным в методологии Демокрита и эпикурейцев. Аналогия сущего, аналогия бытия (*analogia entis*) обосновывала в схоластике возможность познания бытия Бога из бытия сотворенного им мира, несмотря на принципиальное различие их природ. Особенно показательны в этом плане аналогии, применяемые И.С. Эриугеной и Готтшалком. Так, для доказательства того, что Бог, несмотря на сотворенную им

множественность, в самом себе един и неделим, И.С. Эриугена приводит следующий пример: на воске можно получить сколько угодно следов от вдавливания одного и того же перстня²¹. Для демонстрации же того, что тела грешников «всегда будут гореть и ничто не погибнет из их природы», он использует аналогию: ведь и саламандра живет в огне, и асбест, горя, не сгорает²². Готтшалк, подтверждая учение о двойном предопределении (избранных к блаженству и отверженных к гибели), говорит: предопределение является двойным, поскольку и любовь тоже двойная (к Богу и творению)²³. Правда, при этом И.С. Эриугена, с помощью все той же аналогии, утверждает совершенно обратное: «...отсюда, если нечестиво утверждать, что в Боге имеются две сущности, или две мудрости, два знания, две добродетели и по два всего другого, что говорится о Боге, то равно нечестиво говорить и о двух предопределениях Бога»²⁴.

Приведенные примеры, понятно, едва ли наводят на мысль о научности такого понимания аналогии. Мало того, что выводы строятся на основании сравнения объектов различного типа — идеальных и материальных, Бога и его творений, саламандры и тел грешников и т.д., — сама аналогия при этом расценивается как средство, позволяющее получать достоверное знание. Между тем, такая высокая «оценка» возникает отнюдь не из логического анализа умозаключения, не из попыток найти какие-то средства, повышающие степень вероятности выводов по аналогии и могущие, быть может, сделать их достоверными. Она возникает из отвлеченных споров о знании и вере, об источниках познания (божественном начале, писаниях отцов церкви и т.п.), о возможности достижения истины на уровне разума и пр. При этом достоверность выводов по аналогии едва ли постулируется, поскольку они как правило осуществляются на основании сходства каких-либо объектов с Богом (или свойств объектов со свойствами Бога), а о Боге говорить следовало весьма осмотрительно, и уж совсем не стоило подвергать сомнению само его существование.

В период Средневековья, таким образом, никаких существенных изменений в области развития индуктивной логики не происходит. Но возникает антисхоластический порыв — стремление к изучению природы и опытному знанию, призыв черпать знания не из комментаторской литературы, а из первоисточников и читать греческих авторов не в латинских переводах, а в оригиналах. Основным же представителем этой тенденции принято считать францисканского монаха Роджера Бэкона, философия которого стала вершиной западноевропейских эмпирических тенденций XII — XIII вв. Однако, насколько это известно, какая-то определенная методология индукции в его работах отсутствовала, за ее разработку впервые после великих греков принялся соотечественник и однофамилец Роджера — Фрэнсис Бэкон. Не следует, однако, представлять ситуацию таким образом, будто учение Ф. Бэкона,

возникшее после Средневековья как реакция на схоластику, родилось как-то вдруг. Между эпохой Средневековья и Новым временем лежал весьма плодотворный период Возрождения, значительно освободивший методологическую мысль от теологии и схоластики и в немалой степени способствовавший зарождению новой науки: «Период всемогущего господства схоластической философии... длился вплоть до времен Возрождения. Новые времена перебросили мост над Средневековьем и, отвечая потребностям нового общественного строя, стали продолжать естественные исследования, начатые еще древними греками. Эпикуреизм вспомнил и реабилитировал Петр Гассенди... который в диссертации “Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii” принял на себя защиту Эпикура, осужденного потомками»²⁵.

Именно в эпоху Возрождения меняется взгляд на научное познание, разворачивается борьба за новые принципы научного исследования, появляются начатки экспериментирования и математического естествознания, а вместе со всем этим возникает необходимость в новой логике. Однако у мыслителей этой эпохи в причудливой форме новое еще сочетается со старым, трезвые естественнонаучные взгляды переплетаются с фантастическими представлениями, наука и мистика соседствуют рядом²⁶: исследование природы «должно было еще завоевать себе право на существование»²⁷. И все же целый ряд прогрессивных идей — о строгой естественной закономерности природы, о возможности объяснять природу из нее самой, о применении индукции и аналогии, о сочетании теоретических и эмпирических исследований и т.д. — впервые пробивают себе дорогу именно тогда. При этом особенно отважные выступают с критикой аристотелевской логики, и эта критика выходит за рамки простого отвержения схоластики, она затрагивает основы логического учения самого Аристотеля. Так, испанец Х.Л. Вивес называет одним из недостатков логики Стагирита то, что в ней не доказываются, а постулируются первопринципы, лежащие в основе всякого знания. Он обвиняет великого грека в субъективизме, поскольку в системе последнего аксиоматические положения приходится, в конечном счете, принимать на веру. Аристотель обвиняется и в «круге» в доказательстве, ведь если для объяснения того, каким образом мы приходим к последним принципам, ссылаться на индукцию, то непонятно, как индукция может гарантировать необходимость и всеобщность своих выводов. В эмпирическом исследовании, имеющем дело с бесконечным многообразием, на самом деле можно получить только относительные общие положения.

