

Яковлева Л.И.

кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов, философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Особенности исторического типа рациональности Возрождения

В статье дан анализ исторического типа рациональности (стиля мышления эпохи) Возрождения. Описаны основные черты картины мира, познавательных приемов, представления о месте и роли человека в мире и познании. Обосновывается идея о том, что дисциплины, входящие в круг герметизма, а также Каббала могут считаться возрожденческими науками. Говорится о розенкрейцерских манифестах как протестантском проекте познания.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: стиль мышления эпохи, исторический тип рациональности, эпистема Возрождения, возрожденческий неоплатонизм, пантеизм, человек как «микромир в макром мире», розенкрейцерские манифесты.

Jakovleva L.I.

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy for Humanities, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Russia

Features of the Historical Type of the Renaissance Rationality

The article analyzes historical type of the Renaissance rationality (style of thinking of the epoch). Main features of the picture of the world, cognitive techniques, ideas about the individual's place and role in the world and cognition are described. It is proved that the disciplines included in the circle of Hermeticism, as well as Kabbalah, can be considered as renaissance sciences. The Rosicrucian manifestos are regarded as a Protestant project of cognition.

KEY WORDS: style of thinking of the epoch, historical type of rationality, episteme of the Renaissance, Renaissance Neoplatonism, pantheism, individual as a «microcosm in the macrocosm», Rosicrucian manifestos.

Из Бога рождаемся, во Иисусе умираем,
Духом возрождаемся
(девиз братьев ордена Розового Креста)

В религиозном мировосприятии, строящемся на креационистском мифе, одним из отправных пунктов, от которого зависят остальные взгляды на мир, оказывается представление об отношениях между Богом-Творцом и созданным Им тварным миром. Первыми, разумеется, рассматриваются вопросы что есть Бог и каков характер самого акта творения.

Культур-образующей матрицей Запада служит христианство. Но христианство в определенном смысле — собирательный концепт, соединяющий некоторое количество общих символов, образов, мифологем, притч, сюжетов. Христианской религии вообще — единственной и единой для всех христиан — не существует, есть семейство религиозных вероучений, объединенных определенным набором текстов и догматов. При этом, однако, и сам набор догматов в них вариативен. Иудео-христианская мифология иносказательна, метафорична, многосмысленна. А значит, для выстраивания религиозного вероучения, хоть как-то понятного значительному количеству его адептов, требуется затратить значительные интеллектуальные усилия для прояснения образов и смыслов, систематизации их в некую целостную и, насколько возможно, непротиворечивую картину мира. Таким образом, христианское вероучение крупной ли конфессии, или небольшой доминации, зависит от религиозной экзегезы.

В западной культуре, благодаря существованию в ее недрах философии, сама религиозная экзегеза приобретает новое рационалистическое качество, становясь теологией, так или иначе соединяющей и примиряющей веру с разумом. В то же время в религиозном обществе философия, даже уже эмансипированная от теологии, все равно находится — и не может не находиться — под влиянием ведущего религиозного вероучения. В религиозном обществе она фактически становится философской экзегезой: используя свой категориально-понятийный аппарат, философия занимается переводом мифологии на светский язык и, задействуя

рациональные методы и приемы, переинтерпретирует ее в духе времени для решения социальных проблем.

Философы создавали новые концепции строения бытия, места и роли в нем человека, а также предлагали проекты усовершенствованного общественного устройства. Смена картин мира с неизбежностью влечет изменения во всех остальных разделах осмысления мира: в искусстве, познании, философии политики и права, этике, эстетике и т.д. Менялся исторический тип рациональности (также можно говорить «стиль мышления эпохи»), менялся и образ жизни, исчезали старые и появлялись принципиально новые виды общественных практик, или старые практики наполнялись иным содержанием. Существенные изменения, происходящие в повседневной жизни элиты, сказывались и на жизни простого народа. Собственно, это и есть критерий, отделяющий одно историческое время, или эпоху, от другого исторического времени. В силу данного обстоятельства не могу согласиться с большим историком Жаком Ле Гоффом, который считал, что Средневековье закончилось только в начале XIX века. Для обоснования своей концепции «долгого Средневековья» он полагал достаточным довод, что если христианство было единственной идеологией Запада вплоть до XIX века, то так называемые Возрождение, Новое время — это не отдельные эпохи, а лишь промежуточные периоды Средневековья.

Религия и философия — две важнейшие составляющие западной культуры — влияют друг на друга. Однако это влияние далеко не всегда было связано с дружеским обменом идей, нередко были ситуация сопротивления, отталкивания, противопоставления духовных течений. В ходе таких многообразных, зачастую нелинейных, противоречивых процессов, вплетенных в исторические события и, в свою очередь, получающих от них когда поддержку, а когда отторжение, западная культура обрела свое идейное разнообразие, многоцветие и многоголосие. Она развивалась благодаря созданию интеллектуальными группами, принадлежащими как к церковной, так и к светской и интеллектуальной элитам, разных вариантов проектов, которые оказывалось допустимым сформулировать исходя из перетолкованных общих символов и мифологем под общественно-исторические задачи и обстоятельства.

Философская экзегеза знает четыре принципиальных варианта ответа на вопрос о том, как Бог-Творец связан с тварным миром: теизм, пантеизм, деизм и крайняя форма, Его упраздняющая, атеизм. Можно с большой уверенностью утверждать, что история западной культуры есть история изменения философской экзегезы. Теизм был основным направлением теологии Средневековья, пантеизм был важной составляющей духовной культуры Возрождения, деизм сослужил великую службу для развития культуры и общества в Новое время и Просвещение. Таким образом, благодаря общей христианской символике западная культура кантителна, едина и непрерывна; и в то же время в силу разных интерпретаций мифологемного сюжетного основания у нее были духовные разломы, порождающие качественно разные этапы ее развития. Общая основа является почвой для существования традиций, предоставляя тем самым возможности самоидентификации общества и обнаружения конвенциональных точек равновесия, в конечном счете обеспечивая его устойчивость; в то же время иные интерпретации дают возможность появления новаций, служащих импульсами для культурного и социального развития. Общая основа позволяет двигаться вперед и в то же время совершать камбэки (come backs), вечные возвращения — возрождения на качественно новом уровне благодаря переосмыслению вечных идей. Пока существуют они — жива и культура, возникшая на их основе; погибнут — и она сойдет с исторической сцены. Гегелевское «отрицание отрицания» работает только при наличии общих духовных оснований, с одной стороны, и их рефлексии и критической переработки, с другой.

Теизм созвучен христианской ортодоксии, как она была выработана на Вселенских соборах и в учениях Отцов Церкви. Бог трансцендентен миру, Он сотворил его *ex nihilo* (из ничего) и принимает участие в делах Своего творения. Вмешательство Бога в дела мира — это и есть чудо: нарушение естественного хода вещей, проявление присутствия сверхъестественного. Теизм легко дополнить представлением о Боге как Персоне. В частности, это позволяет разумно интерпретировать одну из первых иудео-христианских мифологем о сотворении Богом человека «по Свое-

му подобию». Теизм был основным направлением католической теологии в Средние века. И, конечно, будучи составной компонентой ортодоксии, сохраняется в религиозном сознании — общественном и индивидуальном — по сию пору.

Деизм также рассматривает Бога как творческое начало, трансцендентное миру. Но, в отличие от учения теизма, деизм полагает, что Он не вмешивается в мирские события и процессы. Таким образом чудо изымается из деистической картины мира, что открывает дорогу для формирования последовательно рационалистического подхода к изучению естественного мира, дает простор для научного познания уже современного типа со всеми разными этапами его развития. Важным следствием такой трактовки связи Бога и мира было постепенное затухание практики, получившей название «охота на ведьм». Деизм в качестве главной идеологической доминанты Нового времени (XVII и отчасти XVIII веков) был метафизически обоснован и закреплён знаменитым дуализмом Р. Декарта. В картезианской онтологии Бог — подлинная субстанция, то есть «вещь, не нуждающаяся для своего существования в другой вещи». Но Он создал еще две субстанции — мыслящую и протяженную. И эти последние уже порождают все остальные вещи. В силу этого нет необходимости обращаться к Богу как объяснительному принципу, а возможно объяснять естественные явления через естественные причины.

