



ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ СВЯЗИ, ИЛИ ФИЛОСОФИЯ В ДИАЛОГЕ РЕЛИГИИ И НАУКИ

© Е. Д. Богатырева

Богатырева
Елена Дмитриевна
кандидат философских наук,
доцент
Самарский государственный
аэрокосмический
университет

Данная статья посвящена обсуждению вопроса об эпистемологических перспективах, которые содержит инициация диалога науки и религии, как для богословия, так и для философии.

Ключевые слова: диалог науки и религии, эпистемологическая парадигма, парадигмально-герменевтическая инициатива.

Эпистемология понимается в двадцатом столетии по преимуществу как теория научного познания. К исходу же столетия можно наблюдать реальные предпосылки для формирования качественно новых представлений о познании, его субъекте, предмете, методе, статусе и языке теории и др. При этом сам вопрос о познании обсуждается в более широкой перспективе, не сводимой только к обсуждению перспектив развития научного исследования, но и отношения познания к сфере морального решения – образу жизни, социальной практике.

Рассмотрение научных и богословских парадигм в эпистемологической перспективе декларирует идею связи между наукой и богословием, их возможного диалога, а также открывает перед философией новую задачу – ответить на вопрос, что такое эпистемология еще и как богословие, и, таким образом, представляет ей двойной полус от отношения – как богословской и научной теории. Но тогда понятие эпистемологической парадигмы может пониматься довольно широко и совсем не совпадать с тем, что разу-

Е. Д. Богатырева

меют после Куна под научной парадигмой¹, равно как и эпистемологическое значение богословской парадигматики должно отличаться от богословской парадигмы у Кюнга². Ведь понятие парадигмы используется у Куна для описания механизма развития науки, а у Кюнга – для объяснения эволюции религии, тогда как наша задача – выяснить ее эпистемологическое значение. Не претендуя на полное раскрытие и даже окончательную постановку вопроса, остановлюсь на некоторых моментах его историко-теоретического исследования.

Сакральные истоки эпистемологической проблематики

Выделение *эпистемы* в качестве фиксируемого модуса познавательного мироотношения происходит уже в греческой философии и связано, прежде всего, с попыткой перевода сакрального смысла из области эзотерических практик манипуляции священными знаками и символами в область повседневного речевого сообщения о том, что есть всё. Необходимость такого перевода с одной стороны распознается относительно пифагорейской пропедевтики священных смыслов, во многом обеспечившей развитие грамматики и дискурсивного метода³, а с другой, на фоне парменидова разделения единой непреложной истины и многих правдоподобных мнений, одним из последствий которого явилось разрушение архаической парадигмы «слово-вещь». Как известно, Парменид фиксирует тождество бытия и мысли. Для того чтобы объяснить существование многих несообразных с бытием слов («рождаться», «гибнуть» и т. п.), он вводит посредство мысли-мнения между словом и бытием. «Многие слова, таким образом, оказываются, обнаруживают свое основание не в вещах, а лишь во мнении»⁴.

Можно сказать, что философия развивалась как такая культура познания, которая стремилась фиксировать «истинное», подлинное значение в соответствующем ее аналитическому – во многом истолковывающему – духу и доступном речевом образе, называемом ею впоследствии понятием, суждением, умозаключением и др., сохраняя при этом апелляцию к магической силе слова, к его сверхъестественным возможностям (в качестве обоснования правомочности такой процедуры). Доступность, тем не менее, достаточно обманчивая, поскольку, обращаясь к содержащемуся в понятии образу видимого мира, философия вырабатывала привычку сообщать его невидимому, подразумеваемому знанию, которое она полагала своим долгом дешифровать опять же исключительно речевыми средствами, и закреплять сообщаемые смыслы в вербальных значениях. Сам же перевод полученного в результате такой работы знания способствовал развитию философской пропедевтики, или экзегетики, которая буквально научает философскому уму, через доводы которого открываются до-

¹ Кун, Т. Структура научных революций. М. : АСТ, 2003.

² Кюнг, Г. Великие христианские мыслители. СПб. : Алетея, 2000.

³ См. об этом у Ю. А. Шичалина в статье «Статус науки в орфико-пифагорейских кругах» (Философско-религиозные истоки науки. М., 1997. С. 12–43).

