

ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

УДК 165:2



К.В. Воденко

**СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ
ЛЕГИТИМАЦИЯ НАУЧНОГО
ЗНАНИЯ В РЕЛИГИОЗНО-
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
РЕНЕССАНСА И РЕФОРМАЦИИ**

Статья посвящена актуальной проблеме религиозно-философских оснований науки. Исследуется роль мировоззренческих и религиозных факторов в процессе генезиса новоевропейской науки. В статье исследуется проблема влияния социокультурных трансформаций Ренессанса и Реформации на процесс генезиса новоевропейской науки. Делается вывод о том, что Реформация легитимизировала новоевропейскую науку, а религиозные трансформации XVI – XVII вв. повлияли на формирование базовых оснований классической науки.

Ключевые слова: наука, философия, религия, генезис, Ренессанс, протестантизм, мировоззрение.

К.В. Воденко

Доктор философских наук, доцент, ведущий кафедрой философии и культурологии ИППК ЮФУ (г. Ростов-на-Дону).
E-mail: vodenko-kv@rambler.ru.

K. V. Vodenko

**SOCIOCULTURAL
LEGITIMATION OF SCIENTIFIC
KNOWLEDGE IN THE
RELIGIOUS PHILOSOPHY
OF THE RENAISSANCE
AND REFORMATION**

The article is devoted to the actual problems of religion and philosophy reasons of science. Describe the role of world outlook and religion in process of genesis of the modern science. The article deals with the problem of influence of Renaissance and protestantism to the genesis of the modern science. The author believes that the Protestantism legalized the modern science and religious movements of XVI – XVII centuries influenced the basic concepts of classical science.

Key words: science, philosophy, religion, genesis, Renaissance, protestantism, world outlook.

K.V. Vodenko

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of Department of Philosophy and Culturology of the IRAS of SFU (Rostov-on-Don).
E-mail: vodenko-kv@rambler.ru.

Изучение вопросов становления научной рациональности отправляет к критически-рефлексивному анализу процесса легитимации научного знания с учетом всей совокупности культурно-мировоззренческих факторов в процессе исследования социокультурного генезиса науки в новоевропейской культуре [1]. Наука как своеобразная форма познания и специфический тип духовного производства возникает в Европе в XVI–XVIII вв. в эпоху социально-экономических и культурно-мировоззренческих трансформаций Возрождения и Реформации.

Обратимся к изучению социокультурного контекста генезиса науки в эпоху Возрождения. Дело в том, что интегральным понятием культуры Ренессанса является идея непосредственного и свободного духовного опыта, в соответствии с чем религия оказалась той сферой, где этот опыт проявил себя наиболее отчетливо. Так, в XIV и XV вв. происходит решительное наступление на схоластику, что сопровождалось персонализацией веры и в конечном итоге привело к поиску новой индивидуальной религиозности и уходу в область неязыческих или мистико-пантеистических воззрений.

Итак, в истории человеческой мысли расцвет оккультизма, эзотеризма и магии приходится на эпоху Возрождения, которая попыталась оправдать магические притязания к свободному поиску и творчеству: «...Мудрец, имеющий власть над звездами, маг, который формирует стихии: вот единство бытия и мышления, всеобщая открытость реальности. Это, и ничто иное, подразумевала защита магии, которую Возрождение включило в свое прославление человека» [2, с. 347]. Однако в какую бы сторону ни клонился маятник оценок магии, бесспорен ее исторический возраст. А это означает, что данный феномен как древнейшее явление универсален, это культурно-этический элемент духовного развития человечества.

Мыслители эпохи Возрождения осознают, что общим основанием, могущим послужить сближению науки и эзотеризма, является активностно-деятельностная природа отношения к миру как в эзотеризме, так и в нарождающейся науке. Так, Пика дела Мирандола весьма четко формулировал активную позицию человека как мага, «пользующегося магией и каббалой для управления миром, для контроля за собственной судьбой с помощью науки» [3, с. 14]. Наука, естествознание, эзотерика по сути своей являются две разновидности освоения бытия. Взаимосвязь науки и оккультизма с логической точки зрения покоится на том постулате, что наука не отрицает наличия скрытых естественных сил, пока еще не изученных доскональным образом и не получивших исчерпывающего объяснения.