Конечно, деизм далек от ортодоксии. Неслучайно у Декарта были серьезные проблемы в Голландии, где прожил два десятка лет. Он обвинялся группой протестантов, возглавляемой главой богословского факультета Утрехтского университета Гилбертом Воэтом, в несоответствии его метафизики христианству, так что его куратору (а, может быть, и патрону; к сожалению, характер иерархии не ясен; вероятно, даже не исследован) францисканцу-минориту Марену Мерсенну даже пришлось защищать клиента и силой своего авторитета, и силой французской дипломатии. И все же иезуиты, «передовой отряд» (в советские времена так символически обозначали коммунистическую партию) католической Контрреформации, поддерживали картезианство. Правда, сделали это очень хитрым — можно сказать, иезуитским — способом: за-

претили его преподавать в университетах, но в то же время разными путями распространяли.

Пантеизм оказался мейнстримным направлением идеологических исканий XV–XVI веков. Он значительно отличается от догматической версии христианства. И для того времени служил одним из краеугольных камней европейского свободомыслия. Возможны — и реально были реализованы — отличающиеся друг от друга его версии. Метафизические конструкции могут предлагать разные конфигурации теснейшей связи Божественного мира с природным и человеческим. К примеру, учения Н. Кузанского, Дж. Бруно или Б. Спинозы, будучи пантеистическими, как хорошо известно, имеют существенные различия.

Так, историки философии, писавшие о философии Николая Кузанского, не одно десятилетие спорили по вопросу, можно ли ее относить к пантеизму. И все же, даже те, кто настаивал на ортодоксальности учения католического кардинала, не могли не признать, что в определенной степени ему были присущи пантеистические черты. Вот вполне недвусмысленное понимание Кузанцем Божественного как абсолютного единства, в котором совпадают противоположности, в частности, максимум и минимум, а потому объемлющего собой все, сформулированное в главном его произведении *De docta ignorantia* (существуют разные переводы названия: «Об ученом незнании», «Наука незнания»): «Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое и есть бытие. Если такое единство универсальным и абсолютным образом возвышается над всякой относительностью, то ему ничего и не противоположно по его абсолютной максимальности. Абсолютный максимум есть то единое, *которое есть все; в нем все поскольку он максимум* (курсив мой. — Л.Я.), а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым *Он пребывает во всем* (курсив мой — Л. Я.); в качестве абсолюта Он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от Него — все. Этот максимум, в котором, несомненно, и видит Бога вера всех народов...» [1].

Другой пример пантеистической трактовки Божественной связи со всеми вещами мира возьмем у итальянского (хорватского происхождения) философа-неоплатоника XVI века Франческо Патрици: «Ибо, если бы единое не находилось везде, оно не обладало бы всем. И если бы оно не находилось бы повсюду, то оно само было бы содержимо чем-то и тогда не в состоянии было бы находиться везде. <...> Если же верно, что единое находится повсюду, ложным является [утверждение], что оно находится только где-то. И ложно [утверждение], что оно — нигде. А если неверно, что оно — нигде, то, стало быть, оно находится во всем. А если во всем, то и повсюду, в сущностях и в несущем. И повсюду, где оно есть, оно будет в себе самом, и все — в нем. Итак, единое и само находится во всех вещах и ни в чем не содержимо, но само содержит в себе все. И все находится в едином, но единым образом. И единое есть все, соединенное воедино. И единое есть все, и единое <...> есть всеединое» [2].

Итак, ясно просматриваются две взаимосвязанные идейные доминанты пантеизма, составляющие его сверхсмысл и культурную сверхценность — сближение Творца с его творением до той или иной степени слияния и утверждение единства бытия. Но пантеизм с его формулой «Бог есть везде и нигде» — это только первичная базовая философская интуиция. В западной культуре ценностно значимую идею требовалось раскрыть в системе: вывести из нее цельное учение, взаимоувязывающее разумным образом разные аспекты бытия.

В философской литературе вполне укоренилось мнение, что Ренессанс не создал стройных метафизических систем («веком систем» называют следующий этап — Новое время, XVII век), но зато выразил полноту своего миропонимания эстетически, в художественной форме. Л.М. Баткин причину того, что Возрождение «по преимущественно художественный тип культуры», видит в том, что ее творцы героически пытались найти гармонию между разнообразными противоречиями: «Культуре, ...жаждавшей слить воедино несоединимое, “легче” было достичь этого в искусстве, в целостно-интуитивном охватывании мира. Особенно в искусстве зримого, пластически предметного, в котором встреча Божественного и человеческого представляла бы — подобно самой природе —

как осязательная, сиюминутная и вместе с тем неподвижно-вечная данность» [3]. Далее автор справедливо замечает, что критика за отсутствие систематичности в умозрительно-спекулятивных построениях интеллектуалов Возрождения исходит из канонов и стандартов (можно сказать, парадигм), приверженцами которых были сами критикующие: «Пресловутое “отсутствие философии” в Ренессансе, констатируемое от Гегеля до Б. Рассела, — то есть недостаток жесткости, системности, законченности, оригинальности — лишь свидетельство особой философской ситуации. “Слабость” ренессансного философствования была исторически принципиальной и не нуждается в нашей снисходительности...»[4]. Конечно, в эти века, поскольку схоластический стиль себя уже исчерпал, так что над ним нередко насмехались и даже глумились, шел поиск новых форм, стилей и жанров философствования (среди используемых жанров можно назвать письма, диалоги, эссе, речи, диатрибы, манифесты).

Кроме того, гуманисты исходя из идеи и идеала единства бытия — один Бог, один мир, одна истина, одна культура, одно человечество — стремились собрать крупинцы Истины, обладателями которых оказались разные народы, и встроить их в единую истинную христианскую картину мира. Особенно ворожил мифологический сюжет о разрушении Вавилонской башни и утрате общего языка. Наличие в анамнезе человечества общего языка и общего знания вселяло надежду на обретение их вновь и побуждало к поискам сакральных знаний и учений, которые только удавалось обнаружить. Из-за вовлечения в интеллектуальный оборот совершенно разномастных учений, идей и текстов, культурное поле Возрождения предстает таким пестрым и, как не раз отмечалось, эклектичным. Возможно, дело было еще и в том, что Возрождению был отпущен недолгий исторический срок, а прослойка новой интеллектуальной элиты была немногочисленной. Таким образом, сравнивать наработанное в течение двух с небольшим веков Ренессанса с тем, что было создано в течение двенадцати веков — будь то Античности или Средневековья — как минимум, несправедливо.

Но отсутствие привычных для философов пред-постмодернала логичных, непротиворечивых, законченных метафизических си-

стем не означает, что не предпринимались попытки их создания. Были испробованы многие античные философские направления, позволяющие организовать новое содержание при помощи уже опробованных форм: обновленный аристотелизм, стоицизм, эпикуреизм. Как оказалось, для достижения желанной цели наиболее подошел неоплатонизм. У него был ряд неоспоримых преимуществ, в первую очередь, его легче было связать с христианским монотеизмом.

Это был уже, как принято говорить, возрожденческий неоплатонизм. Историки философии, пишущие о Возрождении самом по себе или о влиянии идей, возникших в эту эпоху, на идеи последующих периодов, подвергают анализу те или иные стороны неоплатонизма в соответствии со своим видением его трансформации в условиях культуры XV–XVI веков и собственными исследовательскими задачами. Так, например, А.Ф. Лосев в «Эстетике Возрождения» описал различие трех видов неоплатонизма: античного (космологичного), средневекового (теоцентричного) и возрожденческого (антропоцентричного). По Лосеву, возрожденческий неоплатонизм позволил придать земному миру красочность, напитать его чувственной радостью, он позволил видеть индивидуальные вещи, наделенные собственным смыслом.