⁴ Савельев, А. Л. История идеи универсальной грамматики. СПб., 2006. С. 41.

полнительные по отношению к эзотерике (хотя нельзя до конца сказать, что разобщенные с нею) дискурсивные фокусы (локусы) философского способа созерцания истины, новые возможности миропонимания и объяснения. Успешность этой затеи, после Аристотеля фиксируемая уже в формальных правилах грамматики и логико-вербальных символах, определяла развитие искусства манипуляции самими значениями, или искусства аргументации, а также способствовала парадигмальному оформлению античной философии (например, так называемой пропозициональной парадигмы как наиболее успешной ее когнитивной установки и практики).

Тем самым, древней философии, не отрицающей по существу религию древних греков, удалось предложить новые по существу и дополнительные по статусу в отношении к существующим мифологическим знаниям космологические версии, в которых рациональные понятия занимают «место» богов, отношения же комических сил и событий мыслятся в структуре их смысловой взаимосвязи и рационального порядка. Этот порядок в античной версии принципиально не антропоцентричен, хотя, безусловно, определяет человеку в нем место и значение. В средневековой философии, которая «работает» в другой версии религиозного сознания, напротив, идея богочеловека будет играть существенную роль в космологических построениях: тварный мир при своем создании перепоручен человеку и поэтому не может мыслиться иначе как в координатах его – человеческой – истории, которая, безусловно, как-то сообщена божественному Ничто. Можно сказать, что развитие христианского учения идет через оформление двух полюсов его теории – спекулятивно-рефлексивного и собственно религиозного и, в целом, сопровождается сменой философских (как богословских) парадигм. Возникновение новой темы – начала и конца времен, оформляемой как творение мира из ничего, неизъяснимый статус Бога, который не выводится только из факта творения, но превосходит все мыслимые его определения как простого «начала» или как «цели» мира, явление Христа, которое манифестирует идею спасения, – все это и многое другое порождает переопределение статуса познания, которое включает в себя момент энергийного обожения, трансформации познающего субъекта, имеющий благие последствия для всего тварного космоса, который также мыслится в перспективе своего изменения. Другое дело, что внутри себя христианское богословие неоднородно и предполагает формирование и различение собственно богословских парадигм. Причем здесь недостаточно указать на влияние стоицизма и неоплатонизма. Скорее, акцент должен быть сделан на новом значении христианской философии по отношению к античности, что подразумевает новую религиозную специфику, неизбежно поддерживающую эту дистанцию, и заставляет христианских мыслителей фиксировать новую философию как богословие и даже в определенных случаях противопоставлять богословие философии. В рамках определенных богословских парадигм за этим может стоять опять же внутреннее различие собственно религиозного и спекулятивно-рефлексивного планов христианской философии, ее методов, либо противостояние и борьба богословских позиций, наиболее яркий пример

которых можно найти в размежевании христианского богословия на восточную и западную традиции.

Если философия в христианстве возможна и востребована только как богословие, то и богословие возможно только как философия, но востребованная уже в ее специфически ином по отношению к античности герменевтическом самозадании, которое можно обнаружить в новом «предмете» эпистемологического поиска, его сверхзадаче и религиозном устройении самого поиска, что, в свою очередь, сопровождается нарушением принятых в философии «норм» размышления и обоснованием определенных запретов. Одним из поводов может быть названа собственно сама евангельская весть, обозначаемая в христианском богословии как Новый Завет человека с Богом и осмысляемая уже в паулинском иудейско-христианском синтезе еще и как определенного рода нарушение иудейского закона, за которым стояла задача его распространения как «закона верь», закона Бога за пределы чисто иудейского ареала⁵. Таким образом, здесь формируется не только чисто религиозная, но и собственно философская задача разъяснения нарушаемых и возникающих здесь религиозных запретов. В случае иудеев она конкретизируется, например, через определение собственно христианского делания, дела Иисуса Христа⁶, в случае сообщения с эллинским миром – в запрете на то, чтобы мыслить Бога в качестве конечного определения всего существующего, как сущность мира, из которой могли бы выводиться все состояния тварного космоса. Выход развиваемой на этой почве эпистемологии за рамки возникающих здесь запретов как религиозного, так и философского характера может расцениваться в каждой из традиций христианства как новое грехопадение.