У Я. Дзабареллы, другого представителя эпохи Возрождения, можно найти уже не только критику аристотелевской индукции, но и собственное учение о ней. Я. Дзабарелла, как и Х.Л. Вивес, считает неудовлетворительным решение Аристотелем вопроса о первоначалах знания и предлагает рассматривать последние в качестве гипотетических по-

ложений, которые доказываются через объяснение явлений и фактов природы. Говорит он также и об индукции через простое перечисление, противопоставляя ей «доказывающую индукцию», в которой на особых примерах выявляется закон существенной взаимной связи явлений. Заодно Я. Дзабарелла пытается решить вопрос об устранении противоположности между индукцией и дедукцией (через взаимосвязь между ними), указывает на роль гипотезы в эмпирическом познании.

Ряд интересных идей об индукции высказал также и гениальный ученый эпохи Возрождения Г. Галилей. Относительно того, будто для достижения своей достоверности индукция якобы должна исчерпать все частные случаи, мыслитель полагал, что в таком случае вывод либо невозможен, либо попросту бесполезен. Невозможен, если число случаев бесконечно, и бесполезен, если это число ограничено. В первом случае нельзя никогда прийти к концу, во втором — индукция превращается просто в тавтологию.

К сожалению, в историко-философской литературе все еще жива традиция начинать отсчет собственно научной методологии только с учения Ф. Бэкона. Причиной этого, думается, является то обстоятельство, что доктрина Веруламца была задумана и осуществлена как реакция на схоластику (а та, как известно, ассоциировалась с разработкой дедуктивной логики). При этом почему-то забывается и то, что философии высокомерного английского лорда предшествовал целый ряд систем гениальных мыслителей Ренессанса²⁸, и то, что Ф. Бэкон был знаком со взглядами античных авторов (Платона, Аристотеля и др.), используя, правда, эти взгляды главным образом в плане их критики. Так, в его «Новом Органоне» можно обнаружить замечания, свидетельствующие о признании Платона в качестве одного из предшественников в разработке учения о формах²⁹. Очень высоко английский философ оценивал учения Демокрита и эпикурейцев, поскольку они ориентировали на познание природы через естествоиспытание³⁰, и весьма негативно — логику Аристотеля. В конечном счете вся предшествовавшая индуктивная логика связывалась Ф. Бэконом только с аристотелевской и называлась старой.

Впрочем, такой взгляд на Античность (сведёние античной индуктивной логики исключительно к аристотелевской и критика последней, но превознесение естественнонаучных идей Демокрита и эпикурейцев) — характерная черта философии не только Ф. Бэкона, но и всех последующих классических индуктивистов. Критическое отношение к аристотелевской индукции не привело, однако, к полному ее игнорированию, хотя наиболее интересные моменты этого учения (проблема оправдания индукции, проблема специфического индуктивного вывода и др.) в период развития классического индуктивизма так и не были подмечены. Индуктивная же методология эпикурейцев (а равно и Демокрита) просто не стала предметом серьезного исследования, хотя к

XIX в., т.е. веку Дж. Гершеля, Дж. Ст. Милля, У. Уэвелла геркуланумские свитки уже были обнаружены. Наведение (*επαγωγή*) Сократа признавалось индукцией с большой натяжкой, платоновское «синагогэ» осталось почти незамеченным, хотя именно у Платона впервые явным образом были выделены такие формы, как индукция и дедукция. Новое время «по-бэконовски свысока» смотрело и на греков, и на схоластов, предпочитая заново открывать то, что было уже сделано. В итоге наступила знаменитая смена теоретико-познавательного идеала: «Истолкование природы вместо истолкования книг», «Истина — дочь Времени, а не Авторитета», «Знание — сила», «Книга природы написана на языке математики», «Человек — слуга и истолкователь природы». Несостоятельность же новой программы (как «логики открытия») стала достаточно очевидной лишь к концу XIX в.