Пантеизм, получивший свое «развертывание» в возрожденческом неоплатонизме, — это попытка по-новому решить исконную задачу философии; задачу, ради которой она и была призвана культурой — найти разумные основания для единения людей. Единство людей позволит избежать войн и обеспечить «вечный мир» как внутри отдельной общины, так и человечества в целом. Понятийная форма мышления, ставшая определяющей для философского типа рассуждения, была предложена Сократом именно с этой целью. Но ни Античная философия, ни Средневековая так и не смогли найти общие основания, не смогли предложить такую систему взглядов, с которой бы все согласились: философия всякий раз распадалась на множество течений, школ и школок. Пантеизм, привитый на древо христианской мифологии, дарил надежду на решение исконной задачи. Обнаруживаемые противоречия между религиями и культурами, между божественным и челове-

ским, всеобщим и индивидуальным, свободой и необходимостью и т.п. — все они в конечном итоге могут быть если не преодолены, то уравновешены, гармонизированы, поскольку Бог есть Единое, пребывающее во всем. Потому, по Н. Кузанскому, «в Боге все противоположности совпадают». Так или иначе данная формула была программной для интеллектуальных исканий эпохи.

Средневековая философия и схоластический проект, как известно, был завершен «бритвой Оккама». Еще по инерции схоластика продолжала существовать в университетах. Но новые времена требовали «новых песен». Чтобы получить «прописку» в христианской культуре в изменившихся экономических, политических, международных, технологических и пр. условиях XV–XVI веков и для решения новых социальных задач, неоплатонизм также следовало подправить. И дело не только в том, что его необходимо было совместить с христианскими символами, то есть дело не только в адаптации к христианству. Саму идею единства бытия — центральное допущение, из-за которого неоплатонизм оказалось возможным привлечь в качестве системообразующей формы, — требовалось трансформировать: усилить ее, сделать более определенной и даже, как это не покажется странным, упрощенной. Когда природа и человек оказываются частью Божественного, когда Он проникает собой все в мироздании, то нужда в посредниках отпадает. Творение Богом мира как перманентный процесс осуществляется более непосредственно, без дополнительных инстанций. Эта идея единства: единства Бога и природы, Бога и человека, культур между собой, человека с человеком, в конечном итоге единства всего человечества — сыграла фантастически важную роль в последующем развитии западной культуры и западного общества. Она легла краеугольным камнем в основание Западной цивилизации. Были и другие достоинства этого философского направления, возникшего на изломе Античности и Средневековья и вобравшего в себя основные достижения предшествующих философских направлений.

Средневековая картина мира установила иерархию небесного и земного бытия: чем ближе к Творцу, тем тварное более бытийно, возвышенно и одухотворенно, более прекрасно, чем дальше от

Него, тем оно низменнее, несовершеннее, материальнее и подвержено скорому распаду и гибели. Пантеизм нивелирует такое противопоставление. Божественное ли присутствует в природном, или природное растворено в Нем, — все эти взгляды представляют новую картину мира, в которой Божественное присутствие пронизывает собой все сферы и уровни бытия, как яркий солнечный свет проникает через всю толщу чистой воды и делает ее одинаково прекрасно-сверкающей. Даже у авторов-неоплатоников, которые сохранили иерархизм, различия уровней бытия в конечном итоге преодолевались благодаря присутствию во всем Бога.

Тем самым не делаются различия между низшими и высшими сферами, но всему придаются черты и краски, получаемые благодаря присутствию Божественного, — одушевленность, красота, право на существование и смысл. Весь мир рассматривается как чудесное явление. Чудо перестает быть уникальным феноменом, оно повсеместно, все пропитано чудесным. Немецкий философ Вильгельм Виндельбанд в великолепном учебнике «История философии» сформулировал особенную черту нарождающегося естествознания в эпоху Возрождения, имеющего «теософский характер»: «Поэтому характерной чертой натурфилософии Ренессанса было поэтическое представление о Божественном единстве всего живущего, восхищение макрокосмом» [5].

Исследование *natura naturata* (произведенной природы) по необходимости должно было получить теологическое оправдание и благословение, и с такой же непреложностью основываться на религиозном вероучении. Но на таком, которое не только его допускает, а, напротив, побуждает к нему: для великих дел, требующих значительных волевых усилий, одного любопытства мало, нужна более сильная мотивация. В эти времена она не могла не быть религиозной. И она была найдена в «учении о двух книгах», которые написал Бог: книгу Откровения изучает теология, а книгу природы — натуральная философия, естествознание. В. Виндельбанд в упомянутом учебнике так сформулировал эту мысль: «Если теология учила, в чем заключается откровение, данное Богом в Писании, то делом философии было в благочестивом изумлении изучать Его откровение в природе» [6].

Изучение природы — это такое же религиозное служение Богу через познание Его мудрости и благодати, как и служение Ему в лоне Церкви. Пантеизм, предложив новое прочтение связи Бога и мира, позволил создавать новые исследовательские программы изучения природного мира, который при теистической трактовке был не очень интересен. В Средние века фокус внимания и интеллектуальные усилия были направлены на понимание Божественного, вечности, а земные явления рассматривались только как символы, «следы» (Бонавентура), расшифровка которых должна помочь в Богопознании, помочь приблизиться к Нему. Пантеизм, связав Бога с природой более тесно, реабилитировал природу, наделив смыслом и ее саму, и ее познание.

Итак, в учениях интеллектуалов, не связанных с университетской схоластикой, стремящихся, напротив, ее преодолеть, картина мира значительно изменилась: обожествленная природа, сама чудо и полная чудесного, единая в своем основании и содержащая в себе это Единое, живая и одушевленная, потенциально бесконечная и непрерывно творящаяся. Смена картины мира непременно требовала изменения подходов и приемов исследования, нового понимания человека, его места и роли в природном и социальном мире, переосмысления ценностей и смыслов его жизни. Но в данной статье нас интересует перемена исторического типа рациональности (или стиля мышления эпохи), то есть связь появления новой, возрожденческой, картины мира с изменениями представлений об идеалах познания, его нормах, канонах, правилах, эпистемах, — того, что в отечественной философии принято называть рациональностью (в узком смысле). Появление иных ценностей, идеалов, норм и приемов познания также непременно вело к трансформации представлений о познающем человеке.

Каким же может быть тип познания столь чудесного мира? Только мистико-магическим. В. Виндельбанд так описал логическую связь возрожденческого неоплатонизма с магией, вновь ставшей исторической культурной реальностью: «Между тем он [Виндельбанд ранее говорил о том, что становление математики в европейской культуре было возможно благодаря идее, принципу, что “все установлено Богом мерой и числом, вся жизнь есть раз-

витие математических отношений” — *Прим. Л.Я.*] перемешался с совершенно иными стремлениями, тоже коренившимися в неоплатонической традиции. Идея единства душевной жизни, фантастическое одухотворение природы вызывало стремление изменить течение явлений таинственными средствами, заклинаниями и волшебством и направить события по воле человека. Фантастические порывы возбужденного времени исходили и здесь из высокой идеи: идеи господства над природой посредством изучения деятельных в ней сил. Но и эта идея была воспринята под оболочкой античного суеверия. Так как природа, по примеру неоплатоников, признавалась царством духов, таинственным сочетанием внутренних сил, то стремления направлялись именно к подчинению их человеческому знанию и воле. Таким образом, любимым объектом изучения Ренессанса сделалась магия, и наука этой эпохи старалась внести в суеверие систему» [7].