Впрочем, и у античности существовали свои религиозные запреты, и одним из них был запрет как раз на познание, что касается античной философии, то, несмотря на ее заинтересованность во владении истиной, и здесь сама способность человека познавать истину часто отрицалась. Высшая мудрость – удел богов, само стремление к ней могло навлечь их гнев. Надо сказать, правда, что боги Гомера доказывают свое превосходство над человеком не с помощью мудрости, но силой и властью. Слово «мудрость» вообще встречается у Гомера только один раз, когда Афина поучает корабельного мастера измерению поверхности («Илиада» 15, 412). Для того, чтобы открыть путь к мудрости, Аристотелю пришлось доказывать, что сам запрет содержит в себе предположение о завистливом боге. Как известно, философский Бог Аристотеля не мог иметь таких несовершенных качеств. Однако стремление к совершенной мудрости, представляемой в качестве идеала и наиболее благородной цели жизни человека, никак не разрешало вопрос о том, может ли человек по своей природе познать истину. Вопрос этот был для всей греческой философии

⁵ На том, что полемика ап. Павла с иудейским законом относилась прежде всего к делам закона, а не к его священному значению, настаивает Кюн. См. в указ. соч. п. 7 в гл. об апостоле Павле.

⁶ Кюн, Г. Указ. соч. С. 67.

одним из самых трудных. Но именно его проработка в поле античных споров задала разные векторы и парадигмальные возможности развития философского знания.

Определение природы человеческого мышления

Опуская здесь весь анализ метода первых философов, ориентированного на развитие доводов разума, а не чувства и во многом связанного с развитием учения о речи⁷, заметим, что античная, а вслед за ней и средневековая философия пытались, по-своему, обосновать в рациональных (читай, логико-вербальных) процедурах возможность того ясновидения, которое осуществляет здесь новую по отношению к архаическим традициям работу сознания. Так сторонники Парменида и Платона полагали, что человеческое мышление имеет божественную, нечеловеческую природу, а значит, способно к познанию истины (путь философии – «упражнение в смерти» чувственного зрения). Софисты, напротив, рассматривали ум в качестве индивидуальной характеристики, а не общего достояния всех людей, так что признавали его недостоверность в познании (мышление попадало в разряд вещей, установленных «по закону», а не «по природе», а значит, вещей необязательных). Не все философы-досократики жестко различали мышление и ощущение, что исследователи античности связывают с гомеровскими корнями. Например, в философии Эмпедокла эти понятия сближаются⁸.

Остается, впрочем, одна загадка: возможно, что у Парменида, а вместе с ним и у восходящей к нему философской традиции религиозный запрет на познание инспирировался как раз как запрет на познание ничто, что не исключало само ничто как возможную тропку знания. В более слабой онтологической версии запрет сохраняется у Платона, но дальше мифологических допущений ничто как принципа не бытия в структуру объяснения происхождения космоса, или как идеальной категории, позволяющей мыслить становление порядка у Платона, или даже как выделения трансцендентного аспекта Единого у неоплатоников, здесь дело не идет. Опять же движение к Единому в античности есть интеллектуальная процедура, цель которой состоит в освобождении сознания от коррелятивной бытию множественности. Здесь можно вспомнить и Демокрита, у которого «не бытие» (онтологическая пустота) «существует» наряду с «бытием» (эй-досом, атомом). Что касается Аристотеля, то при попытках истолковать его «материю» как ничто, следует делать оговорку, что поскольку его материя есть потенция всех вещей, то «ничто» есть все существующее, но только в его потенциальном состоянии, а значит, эта категория используется, скорее, в качестве регулятивного принципа, позволяющего различать, да и держать мир перед умственным взором в единстве его множе-

⁷ См. в связи с этим указ. выше сочинение А. Л. Савельева, а также 4 и 5 главы книги И. П. Меркулова «Когнитивная эволюция» (М.: РОССПЭН, 1999).

⁸ Гостев, А. В. Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля «О душе» // Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001. С. 30–67.