Многие мыслители эпохи Возрождения проводили доводы в пользу того, что достижение власти над природой составляет цель познания. В качестве пути достижения господства над природой указывалась натуральная магия, которая выражает собой практическую направленность по-

знания, его действенность и способность человека подчинить силы природы человеку. Мыслители Возрождения (Кампанелла, Фичино, Кардано, Агриппа, Парацельс, Бруно) видели в натуральной магии средство достижения власти над природными телами.

Так, Т. Кампанелла, сводя науку к магии, считал, что «пока искусство не становится понятным, его всегда называют магией, только потом – наукой». В книге «Теология» он дает следующее определение натуральной магии: «Естественная магия есть практическое искусство, использующее активные и пассивные силы вещей для достижения удивительных и необычных результатов, причины и способы осуществления которых неведомы толпе». Натуральную магию, использующую «удивительно действующие естественные причины», он противопоставляет искусственной магии, связанной с практическим применением технических изобретений, механизм действия которых неизвестен толпе. Примерами искусственной магии для него являются изобретения пороха, огнестрельного оружия, книгопечатания, магнита, часов и телескопа. Лишь по мере того, как произведения магического искусства становятся доступными и механизм их действия постигается многими, исчезает таинственный ореол вокруг «магов-изобретателей» и формируется собственно наука, которая в своих истоках сохраняет теснейшую связь с магией, т.е. с практической деятельностью по преобразованию природы [4].

Дж. Бруно на протяжении всей своей жизни живо интересовался каббалой и магией. Называя магом мудреца, умеющего действовать, Дж. Бруно видит в натуральной магии установление связи между «душой мира» и природными телами, которое позволяет овладеть тайнами природы, поскольку Вселенная пронизана духовными силами, полна симпатий и антипатий, сокровенного смысла. Представление о знании как созидании, как способе овладения силами природы, как универсальном средстве власти человека над таинственными силами природы формировалось в эпоху Возрождения в контексте магического способа мысли, отдающего приоритет магии как практическому действию, воплощающего в себе всемогущество человека. Знание, дающее власть над природой, – это свидетельство бесконечного могущества человека, которому подвластно все и вся. Как говорил Б. Телезио, в будущем «люди не только будут обладать знанием всех вещей, но станут почти всемогущими!» [5, с. 295].

Итак, мы очертили общий культурный контекст генезиса науки в эпоху Ренессанса. Далее обратимся к анализу социокультурных трансформаций Реформации, их влияния на процесс рождения науки. Несомненно, что ранняя Реформация следовала персоналистическому духу Возрождения. Гуманистов Возрождения и представителей раннереформационной проповеди сближали идея свободной совести и возврата к истокам, стремление к толкованию Писания, неприязнь к схоластике и др.

Указанные параллели столь очевидны, что не раз рождали соблазн сочлениить Ренессанс и Реформацию в одну социокультурную и духовную эпоху, однако Реформация есть не только продолжение Ренессанса, но и протест против него в вопросе отрицания возрожденческого статуса человека как особого вида сущего, как особого вида твари. Дело в том, что в ранне-реформаторских сочинениях персональный духовный опыт трактовался, во-первых, как наиболее надежный источник всех достоверностей и осознанных внутренних возможностей и, во-вторых, как опыт существа, способности которого (разум, интуиция, воображение, воля) принципиально ограничены и несравнимы со способностями Бога. Указанные антропологические идеи в совокупности с теологической концепцией, в соответствии с которой Бог трансцендентен миру и несоразмерен бренному и греховному человеку, отразились в особой эпистемологической концепции, к анализу которой перейдем далее.

Дело в том, что статус науки теснейшим образом связан с процессом легитимации, в котором некоему «законодателю» разрешается закреплять за познавательными процедурами и их результатами условия научности. В истории философии, начиная с античности, существовала традиция соотносить все проблемы, связанные с легитимацией знания, с разумом. Новоевропейская наука, актуализировавшая античный теоретизм, но в принципиально ином контексте, «обязательно должна» была «оправдать себя перед разумением и мыслью» (Г. Гегель), обосновать свое право претендовать на постижение истины, т.е. стать легитимной. Однако науки не имеют средств для «оправдания себя» перед мыслью, не содержат в себе свою легитимацию. Процесс легитимации знания, включающий поиск «законодателя» и его легитимацию, всегда «изобретала» философия.