Возрожденческий неоплатонизм удивительно причудливо органично (что далеко не всегда означало «последовательно» «систематично» и «логично») сочетался со всеми проекциями идей и взглядов магики-герметического и христианского характера. По крайней мере, сами авторы Возрождения никакого интеллектуального диссонанса и дискомфорта при смешивании идей и образов из источников, принадлежащих разным культурам, не испытывали. Напротив, через века в их текстах чувствуется мыслительное и эмоциональное возбуждение от прикосновения к крупницам Истины, еще недавно сокрытой и тайной, которые они с радостью и счастьем открывают, связывают воедино и делают достоянием для тех, кому это интересно и важно. Не в этом ли одна из значимых сторон гуманизма — сделать нечто важное для людей явным, что было тайным?

Здесь, конечно, требуется сделать несколько пояснений. Утверждение, что мистико-магический тип познания суть разновидность научного познания, может казаться противоречивым или даже nonsensom (лишенным смысла), нелепым. Но хочу заметить, оно не более нелепо, чем, например, утверждение о теологии как религиозной философии или что есть античная, древнекитайская или древнеегипетская наука. Мы здесь имеем дело с терминологи-

ческой проблемой, то есть с трудностями конвенции: что и как назвать.

С одной стороны, у философов, культурологов, историков есть потребность как-то назвать совокупность организованного знания, получаемого определенной профессионально выделенной группой людей в разные исторические эпохи или в обществах, принадлежащих разным культурам и цивилизациям. Любой народ — от самого примитивного до самого высокоразвитого — вырабатывает такой набор знания: всем надо что-то измерять, что-то лечить, что-то сеять и собирать урожай, поэтому у каждого народа есть математика, медицина, астрономия. И подобный тип организованной познающей деятельности специально выделенными людьми и ее систематизированные результаты принято называть наукой. Но, с другой стороны, у нас есть научное познание, каким оно сложилось в Новое время, и дальнейшие его модификации с сохранением основополагающих ценностей и идеалов. И, конечно, эти «науки» относятся к разным типам рациональности. Может, было бы удачнее назвать каждый такой тип как-то по-своему, найти им отдельные обозначения, тогда уж точно удалось бы избежать терминологической путаницы. Однако у того, о чем идет речь, есть общая «идея», позволяющая организованную специализированную познавательную деятельность и ее результаты различить с религией, искусством, обыденным познанием. Или возможны другие варианты решения данного затруднения: первый — различить науку в широком и узком смысле, второй — выделить концепт и понятие науки. За последним закрепить только тот тип познания, который берет начало с XVII века, с Ф. Бэкона и Р. Декарта. В настоящее время описанное затруднение преодолевается через обращение к контексту, контекстуально. Когда говорят о китайской медицине или аюрведической, то ведь понимают, что принципы их организации (типы рациональности) радикально отличаются от принципов западной медицины; но все же и то, и другое называют одним словом — медицина.

Казалось бы, другим пунктом критики, сокрушающим идею сближения мистико-магического типа познания с научным, должно стать указание на то обстоятельство, что его традиционно при-

нято противопоставлять рациональному познанию вообще. Для прояснения этого вопроса и внесения корректирующих координат необходимо разделить два вида мистико-магического познания: индивидуальный и коллективно организованный, то есть обладающий некоторой институализацией. В случае первого варианта мистик (маг) может быть признан или шарлатаном, или еретиком, или нездоровым. В редких случаях Церковь присвоит статус святого. Второй вариант в силу коллективно организованной деятельности познания, предполагающей необходимость обучения — пусть даже и небольшой — группы адептов, обязывает осуществлять ту или иную степень ее рационализации. Такой мистико-магической познавательной деятельности также предписываются некие нормы и стандарты, образцы и правила, как и любой другой общезначимой деятельности. Благодаря рационализации она принимается сообществом, а сам деятель, выполняющий их, признается профессионалом.

В данном случае даже не очень важно, каким образом вводится в культуру правила и нормы познания: эксплицитно или неявно. В последнем случае неопиты следуют своим учителям, действуют «по подражанию». Главное здесь — это сама возможность подвергнуть «анатомированию» и вербальной фиксации познавательные процессы, пусть и через несколько веков.

К настоящему времени в отечественной истории философии уже неплохо известно в общем виде, каким образом произошло «возрождение» античных суеверий: астрологии и магии. То есть того, с чем христианство боролось еще в начале своего становления и что, как казалось, оно победило. А также как произошло включение в круг возрожденческой науки арабской алхимии и древнееврейской Каббалы. Значительную роль в углублении понимания особенностей герметизма как системного знания и его роли в культуре Возрождения сыграли работы 60–70 годов прошлого века Фрэнсис Йейтс «Джордано Бруно и герметическая традиция» (1964) и «Розенкрейцеровское Просвещение» (1972). Среди зарубежных источников, переведенных на русский язык, можно назвать работу Умберто Эко «Поиски совершенного языка в европейской культуре» (Глава 6. Каббалистика и луллизм в культуре Но-

вого времени), учебник итальянских авторов Дж. Реале, Д. Антисери «Западная философия от истоков до наших дней» (четвертая часть второго тома, посвященная Возрождению), а среди отечественных публикаций статьи П.П. Гайдено [8], В.П. Визгина [9].

Поэтому лишь упомянем хорошо известную историю о флорентийце Марсилио Фичино, переведшим в 60-70-е годы XV века «Герметический корпус», собрание текстов, авторство которых приписывалось Гермесу Трисмегисту. Но, что еще не менее важно, Фичино выдвинул теорию о существовании тайного мистического учения, *prisca theologia*, которое перешло почти в неизменном виде от «древних теологов» Зороастра, Орфея, Гермеса Трисмегиста к Платону и его последователям, и обосновал, почему это учение не только не противоречит христианской религии, а, напротив, его дополняет. Таким образом, Фичино «вписал» в круг христианской культуры тексты («Халдейские оракулы», «Орфические гимны»), относящиеся к позднеантичным подделкам, позволил чуждым христианству идеям широко распространиться и построить на них популярные практики.

Другой флорентиец Джованни Пико делла Мирандола, молодой друг Марсилио Фичино, ввел в культурный оборот Каббалу, основанную на традиции технику чтения и толкования Торы (Пятикнижия). Пико в духе культуры своего времени изучал разные языки мудрости: греческий, арабский, еврейский и др. По мнению Умберто Эко, Пико знал еврейский язык, но недостаточно хорошо для того, чтобы переводить необходимые каббалистические источники. Специально для него переводами занимался Флавий Митридат. В таком сотрудничестве были свои положительные и отрицательные стороны: «То, что Пико читал каббалистов в переводах Митридата, ему, конечно, помогло, но и ввело в заблуждение — а вместе с ним и всех христианских последователей Каббалы. Для того чтобы были задействованы все стратегии нотарикона, гематрии и темуры, чтение по правилам Каббалы предполагает глубокое проникновение в ключевые тексты на еврейском языке... Митридат часто вставляет еврейские слова, но Пико, что вообще характерно для его творений, заново переводит их на латинский (еще и потому, что в тогдашних типографиях не было еврейских

литер), и это зачастую увеличивает ощущение двусмысленности и тайны» [10].

Каббалу также требовалось оправдать перед христианской культурой, одним из путей решения данной задачи было внесение в текст таких уточнений, которые показывали, что она признает Христа: «Митридат следует обычаю, уже установившемуся среди первых христианских каббалистов, то есть вставляет в еврейский текст некие уточнения, с помощью которых читатель поверил бы, что автор оригинала признавал божественную природу Христа. Поэтому и Пико может утверждать, будто “между нами и евреями нет таких расхождений, какие нельзя было бы опровергнуть, исходя из каббалистических книг”» [11].