ственных состояний, но не фиксируется в качестве уже преднаходимой мыслью онтологической данности. В средневековой традиции ничто деонтологизируется, это божественный мрак, природа которого познается только апофатическим образом. Как отмечает В. Лосский, сравнивая апофатизм нового богословия с неоплатонизмом, «соединение с Эв Плотина может также означать осознание первичного онтологического единства человека и Бога. Дионисиевское же мистическое соединение есть состояние новое, предполагающее продвижение вперед, целый ряд изменений, переход от тварного к нетварному, стяжание чего-то такого, чего субъект раньше по свойству своей природы не имел»⁹. Это задание наставляет разуму обрести принципы веры, а познанию опираться в своем движении на оформление, прояснение и дальнейшее истолкование ее догматов.

Для Аристотеля, как и для всей античности, бытие и эпистема часто соединялись, именно этому философу принадлежит изобретение очень важной эпистемологической процедуры, когда он стремится обосновать мышление со всеми его человеческими свойствами как достоверное и истинное. Исследователь Аристотеля А. В. Гостев очерчивает целый круг идей, которые высказывает Аристотель для решения этой задачи. «Во-первых, Аристотель отказывается от гипостазирования и мифологизации интуитивного мышления. Он показывает, что это лишь часть мышления, а не отдельная познавательная способность. Во-вторых, происходит обоснование истины дискурсивного мышления. Аристотель доказывает безошибочность правильного дискурсивного мышления (следующего логическому методу). Строится теория истины для интуитивного и дискурсивного мышления. Еще одним важным моментом является то, что у Аристотеля разграничение между конечным человеческим и абсолютным божественным мышлением (мышление Ума-перводвигателя) проводится не на основе интуиции и дискурсии, а в категориях возможности и действительности. Божественное мышление отличается от человеческого прежде всего не наличием или отсутствием той или иной познавательной способности, а по способу бытия, как чистая действительность того, что может действовать, а может и нет. Посредством этого, с одной стороны, может быть решена задача обоснования достоверности человеческого мышления (ведь это мышление аналогично божественному), но в то же время исключается всякое «обожение» человека (так как невозможно бытийное отождествление человека с богом). Научное интуитивно-дискурсивное мышление становится, таким образом, высшей ценностью человеческой жизни (благодаря недоступности для человека никакого другого, сверхчеловеческого мышления)»¹⁰. Понятно, что, продолжая традицию Платона и в каком-то смысле Парменида, философ находит некое незыблемое начало знания в самой человеческой душе. «Начало это по Аристотелю – само мышление. Его не смогут ни отнять, ни исказить ни старость, ни болезнь, ни гнев богов, ни

⁹ Лосский, В. Очерк мистического богословия восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 118.

¹⁰ Гостев, А. В. Указ. соч. С. 36.

насилие тиранов. Здесь человек всегда свободен и вечно юн, как бессмертный бог»¹¹. Однако Аристотель чрезмерно разводит умопостигаемые формы и чистый разум, так что синтез его позиции с платоновской – дело будущего, результатом которого явится «нэотический космос» – мир Идей, присутствующий в мысли Бога.

Вопрос о начале мышления и устройстве познавательной способности

Пожалуй, именно в аристотелевской вере в разум можно видеть истоки уверенности Декарта, что его метод может претендовать на истину и достоверность. Однако конфигурация мысли здесь все же иная. Аристотель, как известно, полагал, что в основе всякого доказательства должна лежать некоторая истина, которая в обосновании не нуждается, а сама служит для обоснования следующих ступеней доказательства. Сфера таких истин у каждой науки своя. Познание осуществляется всегда от явного самого по себе к тому, что может стать явным через другое. Если чувственность воспринимает плоть, то мышление начинается с восприятия бытия вещи в качестве плоти. Декарт же апеллирует к самоочевидности только истин разума, которые открываются интеллектуальной интуицией и служат руководством для разума в его дальнейшей работе¹². Подвергая все сомнению, Декарт отыскивает несомненное, заключающееся в само-достоверности мышления собственного существования. Важно, однако, что сомнение как состояние души есть не более чем своего рода пропуск в сферу очевидных данностей сознания, или модусов мышления, одним из которых оно является. По степени достоверности сомнение не имеет преимуществ перед другими модусами – чувством, воображением, желанием и т. д. Именно поэтому, как отмечают исследователи картезианской философии, Декарт готов согласиться с умозаключениями типа «хожу, следовательно, существую», если только понимать под «хождением» не проблематичные перемещения тела, а непосредственные идеи этих перемещений, то есть ощущения¹³. «Таким образом, Декарт открывает целую область достоверного – новую по сравнению с хорошо обжитой территорией математических истин – и вместе с тем возможность столь же достоверной науки, классифицирующей и описывающей отношения различных модусов сознания (мышления) к самому этому сознанию и друг к другу»¹⁴.