В эпоху Реформации стратегия науки легитимации науки не изменилась. По-прежнему решение проблемы легитимации брала на себя философия, опираясь на выработанную в античности традицию привлечения разума в качестве «законодателя», которому разрешается предписывать условия научности познавательным процедурам и их результатам, т.е. совершать процедуру обоснования возможности научного знания. Но в указанную эпоху философия открыла иное по сравнению с античностью измерение разума, обусловленное спецификой самосознания эпохи.

Г. Гегель, как считает Ю. Хабермас, первым возвысил до уровня философской проблему самосознания эпохи Нового времени, показав, что главным её принципом является субъективность, понимаемая как отнесенность к самому себе, как «вообще свобода субъективности» [6]. Тотальное господство принципа субъективности в это время Г. Гегель проиллюстрировал в работе «Философия права» на следующих примерах. Право и нравственность стали рассматриваться «как основанные на человеческой воле, тогда как раньше они существовали только в виде полагае-

мой извне заповеди Бога, записанной в Ветхом и Новом Завете, или в форме особого права (привилегий) в древних пергаментях, или в трактатах». Моральные понятия стали приспособляться к признанию субъективной свободы индивидов. Взамен веры в авторитет провозвестия и предания протестантизм утвердил господство субъекта, настаивающего на собственном понимании Библии [7]. Следовательно, идеология Реформации и протестантизма, утвердившая единство рационализма и субъективизма, имплицитно явилась легитимизирующим фактором для новоевропейской науки.

Итак, мы доказали, что генезис науки как формы духовной деятельности в XVII в. нельзя понять без рассмотрения религиозно-мировоззренческих изменений. А так как возникновение научной новоевропейской рациональности совпало с Реформацией, то появилась гипотеза об опосредованности научной революции XVII в. протестантизмом. В ряде ранних произведений Г. Гегеля, а также в соответствующих разделах «Философии истории» содержатся достаточно определенные указания на то, что корни новой рациональности, нового самосознания, нового отношения к труду и обогащению, отличающих Западную Европу XVIII–XIX вв., надо искать в реформационном процессе. Спекулятивная догадка Гегеля превратилась в проработанную гипотезу и получила серьезное документальное подтверждение в немецких историко-культурных исследованиях конца IX – начала XX в. (М. Вебер, Р. Мертон и др.).

В чем же специфика и сущность легитимизирующей функции в отношении к науке у протестантизма? Дело в том, что реформаторы выступили непримиримыми обличителями всяких техник воздействия на божественную природу и божественную волю, выражающихся в магии и в любых ее проявлениях, которые в раннереформационной литературе рассматривались как худший род умственной гордыни. Сверхчувственное или сверхразумное богопознание также ставится реформаторами под сомнение, и никаких похвал интуиции раннереформационные сочинения не содержат. С той же решительностью реформаторы выступают против богопостигающего разума, который тщится обосновать веру и претендует на исследование последних тайн бытия. Именно этот разум М. Лютер называет «потаскухой дьявола» и именно по отношению к нему ведет себя как принципиальный агностик, согласный с традицией апофатического богословия: «Разум, – говорил он, – дарован нам не для постижения того, что над нами (природы Бога, ангелов и святых обитателей неба), а для постижения того, что ниже нас (животных, растений, состава веществ)». Таким образом, разум не имеет право претендовать на постижение и исследование потустороннего, но в мире посюстороннем нет преграды для его проницательности. В указанной эпистемологической концепции содержится рецепция теории двойственной истины, восходящей к аверроизму XIII в. и

к философии Оккама. Экспозиция трансцендентности и рациональной непостижимости Бога дает установку доступного и познаваемого мира, что создало благоприятные условия для становления новой, несхоластической рациональности, первым проявлением которой станет экспериментально-математическое естествознание.