Каббала — это высокоразвитая техника интерпретации священных Книг, состоящая из ряда методов. Каббалистические приемы толкования рационализированны, и им можно обучиться. Как и в других интеллектуальных дисциплинах, в Каббале есть разные течения и школы, предлагающие свои методы работы. Приведу пример набора методов из книги итальянского историка и культуролога Умберто Эко «Поиски совершенного языка в европейской культуре»: «В христианской экзегезе сокровенные смыслы различаются путем работы по интерпретации, <...> но при этом не нарушается выражение, то есть материя текста, его расположение, наоборот, прилагаются максимальные усилия к тому, чтобы восстановить как можно более точное прочтение. А в некоторых каббалистических течениях чтение предполагает, так сказать, анатомическое вскрытие выражения при помощи трех основных методов: это нотарикон, гематрия и темура» [12].

Нотарикон — это метод акростиха (из начальных букв ряда слов образуется другое слово) как способ шифровки и дешифровки текста. Гематрия как прием интерпретации связан с тем, что по-еврейски числа обозначаются буквами алфавита. Таким образом, у каждого слова есть числовое значение, образующееся из суммы чисел представленных определенными буквами. Требуется найти слова с разными смыслами, но одинаковым числовым значением. После чего необходимо исследовать аналогии, возникающие между вещами и идеями. Умберто Эко дал такую иллюстрацию гемат-

рии: «Например, сумма чисел YHVN — 72, и каббалистическая традиция неизменно отыскивает 72 имени Божьих. Змей Моисея — прообраз Мессии, ибо то и другое слово имеют числовое значение 358» [13]. Темура — это умение составлять анаграммы, то есть прием перестановки букв. В еврейском языке возможностей для построения анаграмм больше, чем в других языках, поскольку гласные буквы в нем вставляются только при чтении.

Каббалу принято относить к мистическому способу познания. Но, похоже, она не более мистична, чем схоластика. Объект познания того и другого — сверхъестественное Божественное. А средства познания вполне рациональны, то есть обладают отчетливой нормативностью и структурированностью. По мнению Ф. Йейтс, предпосылками развития идеи математизации природы в Новое время служил не только возрожденческий неопифагореизм, но и каббалистическая традиция. Более того, на основе последней также могла возникнуть техника как индустрия, а не просто создание отдельных технических артефактов.

Другой пример рационализации мистико-магического типа познания (в литературе также можно встретить «герметический тип познания», «каббало-мистический») находим в работе французского философа Мишеля Фуко «Слова и вещи». В данной работе Фуко ввел понятие эпистемы как совокупности приемов и способов мышления, которые обязательны для исполнения интеллектуалами определенной эпохи. Только следование эпистеме (канону, парадигме, нормам рациональности; для того, чтобы получить завершенный «портрет» исторического типа рациональности еще много чего не хватает: описания картины мира, указания ценностей и идеалов познания и некоторых других параметров), «исторического априори», делает познавательные процедуры и построения допустимыми со стороны профессионального сообщества и вообще сведущих людей.

Центральная категория эпистемы Возрождения — категория сходства: «Вплоть до конца XVI столетия категория сходства играла конструктивную роль в знании в рамках западной культуры. Именно она в значительной степени определяла толкование и интерпретацию текстов; организуя игру символов, делая возможным

познание вещей...» [14]. Сходство раскрывается четырьмя фигурами. Полагаю, фигуру как понятие можно сблизить с понятием формы мышления. Как правило, выделяют следующие формы мышления — понятие, суждение, умозаключение. Вероятно, перечень форм мышления можно расширить за счет включения в него фигур мышления, которые предложил Фуко. Я предлагаю дополнить его еще дискурсом как формой мышления. «Фигуру» можно понять как некий прием, правило конфигурирования элементов познания в мышлении, способ организации познания и его результатов. Фуко описал фигуры пригнанности, соперничества, аналогии, симпатии (и ее антагониста антипатии).

Коротко сформулируем суть фигур. Разумеется, при поверхностном описании не удастся раскрыть нюансы. Но здесь важна демонстрация проделанной Фуко работы по выявлению нормативности мистико-магического типа познания, благодаря чему можно с большей долей уверенности обосновать выдвинутый в статье тезис, что мистико-магический тип познания является полноправным членом семейства типов рациональности. Первая фигура — пригнанность: требует указания на вещи, которые «оказываются в соседстве друг с другом». Это соседство, соприкосновение краями, гранями, позволяет передавать движения, воздействия, страсти, позволяет передавать сходства от вещи к вещи. Французский философ дал следующую иллюстрацию: «Например, душа и тело дважды пригнаны по отношению друг к другу: грех, надо полагать, сделал душу тупой, тяжеловесной и погрязшей в земном, коль скоро Господь поместил ее в самую гущу материи. Но благодаря такому соседству душа воспринимает движение тела и срастается с ним, тогда как тело при этом “изменяется и портится под влиянием страстей души”» [15]. Благодаря действию пригнанности, сближающей подобное и породняющей близости, «мир образует цепь вещей и замыкает на себе самом». Таким образом, весь мир оказывается всеобщей пригнанностью вещей.

Второй вид подобия — соперничество. В этом случае необходимо увидеть сходство, когда между вещами нет никакого контакта между собой, рассеянные в мире вещи вступают между собой в перекличку. Один из примеров, приведенных Фуко: «Издавна челове-

ческое лицо соперничает с небом, и как ум человеческий несовершенным образом отражает Божественную мудрость, так глаза с их ограниченным сиянием отражают великий свет, распространяемый в небе солнцем и луной» [16]. Соперничество уподобляет вещи, разбросанные во Вселенной, без их сцепления и сближения.

Третья форма — аналогия. Она объединяет две предыдущие: «Подобно соперничеству, аналогия обеспечивает удивительное столкновение сходств в пространстве; однако она говорит, подобно пригнанности, о взаимной подгонке вещей, их связях и соединениях» [17]. Аналогия подмечает более тонкие черты сходства между вещами в отличие от простого подобия, которое более зримо. И посредством аналогии можно сближать любые вещи мира. Но, как утверждает Фуко, есть одна особая точка мира, которая насыщена аналогиями, — это человек: «Пространство аналогии является, по сути, пространством распространения. Человек полностью замыкается на самом себе; однако этот же человек, наоборот, передает сходства, получаемые им от мира. Он является великим средоточием соотношений — центром, где различные соотношения сосредоточиваются и откуда они распространяются снова» [18]. Автор «Слов и вещей» привел много примеров из возрожденческих трактатов, иллюстрирующих данный тезис.

Прием аналогии можно обнаружить и в конце XVII века, и ни у какого-то заблудившегося во времени научного маргинала, а у самого Исаака Ньютона в «Математических началах натуральной философии» (1687). Пример метода аналогии взят из монографии П.П. Гайденоко «Научная рациональность и философский разум», а конкретнее — из параграфа «Пантеистическая тенденция теологии Ньютона: протяженность Бога»: «Не там ли чувствовали живых, где находится чувствительная субстанция, к которой через нервы и мозг подводятся осязаемые образцы предметов так, что они могут быть замечены вследствие непосредственной близости к этой субстанции? И если эти вещи столь правильно устроены, не становится ли ясным из явлений, что есть бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствии, видит все вещи вблизи, прозревает их насквозь и понимает их вполне благодаря их непосред-

ственной близости к нему» [19]. Данный текст интересен не только тем, что дает представление об аналогии как фигуре мышления и подходит в качестве подтверждения идеи французского постструктуралиста. А еще и демонстрацией метафизических предпосылок теории Ньютона об абсолютном пространстве, обеспечивающего всемирное тяготение. Ньютон явно использовал аналогию между «чувствительной субстанцией» человека или животных, то есть душой, и Божественным «чувствилищем». П.П. Гайденок связала представление Ньютона об абсолютном пространстве с мировой душой неоплатоников или мировой пневмой стоиков, поскольку «та и другая осуществляет связь всех вещей во вселенной, подобно тому как душа животного — связь всех его органов и отправления» [20].