Для Декарта объективное и рациональное понимание мира возможно только в той мере, в какой мы понимаем организацию структуры своей познавательной способности, учитывая в познании то, что сделано нашим интеллектом¹⁵. Однако ему все же важно доказать с помощью своего метода реальное существование вещей вне нас. С одной стороны, он подчеркивает, что вещи по отношению к интеллекту должны рассматривать-

¹¹ Там же. С. 39.

¹² Декарт, Р. Соч. Т. 2. С. 292–293.

¹³ Там же. С. 276.

¹⁴ Васильев, В. В. Дэвид Юм и картезианская традиция // Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001. С. 239.

¹⁵ В этом Декарт предвосхищает многие идеи кантовской философии.

ся иначе, чем по отношению к их реальному существованию. Но надо полагать, что существование вещи доказывается непосредственной данностью в акте осознания мышления ее интеллектуальной сущности и посредством дедукции, когда путем последовательного и нигде не прерывающегося хода мысли выводятся более ложные и отдаленные следствия. Для того, чтобы ни одно звено рассуждений не было пропущено и сохранялась достоверность связи всех звеньев, необходима эnumерация – полный обзор и перечень всех ходов рассуждения. Декарт распространяет правило эnumерации только на дедукцию, когда проверяется правильность осуществления ранее дедуктивных связей, но проверке могут подлежать и интуитивные положения, как только мы зададимся вопросом, действительно ли они определяются божественной очевидностью?

Если продолжать параллель с Аристотелем, то, во-первых, тот различал мышление как высшую способность души в установлении достоверного знания, во-вторых, он признает ум как нематериальную и невосприимчивую сущность, которую не ясно, как саму мыслить. По крайней мере, явно не по аналогии с вещью (под которой понимается ее идеальная сущность). Это основное ограничение. Все же другие сущности, как существующие в вещах, мыслить можно еще и потому, что постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах. Для Декарта же, как видим, «начало» мышления можно мыслить по аналогии с другими «началами», или «вещами». При этом оно есть не что иное, как представление, чувственный образ, запечатляемый в памяти, сохраняемый в снах, фантазиях. Можно также предположить, что оформление интуиции разума в неоспоримую очевидность т. н. врожденной идеи, в том числе и той, что подтверждала бы его наличность («мысль»), идет через способность воображения. Ведь до открытия таковой нужно совершить акт сомнения, в котором бы совершилось, видимо, сопричастие видимого и подразумеваемого. Таким образом, само мышление не способно здесь выступать в качестве абсолютно достоверного источника знания, но в качестве наиболее достоверной и поэтому лишь вероятной («архимедовой») точки отсчета. Понятно, что таковых может быть много. И можно согласиться с В. В. Васильевым, что «Декарта напрасно критиковали за бесперспективность принятия одного-единственного принципа – его позиция в конечном счете всегда была на стороне множественности интуитивных истин, и знаменитая “правдивость Бога” поддерживает уверенность в правильности только лишь дедуктивных заключений»¹⁶.

Само обнаружение возможной «точки отсчета», которая есть, как видим, «интуитивная очевидность» опыта разума, так что в ней, похоже, обрубаются ненужные дискуссии и вербальные затруднения, наделяет достоверность иммунитетом истинности, которая, если мы не ставим под вопрос саму «интуитивную очевидность», никак иначе уже не может быть оспорена. Ни опыт внешнего мира, ни опыт-эксперимент не имеют значения, даже если они будут фиксировать собой другое положение дел. Этот

¹⁶ Васильев, В. В. Указ. соч. С. 237.