И все же в методологическом плане между Средневековьем, эпохой Возрождения и Новым временем существует принципиальное родство, обеспечивающее непрерывную связь развития. Это тот самый античный рационализм, который был пересмыслен средневековой теологией³¹, соединившей идею божественного разума как смысла и первопричины мирового бытия с концепцией сверхразумности божественной воли, ее непостижимости и неохватности человеческим разумом. И хотя в философии Фомы Аквинского истины разума объявлялись подчиненными истинам веры и откровения, но там же обосновывалась возможность «рациональной теологии, ибо Бог откровения есть, одновременно, творец разума и противоречить Сам Себе не может»³². Что же касается пределов собственной сферы (знания о природе, математики, позитивного права, этики, политики), то здесь разум расценивался как основной путеводитель человека: «Мы уже привыкли слышать, что Средневековье погрязло в интеллектуальной апатии и детских суевериях. Правда, естественно, в обратном, потому что XII и XIII века были временем беспощадного рационализма. Великолепие интеллекта ранней схоластики, размышления и возражения собственным доводам, непрекращающиеся дебаты, легкомысленные с первого взгляда софизмы, беспорядочный, какой-то неустойчивый блеск Абелияра, тяжеловесное учение Алана де Лилля — все это формировало обширное интеллектуальное движение, которое завершилось изумительным синтезом религии и философии в “Сумме” святого Фомы Аквинского»³³. На подходе к эпохе Возрождения Николай Кузанский даже выдвигает идею о способности конечного человеческого разума приближаться к бесконечному божественному — никогда не достигая его полноты, но и не прерывая самого приближения.

Эта тенденция к возвышению человеческого разума у мыслителей Ренессанса приобрела уже необратимый характер и не только не была перекрыта известным сопротивлением идеологов Реформации, видевших в философском рационализме угрозу подлинной вере, но и,

в определенном смысле, породила самих этих идеологов, главный из которых М. Лютер в итоге заявил: «Если меня опровергнут свидетельством Священного Писания или ясным доказательством, то я не могу и не хочу ничего возражать, ибо небезопасно и безрассудно действовать против совести. На этом стою и не могу поступать иначе»³⁴. В итоге протестантизм стал стимулятором не только рационалистических форм поведения, но и секуляризации науки. Действительно, невероятные по тем временам идеи Г.В. Лейбница, Дж. Пристли или Б. Франклина могли бы возникнуть и без влияния исходящего от Ф. Бэкона апломба, но они точно не возникли бы без создаваемого протестантизмом специфического рационалистического фона.

Свой классический вид парадигма рационализма приобрела уже в Новое время и оформилась как следующее фундаментальное требование: достижение абсолютной и неизменной истины, обладающей универсальной общезначимостью для всякого человеческого ума. Ее характерными особенностями поэтому стали стремление к математизации всякого знания, отождествление логических и причинно-следственных отношений, уверенность в бесконечных возможностях человеческого разума, высочайшая оценка науки и ее роли в структуре культуры. В конечном счете классический рационализм вылился в идеологию Просвещения, которая связала исторический прогресс с развитием рациональных начал человеческого бытия на основании того, что стала рассматривать Бога исключительно как разумную первопричину мира, а человеческую историю — как действие этой первопричины. Принципиально не решаемой, однако, для классического рационализма стала проблема определения фундаментальных и безусловных начал знания. Из-за этого убеждение в гарантированности этих начал Богом, присущее ему в начальный период, постепенно сменилось поиском других путей, которые оказались по преимуществу секулярными и еще более рационализированными.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Жалкий Аристотель! Он сочинил... диалектику — искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя...» (*Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат. — М., 1994. — С. 109*).

² Ни о каких теологических или иных религиозно окрашенных фрагментах его творчества в это время даже не упоминают. Исключением, пожалуй, мог бы считаться лишь полускандалный эпизод, связанный с обвинением Аристотеля в нечестии и, как следствие, изгнанием из Афин бывшего наставника Александра Македонского участниками антимакедонской партии (См.: *Иванова И.И. Аристотель // Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М., 2006. — С. 67*).

³ В первую очередь здесь следует обратить внимание на такие обстоятельства, как введение термина «теология» в собственно философский оборот благодаря Аристотелю, изменение идущего из раннего христианства сакрально-негативного

отношения к самому этому слову благодаря аристотелику П. Абеляру и ассоциированность, благодаря все тому же П. Абеляру, теологии с логикой (называемой в Средние века диалектикой).