Четвертая форма — симпатия, которая «скомпенсирована парной ей фигурой — антипатией». Симпатия — начало подвижности. Ее действие настолько сильно, что никакие расстояния ей не преграда, «она приводит в движение вещи в мире, вызывая взаимное сближение самых отдаленных из них». Симпатия изменяет вещи по направлению к тождеству, поэтому если бы не было противовеса, то мир оказался бы однородной, унылой массой. Антипатия «сохраняет вещи в их изоляции друг от друга и препятствует их уподоблению; она замыкает каждый вид в его стойком отличии и в его стремлении к самосохранению» [21]. Постоянное равновесие симпатии и антипатии, с одной стороны, сохраняет самоидентичность вещей, а, с другой, заставляет их изменяться, развиваться. Фуко и здесь использовал несколько текстовых материалов в обоснование своего вывода о роли симпатии и антипатии и как мировых процессов, и как фигур мышления.

Логично предположить, — коль не было единых программ обучения, общих учебников и учебно-методических пособий, — что в разных, условно говоря, «школах» понимание симпатии и антипатии, как впрочем и других фигур мышления, сохраняя общее концептуальное ядро, могло иметь отличия, свои нюансы. Например, в духе Эмпедокловых филии и нейкоса (любви и ненависти) симпатию можно было рассматривать как механизм объединения в единство всех вещей мира, гармонизации противо-

положных процессов, благодаря ей познание возможно по принципу «подобное познается подобным», а антипатию — как механизм распада, энтропии, в последнем случае познание осуществляется через противопоставление. И в духе такой метафизики можно выделить два вида магии — белую, магию любви, и черную, основанную на ненависти. В конце трактата «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандола перечислил собственные заслуги, хотя «многое почерпнул из древней теологии Меркурия Трисмегиста, а также из халдейских мистерий»: во-первых, обосновал мысль о примирении Аристотеля и Платона, во-вторых, изложил новые 72 тезиса о физике и метафизике, сформулированные на основе аристотелевско-платоновской философии, в-третьих, предложил «и другое нововведение — способ философствования с помощью чисел, которому следовали античные теологи, особенно Пифагор, Аглаофам, Филолай, Платон и первые платоники, но который был забыт», и, наконец, выдвинул положение о магии. По Пико, магий на самом деле две: плохая и хорошая. Первая — «полностью основана на действиях и власти демонов», и она, конечно, должна подлежать осуждению. А вторая «есть не что иное, как завершающая ступень философии природы. Греки первую называли колдовством, а “другую же — высшую и совершенную науку — обозначали специальным термином “магия”». Первую осуждает не только христианская религия, но и все законы, всякое хорошо устроенное государство. Другую «одобряют и ценят все ученые, все народы, серьезно занимающиеся изучением астрономии и теологии» [22]. И вот эта «другая»: «Глубоко изучает гармонию Вселенной, которую греки более выразительно называли *sympathia* (взаимное тяготение) и всматривается пристально к тайнам природы, воздавая каждой вещи должное почитание — так называемую ворожбу магов — в уединенных местах, на лоне природы, в тайниках Бога, выставляя на всеобщее обозрение тайные чудеса, и благодаря этому сама она как бы является их творцом. И как крестьянин подвязывает виноградные лозы к вязам, так маг сочетает землю с небом, то есть низшее женит на силах высших» [23]. Пико подчеркнул, что второй вид магии, которая «божественна и благотворна», не только не противоречит религии, но, наоборот,

привлекает к ней: «Ничто не привлекает к религии и Богопочитанию больше, чем постоянное созерцание чудотворств Бога» [24].

Возможно, Пико различил два типа магии таким же образом, как и его старший друг Фичино, назвавший себя магом и сторонником «естественной магии», в трактате «О жизни». Полностью на русский язык он не переведен, но, как можно судить по большому отрывку из учебника Дж. Реале и Д. Антисери [25], Фичино выделил магию профанную, связанную с религиозным культом демонов, и естественную, которая исследует благоприятное воздействие небесных тел на земные. На основе последней строятся, в частности, медицина и сельское хозяйство.

К облику эпистемы Возрождения как набору правил мышления, принятых сообществом профессионалов и обществом в целом, М. Фуко добавил еще одну важную черту. Для выявления сходства необходимы приметы: «Нет сходства без приметы. Мир подобного — это непременно мир примет. <...> Знание подобий основывается на определении этих примет и на их расшифровке» [26]. Объяснения, предлагаемые авторами возрожденческих текстов, вполне убедительны в рамках принятой картины мира. Фуко восстановил логику их хода мысли. Точно также как до него это сделал Л. Леви-Брюль в монографии «Первобытное мышление», но только в отношении мышления так называемого дикаря. Леви-Брюль показал, что оно не менее логично, чем мышление европейца. Дикарь пользуется пралогической логикой, адекватной тому видению и пониманию мира, которое только и может сложиться в первобытном обществе. И эта логика «пралогического» — не алогичного — мышления вполне успешна: она позволяет выживать в условиях данного типа общества, его определенного типа связи с природой.

В структуре стиля мышления эпохи — или, по-другому, исторического типа рациональности — есть еще два важных элемента, позволяющих его понять. Первый отвечает на вопрос о понимании места человека в мироздании. Второй — о ценности и цели самого познания и его результатов.

Логически можно придумать (сконструировать) два принципиально предельных, а значит противоположных, взгляда на отно-

шения человека с миром: либо человек находится в мире, являясь его частью, либо он вынесен за пределы мира, оказываясь инаковым ему. Логическое претворилось в истории. Как здесь не вспомнить добрым словом Гегелевское «тождество логического и исторического»? Точно так же, как в существующих религиозных системах боги или Бог представляются либо частью мира, либо трансцендентными ему, в истории человечества реализовались две формулы связи человека с миром. Конечно, до Нового времени человек, выделяя себя из природы, не представлял себя отделенным от нее. Однако дать рациональные формулировки мировоззренческим вопросам под силу только философии. Одна из них была четко артикулирована античной философией, затем повторена в собственной аранжировке философией Возрождения: человек это микрокосм в макрокосме. Становление другого дискурса — дискурса субъект-объектных отношений — прошло полутора вековой путь: началось в XVII веке с дуализма Декарта, в Юмовом сенсуалистическом номинализме осуществился этап отрицания и завершился процесс синтезом в учении Канта о субъекте как «трансцендентальном единстве апперцепции».

Представление о человеке как маленькой модели большого космоса, без сомнения, имеет эзотерические корни. Учение Сократа-Платона о припоминании как возможности самого познания находится в русле данной традиции. К примеру, ее отчетливым маркером является знаменитая максима «Познай самого себя», высеченная на фронте храма Аполлона в Дельфах, которую Сократ сделал для себя руководящей в познании. Эзотерический дискурс в полной мере был реализован Платоном в «Государстве», и здесь же он совершил «бегство» из замкнутого мирка посвященных. Заслуги и Сократа, и его выдающегося ученика многочисленны. Одна важнейшая из них — это выведение потаенного, эзотерического, знания на «свет божий», если угодно, профанирование сокровенного, доступного некогда посвященным. «Миф о пещере» многослоен, он иллюстрирует разные идеи философии Платона, в том числе и путь перехода эзотерического в экзотерическое: философ в мире, который недоступен обывателю, узревает истины, а затем приходит к людям, чтобы рассказать о них, даже если они небла-

годарны и невежественны. Диалоги Платона — великий дар посвященного непросвещенным.

Благодаря такому подвижничеству оказалось возможным, чтобы представление о человеке как «микрокосме в макрокосме» могло существовать в двух измерениях: эзотерическом и экзотерическом. В последнем случае познающий человек не замыкается на исследовании собственной души, в которой запечатлен весь мир и моделью которого она является, а познает природу саму по себе, но при этом делая себя отправной точкой познания. В такой картине мира нет необходимости искать так называемый критерий истины, свидетельствующий о «посюсторонности» человеческого познания, поскольку схожесть или, точнее, соприродность мира с человеком служит надежным залогом самой возможности познания. Не удивительно, что М. Фуко главным принципом познания Возрождения назвал сходство (подобие), разворачивающееся по четырем направлениям: пригнанность, соперничество, аналогия, симпатия/антипатия. Все эти способы существования вещей в мире, а следовательно, и приемы их узнавания и описания так или иначе увязаны с человеческим бытованием.