парадокс «истинности метода» объясняется тем, что восприятие разума, по Декарту, должно быть дополнено определением воли, которую он называет способностью свободного решения. Однако эта способность может быть понята только в своей онтологической проекции: Декарт имеет дело не с эмпирическим, а с «чистым» сознанием – сознанием, организованным телеологически, направленным на познание истины, понимаемым как автономное, т. е. содержащее и воспроизводящее себя на своих собственных основаниях. Однако свободное волеизъявление субъекта определяет выбор истины в качестве цели, но и само определяемо устройством разума. Получается логический круг, который можно разомкнуть и обосновать только ссылкой на авторитет Бога, сообщившего нашему разуму светоносные истины, но здесь возникает возможность допущения рассматривать разум как механику, что, как известно, и сделал впоследствии материализм, лишая его и всех отличительных качеств (например, отсутствие у мыслящей субстанции пространственной характеристики).

Как известно, для Декарта ссылка на Бога не была проблемой. Другое дело, что подобного рода ссылка подразумевала определенное толкование отношения творца и его творения, известное как деизм, в свою очередь, обязанный своим возникновением протестантизму. Это толкование, полагающее Бога в качестве создателя совершенного из возможных миров и, можно добавить, допустившего возможность его познания человеком, тем не менее никак не участвует более в мировом порядке, равно как и в разработке совершенной эпистемологии. Однако при помощи «естественного света» разума можно актуализировать в себе понимание того, что такое бытие, мышление, воление, незнание, истина, вещь, длительность, движение, фигура и т. д., а также признать истинными положения типа: «ничто не возникает из ничего», «свершившееся не может быть не свершенным», «две вещи, подобные одной и той же третьей, подобны также между собой» и т. д.

Переопределение эпистемологической задачи в Новое время во многом связано с обоснованием научного познания со стороны традиционных онтотелеологических стратегий познания и выработкой новых, востребует, как мы видим, с одной стороны, наследие античности, а с другой, христианства. Понятно, что христианство здесь предстает, прежде всего, в своей западной традиции, равно как и наука есть чисто западный феномен. И было бы большим упрощением рассматривать западный путь богословия исключительно через эллинистическую призму, так как сообщенности с апофатической традицией богословия все еще ощущается в метафизике Нового времени. У Декарта это может быть отмечено в том, что, различая две субстанции, мыслящую и протяженную, он не только обосновывает превосходство человека над всей остальной природой, данной ему в пользование Богом, но и задает предел ее изучения, связанный с запретом на то, чтобы за пределами богооткровенных истин претендовать на прямую связь с Богом. Это положение поясняет, да и обозначает, в какой-то мере, также и перспективу развития эпистемологии нового времени, которое будет идти либо в направлении скепсиса в отношении претензий интеллекта на познание истины, либо использовать само сомнение в качестве инстру-

мента для обозначения границ возможного познания природы и создания его более совершенной модели. Телеологический привкус будет сохраняться и в атеистических версиях философии. Вполне допустимо, что неклассические парадигмы научного знания вполне могут быть истолкованы, да и обеспечены своей нео-телеологической перспективой и рассмотрение такой могло бы войти в поле задания будущей работы.

Можно утверждать, что в точке Декарта мы имеем начало оформления новой интеллектуальной традиции, которая отразила в себе новые задачи для философии и, в свою очередь, повлияла на развитие новой эпистемологии, которая занята проблемами объективности знания и поиском обоснования математизированной науки Нового времени. Возникновение новоевропейской метафизики шло рука об руку с обсуждением вопросов об определении сферы возможного познания и устранения заблуждений, а также с исследованием наших познавательных способностей, обосновывающим и указывающим способ приобретения возможных для нас познаний вещей. Это отличало и Бэкона с его критикой «идолов познания» и «новым органом», и Локка, который вслед за Декартом допускает множество других, не экзистенциальных интуитивных положений (математические аксиомы, принцип причинности и т. д.)¹⁷, и Юма, который на терминологическом уровне зафиксировал эту двойственную схему через различение положительных и отрицательных задач «истинной метафизики», и, наконец, Канта, для которого исследование познавательных способностей, ограничение чрезмерных притязаний разума и обоснование метафизики природы составляло двуединую задачу. Формируемая на новой метафизической почве эпистемология отражает в себе еще и новое целевое задание – развитие научного знания и, следовательно, познание физической природы, которая, хотя и мыслится зависимой по происхождению от Бога и постоянной в своем существовании, но во многом уже у Декарта представляется в качестве самодостаточной и самоорганизующейся сущности и понимается как нечто *иное* по отношению к разуму, что позволяет последний со временем проблематизировать.