М. Лютер являлся приверженцем номинализма, с которым он познакомился в годы учебы на факультете искусств Эрфуртского университета. Соглашаясь с номиналистами в вопросе о понимании установленных Богом законов природы, которые по его воле могут быть изменены, он все-таки понимал божественное всемогущество не в качестве бесконечности возможностей, открытых для Бога, а в смысле бесконечной божественной силы, проявляющей себя в существующем мире. М. Лютер был близок к Оккаму и номиналистам в том, что для него Откровение определено Христом и верой, а не разумом, поэтому оно, в принципе, не может быть рационально доказано или опытно подтверждено. Он отказывался связывать веру с разумом. Разум не только бессилен, но и он вреден в деле веры: это главный враг веры.

Оккам и номиналисты утверждали, что теология не является наукой, а Бог не иррационален, а сверхрационален. Поэтому Творец не противоречит творению, а превышает нашу естественную способность познания, и, соответственно, научные методы недостаточны для того, чтобы познавать то, что должно познаваться верой. Следовательно, для номиналистов тем самым философия и теология, разум и вера разделены, но вера выше. А для М. Лютера философия неспособна постичь то, что утверждает вера, и философия, как и разум, должна использоваться только в «земных» делах человека.

Комментируя текст Священного Писания «И Слово стало плотью» (Ин. 1, 14), М. Лютер сформулировал свою особую позицию: «Сорбонна, мать заблуждений, очень дурно утверждала, что одно и то же является истиной в философии и в теологии». Следовательно, «гармонии» веры и разума Фомы Аквинского совершенно неприемлема для М. Лютера, так как он считал, что истины философии и истины теологии относятся к различным сферам и не согласуются между собой.

Что касается проблемы богопознания, то оно возможно на основе Откровения, объективированного в Священном Писании. Для постижения Бога как личности не требуется ни дедукции, ни индукции, ни экспериментов, ни экстраординарных душевных состояний, а для этого вполне достаточно пассивного вслушивания в смысл священного текста, которое возможно благодаря вере. Вера реформаторами понимается же преимущественно в соотнесении с волей, т. е. как некая «настроенность», «установка». Таким образом, когнитивному отношению к Богу в средневековой схоластике Реформация противопоставляет понимающе-герменевтическое

отношение, что приводит к формированию в протестантской традиции философской герменевтики (Ф. Шлейермахер и др.). Таким образом, реформаторов можно назвать фидеистами, так как прочная вера, противопоставленная как рациональному, так и иррациональному богопознанию, рассматривается ими в качестве необходимого и достаточного условия спасения. Следствием реформаторского фидеизма, основанного на вере, рассматривающейся в качестве необходимого и достаточного условия спасения (*sola fide*) и начинающейся с самоотрешенного вслушивания в смысл Писания, оказывается в итоге независимое, волевое, рассудительное и ответственное поведение в миру.

Итак, разум не может претендовать на независимость от Божественной воли и заповедей Писания. Но если речь идет об исполнении заветов Писания, то они реализуются не в ходе мистического соединения с Богом (протестантизм категорически отрицает всякую мистику), а в ходе рационально организованной практической деятельности. Более того, само истолкование Священного Писания отдано во власть человеческого разума, ибо у человека нет другого способа узнать волю Бога, кроме как через чтение Библии. А поскольку человек истолковывает Библию с помощью собственного рассуждения, то тезис об абсолютном авторитете Библии оказывается оправданием разума.

Таким образом, в протестантизме истина веры оказывается неотделимой от работы разума, а дело веры (честный труд как «мирская аскеза») становится практическим делом разума. Именно человеческому разуму отдано толкование веры и полное руководство ее практической реализацией. Тем самым протестантизм дал мощный импульс к рационализации всех видов деятельности и созданию науки Нового времени [8]. Ж. Кальвин по этому поводу писал: «Человек удостоен исключительной чести – такой, которую невозможно переоценить. Как представитель Бога, смертный человек исполняет власть над миром, как если бы она принадлежала ему по праву...» [9, с. 265]. Освящая рациональную предприимчивость свободного индивида, протестантизм стал духовной основой новой цивилизации, построенной на принципах индивидуальной свободы, рыночных отношений, правового государства и рационально-технического преобразования природы. Так В. Зомбарт отмечал: «Со всей решительностью пуританская этика требует рационализации и методизации жизни, подавления влечений, превращения человека-твари в разумного человека: "Не берите и не делайте ничего только потому, что чувство или страсть хотят этого, но тогда исключительно делайте, когда у вас есть разумное основание так поступать"» [10, с. 196].