Представление о человеке как микрокосме в эпоху Возрождения не могло не отличаться от античного, ведь оно встраивалось в христианскую культуру, где среди ключевых мифологем две прямо указывают на тесную связь человека с Богом: ветхозаветная утверждает о создании его по образу Бога, новозаветная еще более усиливает это представление, ведь сам Бог вочеловечился и пришел в мир «ради спасения нашего». Таким образом, человек — не только копия космоса, но и Того, Кто его создал и Кто принял за него крестные муки. Уже Средневековая теология закрепила такое высочайшее место человека в мире: человек в земной иерархии занимал самое высокое положение, он был «чуть пониже ангелов». В культуре Возрождения такой статус, казалось бы, выше которого трудно еще что-либо помыслить, оказался превзойденным. Человек стал рассматриваться буквально как «второй бог», произошло его обожение (теосис).

В культуре Возрождения эклектично (и в тоже время очень солидарно) сошлись разные течения: христианство, неоплатонизм,

герметизм и каббала. И каждое со своей стороны добавляло градусы в дело возвеличивания человека. Для христианских неоплатоников основанием служил факт самого присутствия Бога в мире, которое сокращало расстояние между Богом и человеком. Такое миропонимание позволяло считать человека заместителем Бога в земных делах. Прекрасно это видение сформулировал Марсилио Фичино: «Человек не желает ни высшего, ни равного себе и не допускает, чтобы существовало над ним что-нибудь, не зависящее от его власти... Он повсюду стремиться владычествовать, повсюду желает быть восхваляемым и быть старается, как Бог, повсюду...» [Цит. по 27].

Герметизм строился на собственной мифологии, истоки которой в христианских гностических учениях первых веков новой эры. Важным верованием, повлиявшим на герметическую практику, было то, что возможно очищение человека магическими средствами. Они могут возвратить его к состоянию невинности, которое было до грехопадения. Вернувшись в «исходное состояние», люди смогут управлять силами природы, как то и было им заповедано еще при творении мира. Несколько цитат из герметических текстов, демонстрирующих исключительное, господствующее, положение человека в мире: «Дерзнем сказать, — говорит Гермес Триждывеличайший, — что человек есть смертный Бог и что Бог небесный есть бессмертный человек. Таким образом, все вещи управляются миром и человеком», «Господин вечности есть первый Бог, мир — второй, человек — третий. Бог, творец мира и всего, что он в себе заключает, управляет всем этим целым и подчиняет его управлению человека. Этот последний превращает все в предметы своей деятельности» [Цит. по 28].

В историко-философской литературе распространена точка зрения, что человек в Возрождение мыслился в основном как художник. Но, скорее, такое одностороннее понимание обусловлено тем, что в поле зрения исследователей в первую очередь попала самая яркая, броская и живописная сторона культуры этого времени, представленная, безусловно, выдающимися творениями. Познавательная деятельность и ее результаты казались чем-то выбивающимися из рационального ряда, который только и достоин

эпистемологического исследования. Однако и познание в эпоху Возрождения со своими самобытными характером, и связанная с ним практика еще ждут своего открытия, объемного и детального.

Проект познания и преобразования природы, общества и самого человека, предложенный деятелями Возрождения, интересен не только сам по себе, как какой-нибудь предмет исторической Кунсткамеры. Его распознавание важно для понимания последующих радикальных перемен. Как и любая другая промежуточная эпоха, в культуре Возрождения, с одной стороны, изживались направления мысли и идеи, не отвечающие новым социальным, политическим, экономическим, духовным реалиям, уходил в небытие схоластический проект предыдущей эпохи, с другой — вызревали новые идеи и представления, которые проходили апробацию на совместимость с новыми историческими обстоятельствами и проверку на прочность. Становление проекта Нового времени происходило во многом из необходимости противостояния определенным возрожденческим идеалам, ценностям и воззрениям нового круга идей: новых ценностей, новой картины мира, нового типа познания. В то же время нововременной (просветительский) проект смог состояться еще и благодаря тому, что предыдущая эпоха подготовила для него почву, предложив идеалы и идеи, оказавшиеся ценными для модернизации европейского общества.

Философский дискурс (здесь дискурс — определенный способ размышления, характер которого обусловлен своим целеполаганием) всегда проективен: критикуя существующее положение дел, ему приличествует предлагать лучшее. Когда мыслители Возрождения критикуют прежнее понимание человека, схоластические приемы познания, противопоставляя иные видения человека и исследования Природы, они создают коллективными усилиями проекты нового познания и новой реальности. Квинтэссенцией возрожденческого идеала, получившего вполне артикулированную форму, пожалуй, без большого преувеличения, можно считать так называемые розенкрейцерские манифесты. Они, в своем роде, сформулировали «проектное задание» для дальнейшего развития научного познания. Классическим исследованием, на которое принято ссылаться в первую очередь при обсуждении данной те-

мы, является монография Френсис Йейтс «Розенкрейцерское Просвещение». В Приложении автор опубликовала сами манифесты: «FAMA FRATERNITATIS, или Откровения Братства Высокочтимого Ордена R.C.» и «CONFESSIO FRATERNITATIS, или Исповедание достохвального Братства всечтимого Розового Креста, составленное для уведомления всех ученых мужей Европы». Первый манифест появился в 1614 году, второй — годом позже.

Уже современники считали, что это чья-то литературная игра, шутка (*ludibrium*). Хотя некоторые влиятельные круги отнеслись к этому явлению достаточно серьезно. Историки культуры и философии данного периода в числе первых называют иезуитов. И был еще один, связанный с ними, монах-францисканец — Марен Мерсенн, который также верил в реальное существование братства розенкрейцеров. Без сомнения, этот факт сыграл свою значительную роль (однако степень значимости которой до сих пор не прояснена) в становлении проекта Нового времени. Он создавался в том числе (а, может, в первую очередь?) через противопоставление розенкрейцерским манифестам, пропитанных интенциями интеллектуальных исканий предыдущих полутора столетий.

Френсис Йейтс не без оснований считала, что розенкрейцерство было переходным моментом от Возрождения к Новому времени. И эта «переходность» проявляется в разных разворотах. Сам заголовок второго манифеста демонстрирует парадоксальность ситуации: с одной стороны, братство Розы и Креста заявляет о себе как о тайном обществе, с другой, оно декларирует готовность поделиться Истинами о Природе, открытыми еще основателем братства Христианом Розенкрейцером, и призывает ученых всей Европы присоединиться к их обсуждению, а также самим делиться собственными открытиями. В первом манифесте в пример европейским ученым ставятся Арабы и Африканцы, которые каждый год встречаются для того, чтобы обогатиться знаниями друг друга. Не похоже ли предложенная модель поведения на ту, что уже некогда была реализована Сократом и Платоном: переход из эзотерической традиции в экзотерическую? Однако, как заметила еще Йейтс, сама мифология розенкрейцерства и символический стиль текстов свидетельствовали о приверженности первой.