⁴ См.: «Всякое ограничение власти Бога, в том числе и принципом непротиворечивости, есть богохульство... Врагом религии в данном случае оказывается аристотелевская логика и всякий, кто пользуется ею»; «Бернар и Дамиани представили два ответа... зарождающемуся аристотелевскому методу. Бернар утверждает ценность философии, направленной на созерцание Бога, причем ультра-реализм Августина оказывается наиболее подходящим для этой цели. Дамиани отрицает ценность логики для веры... Оба противостоят развитию философии по пути, проложенному Аристотелем, в данный момент выражающемуся преимущественно в разработке логических проблем» (Суини М. Лекции по средневековой философии. Лекция 11 // – <http://www.krotov.info/history/13/suini/page11.htm>).

⁵ Ср.: «...направление в философии, продолжающее Аристотеля, в частности после перевода его сочинений, не относящихся к логике, будет развиваться за пределами монастырей...» (Там же); «Устав Парижского университета, утвержденный папским легатом в 1215 г., запрещает чтение сочинений Аристотеля по естественной философии и метафизике, при этом запрет не распространяется на логический корпус» (Там же. Лекция 12); «При подготовке устава Парижского университета кардинал Робер де Курсон в 1215 г. указал на курс аристотелевской логики как на обязательный» (Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. – М., 1974. – С. 139).

⁶ Показательна здесь связь христианской схоластики с аристотелизированной исламской – через аверроизм, который был расценен в качестве рационалистической ереси. Публичное осуждение аверроизма церковью (в связи с деятельностью его парижских приверженцев Сигера Брабантского и Боэция Дакийского) выражалось сначала в первом декрете епископа Тампье (от 1270 г.), заключавшем в себе указание на 13 крамольных тезисов перипатетического толка, а затем – во втором (от 1277 г.), но теперь уже с перечислением 219 таких тезисов. При этом критику аверроизма разделяли не только теологи-августиняны (Бонавентура, Эгидий Римский, Р. Луллий), но и представители лояльной церкви аристотелизма – Альберт Великий, Фома Аквинский (что не мешало им в то же время и ассимилировать некоторые идеи Аверроэса). Вместе с тем влияние таких аверроистских идей, как автономия философского дискурса или концепция единого разума, наблюдается и в Новое время.

⁷ «...к середине XIII в. факультет искусств в немалой степени стал факультетом философии Аристотеля. Каким же образом в столь короткий срок Аристотель покинул компанию еретиков и стал наиболее почитаемым философом и главным ученым авторитетом на факультете искусств? Вспомним, что это превращение совпало с переносом интереса с Аристотеля-логика на Аристотеля-натурфилософа»; «Обращение к Аристотелю предполагает окольный путь к Богу через непосредственное исследование физического мира. Однако... не Аристотель стал причиной обращения латинского христианства XIII века к натурфилософии; скорее потребность в философии природы обусловила столь выраженный интерес к Аристотелю» (Суини М. Лекции по средневековой философии. Лекция 12).

⁸ Достаточно вспомнить о таком вошедшем в «Великие Четыри Минеи» апокрифе («отреченной книге»), как пособие для интеллектуалов «Тайная тайных» («Аристотелевы врата»).

⁹ Кураев А. Догмат и ересь в христианском предании // Вопросы философии. 1994. № 9. – С. 120.

¹⁰ Ср.: «...без Аристотеля как учителя научной формы обойтись невозможно» (Миртов Д.П. Аристотель [и христианство] // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 1. – М., 1993. – С. 119).

¹¹ «Сен-Бернар относился к Абельяру, как к змею в траве, как ко второму Арию... и громогласно поносил безумие ученых. Но главным поводом для вражды был метод этого безумия; кстати, можно усомниться, что методы Фомы Аквинского производили на него лучшее впечатление, чем методы Абельяра» (Мейкок А.Л. История инквизиции / пер. с англ. – М., 2002. – С. 55).

¹² Так, в истории философиязированного христианства нередко бывали случаи, когда именно наблюдавшееся в его же рамках то или иное отвержение аристотелизма признавалось ересью: доктринальные позиции Г.Г. Плифона (против него – Георгий Схоларский), Л. Валлы – «О, извратительница естественного смысла, перипатетическая нация!» (Lorenzo della Valle // Prantl K. Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. IV. – Leipzig, 1879. – S. 163) и др.

¹³ См., в частности: Субботин А.Л. «Логика Пор-Рояля» и ее место в истории логики // Арно А. и Николь П. Логика, или Искусство мыслить. – М., 1991.

¹⁴ Бочаров В.А. Аристотель и традиционная силлогистика. – М., 1984. – С. 13.