Идеологии Реформации утверждали примат воли, приняв «теологию воли» блж. Августина и продолжив «волютаристскую» линию в средневековой теологии, характерную для францисканцев, которая восхо-

дит к Дунсу Скоту и углубляется у номиналистов XIV в. – Буридана, Николая из Отрекура, Уильяма Оккама. Такой подход, акцентирующий внимание именно на божественной воле, а не на божественном разуме, определил характерный для протестантизма подход к изучению природы. Обращение к опытному исследованию основано на том, что все сущее как в большом, так и в малом несет на себе печать Творца. «Если мир есть творение Божие, – пишет К. Ясперс, – тогда все, что есть, достойно познания как Божье творение – не только разумное, имеющее меру и число, но и все остальное, с чем приходится сталкиваться в опыте; любое явление и всякая малейшая его особенность стоят того, чтобы с любовью погрузиться в их изучение; на свете нет ничего, чего не надо знать и исследовать. По словам Лютера, Бог присутствует даже в блошиной кишке» [11, с. 61-62].

Можно говорить о том, что «идеология протестантизма подготовила почву для легитимации зарождающейся науки: легитимация науки происходила с помощью теологических "метаповествований", не имеющих отношения к науке» [12, с. 49]. Но легитимирующий потенциал протестантизма для науки был случайным, а не необходимым. И хотя «английская революция 1640 г. принесла науке поддержку со стороны пуританской идеологии, все же, как считал Р. Мертон, это не делает ее абсолютно необходимой для возникновения и легитимации науки» [12, с. 49].

Подведем итоги исследования процесса легитимации рациональности в культуре Европы в период Ренессанса и Реформации. Определяющим фактором легитимации научной рациональности и науки являются духовно-мировоззренческие религиозные трансформации. С одной стороны, необходимо указать на религиозно-философский синтез Ренессанса, конституирующийся в оккультно-герменевтическую традицию, доставшуюся в наследство новоевропейскому обществу от эпохи Возрождения. С другой стороны, необходимо отметить влияние Реформации, вызвавшей к жизни новую религиозно-философскую установку – протестантизм, определивший социально-культурное развитие Европы на многие века.

В теологии Реформации разум не имеет право претендовать на постижение и исследование потустороннего, но в мире посюстороннем нет преграды для его проникательности. В указанной эпистемологической концепции содержится рецепция теории «двойственной истины». Экспозиция трансцендентности и рациональной непостижимости Бога дает установку доступного и познаваемого мира, что создало благоприятные условия для становления новой, несхоластической рациональности, первым проявлением которой станет экспериментально-математическое естествознание.

В протестантизме истина веры оказывается неотделимой от работы разума, а дело веры (честный труд как «мирская аскеза») становится практическим делом разума. Именно человеческому разуму отдано толкование веры и полное руководство ее практической реализацией. Тем самым про-

тестантизм дал мощный импульс к рационализации всех видов деятельности и созданию науки. Идеология протестантизма подготовила почву для ее легитимации. Но легитимирующий потенциал протестантизма для науки был случайным, а не необходимым: пуританизм обеспечил основную, но не исключительную поддержку формирующейся науке в Англии XVII в.

Примечания

1. *Воденко К.В.* Религиозно-философские истоки западноевропейской научной рациональности: гносеологический аспект // Уч. зап. Рос. гос. соц. ун-та. 2009. № 2 (65).
2. *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986.
3. Герметизм и формирование науки. М., 1966.
4. *Огурцов А.П.* Научный дискурс: власть и коммуникация (дополнительность двух традиций) // Философские исследования. 1993. № 3.
5. Цит. по: *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
6. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М., 2008.
7. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1974.
8. См.: *Косарева Л.С.* Социокультурный генезис науки Нового времени. М., 1989.
9. Цит. по: История становления науки (некоторые проблемы): реф. сб. ИНИОН АН СССР. М., 1981.
10. *Зомбарт В.* Буржуа. М., 1936.
11. *Ясперс К.* Ницше и христианство. М., 1994.
12. *Воденко К.В.* Генезис и легитимизация новоевропейской науки: роль мировоззренческих трансформаций // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2009. № 2 (45).