В манифестах отчетливо дано понять, что они происходят из немецких земель, к тому же одним из врагов Истины называется Папа. Очевидно, что манифесты созданы в протестантских кругах интеллектуалов. И в то же время европейское общество рассматривается в них как единое, без деления на сословия или на конфессии. Первое воззвание обращено ко всем, как бы сейчас сказали, людям «доброй воли»: «Вождам, племенам [Надо понимать, правителям, народам. — Прим. Л.Я.] и ученым Европы. После того как Единому Всеведающему и Всеблагому Господу Богу угодно было, в последние дни, столь щедро излить милость и благодать Свою на род человеческий, вследствие чего познание обоих, Сына Его и Натуры, все более распространяется, можно надеяться нам на близкое наступление лучших времен, в которых большая часть скрытого и неизвестного мира обнаружится, а также чудесные и доселе непроявленные дела и творения Натуры станут известны, восстанут высокопросвещенные умы и подымут павшее и несовершенное Искусство, благодаря которому человек постигнет, наконец, свое высокое и благородное происхождение, свое как Микрокосма образование и сколь далеко простирается его Искусство» [29]. Но здесь не следует думать, что автор (авторы) текстов выступали с позиции толерантности и тем более свободы совести. Эти достижения европейской культуры еще впереди. Конечно, они были уверены, что победит их версия христианства.

Розенкрейцерские манифесты — это протестантский проект познания. Но он строился на идейном базисе, выработанном — продуманном и прочувствованном — еще в католической среде. Человек и в данном проекте занимал исключительное место. В одном ряду с такими науками, как физика и математика, ставились алхимия и каббалистика. А ценность познания и его результатов мерялась по той пользе, которые они принесут людям. Возрождение — это эпоха, обладающая самобытным взглядом на мир, и тем самым она сама по себе самоценна для культурологического и философского исследования. В то же время культура Возрождение — мостик между Средневековьем и Новым временем, поэтому в ней сочетались идеи и течения, которые, родившись до нее, сойдут постепенно со сцены, и которые, возникнув в ней, останутся после. В области

познания сохранялась созерцательная установка: познание — это чистое, бескорыстное любование красотой и гармонией мира, в котором присутствует Бог. Но возникла и альтернативная — прагматическая ценность: познание необходимо, чтобы человек мог управлять силами природы к своей выгоде. В розенкрейцерском проекте, как и в целом в возрожденческом, отношение к природе было одновременно и как к «храму», и как к «мастерской».

Френсис Йейтс считала своей заслугой открытие «места» происхождения манифестов. Автора или авторов установить не удалось, хотя попытки вычислить имена претендентов предпринимались. Главным идейным источником называлась философия Джона Ди — натурфилософа и каббалиста, астронома и астролога, мага и алхимика, а еще, как утверждала Йейтс, выдающегося математика. Географическим местом был определен двор курфюрста Пфальцкого Фридриха V, женатого на дочери английского короля Якова I Елизавете, который получит прозвище «зимний король» (на очень короткое время он станет королем Богемии, однако вместе с потерей ее утратит право и на Пфальц). Свое путешествие по розенкрейцерской истории «добрая англиканка» начала не только с описания свадьбы Фридриха и Елизаветы, не меньшее внимание она уделила замку, в котором супруги поселились. Хейдельбергский замок, судя по рассказу, действительно, представлял шедевр возрожденческого садово-паркового и архитектурного искусства: механические фонтаны, воспроизводящие музыкальные мелодии, говорящие статуи и пр., и пр. Все это требовало использования знания различных наук: математики, перспективы, механики, гидравлики и т.п. Йейтс полагала, что математические знания в это время питала каббалистика, а не только неопифагореизм. Таким образом, розенкрейцерские манифесты, по мысли автора, идейное вдохновение черпали не только в учениях Джона Ди, Симона Стюдиона, Роберта Фладда, Михаэля Майера и других подобных, но и в практической деятельности, реализовавшей герметические идеи при построении Хейдельбергского замка. И хотя Йейтс прямо не писала, но по стилю выражения мыслей можно понять, как англиканка она сожалеет, что «силы католической реакции» уничтожили прекрасную культуру, столь многообещающую своими потен-

циальными возможностями. Мысль любопытная: сторонникам альтернативной истории и даже альтернативной культуры есть где применить свои проективные способности. Мог ли «розенкрейцерский стиль мышления» (выражение самой Йейтс) привести к достижениям в науке и технике, аналогичным современным, полученным на других метафизических основаниях?

Конечно, возрожденческая культура погибла не только под натиском католических сил, возглавляемых иезуитами. Протестанты и католики, Реформация и Контрреформация как организованные движения выступили буквально «единым фронтом» против возрожденческого свободомыслия, составными частями которого являлись неоплатонический пантеизм, доведение статуса человека до обожения, герметизм (астрология, магия, алхимия) и каббализм. Хейдельбергский феномен, как и культура Возрождения в целом погибли в результате Тридцатилетней войны, начавшейся через несколько лет после выхода манифестов, в 1618 году. «Все войны заканчиваются миром», этой войне конец положил «Вестфальский мир». Но дело не ограничилось только военными и дипломатическими усилиями, еще более важным с далеко идущими последствиями было то, что Церкви поддержали (а, может, возглавили?) проект нового типа рациональности и новой науки, противоположный возрожденческому. Кроме того, сам протестантизм как идейное учение оказал огромное влияние на форму и содержание исторического типа рациональности Нового времени. И еще, точности ради, следует добавить, что создатели философии и науки Нового времени вынуждены были продолжить незавершенное гуманистами Возрождения дело: изживать также схоластические способы мышления, которые практиковались в университетских анклавах.

Итак, каковы антитезисы нововременного типа рациональности именно к возрожденческому? В картине мира деизм заступил на место пантеизма, механистическая картина мира противопоставлялась организмической (соответственно, была устранена телеологическая причина с сохранением только действующей), картезианский дуализм (как ведущее учение долгое время) вытеснил неоплатонизм, субъект-объектные отношения заменили представ-

ление о человеке как микрокосме. В познании, можно сказать, произошла социальная революция: из элитарного оно трансформируется благодаря картезианству (его великому началу первой части «Рассуждения о методе»: «Здравомыслие есть вещь наиболее распространенная среди людей...») в демократическое. Такое чудесное преобразование возможно тогда, когда процедуры познания осознаются, оформляются и фиксируются в методах. Таким образом, научное познание становится методическим. Более того, меняется характер самого образования. Субъект-объектная парадигма настежь раскрывает двери для экспериментального познания, которое понимается как естествоиспытание. Увы, природа окончательно становится «не храмом, а мастерской». И ведущим лейтмотивом научного познания утверждается критическое отношение к процедурам и результатам познания, требование их проверяемости, достоверности и контролируемости со стороны экспертов и даже общества в целом. Однако было то, чем нововременной тип рациональности воспользовался как достижением предыдущей эпохи, — пониманием прагматической ценности научного познания. Наука должна служить людям: облегчать бремя земного существования человека, способствовать его гармоничному развитию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Соч. в 2-х т. Т. I. М., 1979. С. 50–51.
2. Цит. по: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 466.
3. Баткин Л.И. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. М., 1990. С. 65.
4. Баткин Л.И. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. М., 1990. С. 67.
5. Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997. С. 311.
6. Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997. С. 310.
7. Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997. С. 315.
8. Гайденко П.П. Возрожденческий антропоцентризм: человек как второй Бог, Герметизм и физика Ньютона // Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 163–169, 173–181.
9. Визгин В.П. Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997. С. 88–141.
10. Эко У. В поисках совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2007. С. 128.

11. Эко У. В поисках совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2007. С. 128.
12. Эко У. В поисках совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2007. С. 35-36.
13. Эко У. В поисках совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2007. С. 36.
14. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 54.
15. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 55.
16. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 56.
17. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 58.
18. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 60.
19. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 183.
20. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 184.
21. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 61.
22. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Хрестоматия по западной философии. Античность. Средние века. Возрождение. М., 2003. С. 723.
23. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Хрестоматия по западной философии. Античность. Средние века. Возрождение. М., 2003. С. 724.
24. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Хрестоматия по западной философии. Античность. Средние века. Возрождение. М., 2003. С. 724.
25. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. СПб., 1995. С. 265–266.
26. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 63.
27. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 195.
28. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 165.
29. Йейтс Ф. Розенкрейцское Просвещение. М., 1999. С. 415.