¹⁵ Несмотря на традиционную квалификацию логики Аристотеля как классической, в действительности она относится к разряду **неклассических систем**. К сожалению, осознается этот факт далеко не всеми специалистами даже из числа современных логиков и методологов науки, и уж тем более антиковедами и медиевистами общего профиля.

¹⁶ Например, у Демокрита, эпикурейцев, античных врачей-эмпириков.

¹⁷ «К числу общих черт средневековой натурфилософии следует отнести такие, как теоцентризм, телеологизм, иерархизм, финитизм, антропоцентризм. Теоцентризм проявлялся во взгляде на природу как на своего рода книгу, написанную трансцендентной божественной рукой... Телеологизм взамен причинного объяснения постоянно и всюду в природных вещах постулировал те или иные “цели”, унаследовав в определенной степени аналогичный подход перипатетической методологии. Иерархизм рассматривал природу как строго иерархическое “древо”, все предметы которого должны занимать вполне определенное место в своего рода “табели о рангах”, аналогичной структуре феодального корпоративизма... Финитизм предполагал модель конечного космоса, ориентировался на геоцентрическую систему. Антропоцентризм рассматривал все природное как иллюстрацию и символизацию добродетелей либо пороков, расставляя тем самым этические акценты во внеэтической сфере» (Стяжескин Н.И. О развитии идей философии природы в средние века // Философские науки. 1983. № 2. – С. 99).

¹⁸ Превратной оценки аристотелевской индукции не избежал в первую очередь Ф. Бэкон. Обратив всю силу своей нелюбви к схоластике главным образом на учение Аристотеля, в действительности он оперировал его схоластизированной трактовкой.

¹⁹ Т.е. через индукцию.

²⁰ Аристотель. Вторая Аналитика II, 19, 100b 3 – 5 (Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 2. – М., 1978).

²¹ Eriugena Ioannes Scotus. De Praedestinatione divina // Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 22. – Paris, 1864. Col. 365.

²² Ibid. Col. 437 – 438.

²³ Ibid. Col. 367.

²⁴ Ibid. Col. 363 – 364.

²⁵ *Leśniak K.* Filodemosia traktat o indukcji // *Studia Logica.* 1955. Т. 2. – Р. 145.

²⁶ Таковы системы Б. Телезио, Парацельса, Кампанеллы и многих других ученых того времени.

²⁷ *Энгельс Ф.* Диалектика природы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. – С. 347.

²⁸ О том, что в этих системах уже разрабатывались вопросы индуктивной методологии, английский философ не знает не мог. Досадно лишь, что он «побочковски свысока» (*Энгельс Ф.* Диалектика природы. – С. 369) оценивал не только греков, но, очевидно, и всех мыслителей, ему предшествовавших.

²⁹ Исследование форм у Ф. Бэкона напрямую связывалось с индуктивным исследованием (См.: *Бэкон Ф.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1977. – С. 226).

³⁰ При этом собственно логические идеи Демокрита или эпикурейцев Ф. Бэкону известны быть не могли, так что принадлежавшие ему хвалебные отзывы в адрес греков-атомистов были не более чем одной из форм выпада против схоластики.

³¹ См.: *Мудрагей Н.С.* Средневековье и научная мысль // *Вопросы философии.* 1989. № 12; *Шишков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. – М., 2003.

³² Схематическая история христианства. Пояснительный текст. – СПб., 1994. – С. 34.

³³ *Мейкок А.Л.* История инквизиции. – С. 55.

³⁴ Цит. по: *Каретникова М.С.* Протестантизм. – СПб., 1995. – С. 39.

Аннотация

Статья посвящена анализу методологических парадигм Средневековья и Нового времени. Показывается принципиальное родство между этими научно-историческими эпохами, обосновывается мысль о том, что их преемственность обеспечена не столько секулярными процессами Ренессанса, сколько религиозной идеологией Реформации. Делается вывод об античном рационализме как методологической основе всех рассмотренных трансформаций.

Ключевые слова: схоластика, методология, рационалистическая парадигма, аристотелизм, дедукция, индукция, аналогия, теология, натурфилософия, поиск первопричин.

Summary

The article deals with the analysis of methodological paradigms of the Middle Ages and the New Time. It is demonstrated that those science-historical epochs are fundamentally related, and it is proved that their continuity is determined not so by the secular processes of the Renaissance as by the religious ideology of the Reformation. The conclusion is that the antique rationalism is the methodological basis for the transformations analyzed.

Keywords: scholasticism, methodology, rationalistic paradigm, Aristotelism, deduction, induction, analogy, theology, natural philosophy, search of first principles.