Само влияние Декарта шло во многом через оспаривание как его метода, так и стоящей за этим методом метафизики¹⁸. И этот спор, в котором участвовали помимо философов ученые и богословы, так до конца и не разрешен, хотя и касался не только каких-то отдельных мест их учений, но и целостного замысла научной сферы, ее эпистемологического замысла. В философии, как известно, он привел к выдвиганию новой версии эпистемологии у Канта.

Кантовский проект и перспективы научной эпистемологии

Что же отличало Канта от картезианско-локковского проекта? Можно согласиться с В. В. Васильевым, который отмечает, что Кант рассмат-

¹⁷ О влиянии Декарта на Локка см. в указ. соч. В. В. Васильева «Дэвид Юм и картезианская традиция».

¹⁸ Койре, А. Ньютон и Декарт // Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / А. Койре. М., 2004.

ривает познавательные способности не ради них самих, а в контексте вопроса об их роли в обеспечении возможности априорного познания предметов, что в корне меняет сами основания теории взаимодействия познавательных способностей. «Прежде всего, Кант выносит за пределы трансцендентальных исследований те способности, которые поддаются непосредственному наблюдению и описанию, но никак не способствуют объяснению возможности априорных синтетических познаний (к примеру, репродуктивное воображение). Но еще более важно другое обстоятельство. Оставшиеся способности (апперцепция, рассудок, трансцендентальная способность воображения и чувственности) исследуются Кантом в "Аналитике" не путем достоверных прямых дескрипций, а при помощи своего рода метафизических гипотез»¹⁹. По мнению В. В. Васильева, кантовское решение главного вопроса критической философии о возможности априорных синтетических познаний из чистого рассудка и использование наглядных операций познавательных способностей для «конъектурной» иллюстрации этого абстрактного замысла имело результатом известное положение о необходимой зависимости формы связей чувственных представлений от чистых понятий рассудка. Это потребовало «допущения таких познавательных сил, действие которых протекает за границами сознания (например, трансцендентального воображения, таинственным образом связывающего чувственность и рассудок – непосредственное наблюдение свидетельствует о независимости впечатлений чувств от рассудочных понятий) и которые, следовательно, оказывались недоступны для прямой рефлексии в картезианской сфере достоверных модусов мышления. Продолжатели Канта пошли еще дальше и стали настоящими географами бессознательного»²⁰.

Как известно, во втором издании «Критики чистого разума» Кант отказался от того, чтобы признавать самостоятельное значение за способностью воображения в качестве познавательной способности. Однако его определение мышления как спонтанного синтеза представлений дорогого стоило. Речь шла о таких синтетических интеллектуальных актах, которые способствуют осуществлению логических законов (ведь те более не существуют сами по себе и не являются анонимными событиями). Это значит, что понятия разума если и не находят соответствия в опыте тому, что могло бы быть зафиксировано в качестве «вещей», то существуют тем не менее как регулятивные принципы систематического применения рассудка в сфере опыта, конституируя объекты познания в качестве возможных, а не вымышленных предметов. При этом, решая задачу расширения нашего познания, заключающегося «в методичном вопрошании природы, а не одного только своего отдельного разума», Кант исходит из того, что, прежде чем помыслить предметы научного познания, они должны быть нам даны как эмпирические, чувственно фиксируемые данные. Все эти моменты разобщают кантовскую философию с предшествующей новоев-

¹⁹ Васильев, В. В. Указ. соч. С. 240.

²⁰ Там же. С. 241.

ропейской метафизикой, сообщая ее как теорию познания, развивающую критику достоверного знания и позволяющую установить его объем и границы.

Кантовское различие метафизики и конституирующих ее «сил», которые обозначаются как способности чистого разума, позволяет разуму «ставить для воли высочайшую цель всех ее стремлений». Дж. Хедли Брук замечает, что веру по Канту «можно назвать надежным принципом разума, согласно которому истина о том, что по необходимости следует считать условием величайшей конечной судьбы из всех возможных, предполагается верной в свете того факта, что на нас лежит обязанность стремиться к такой судьбе»²¹. Возвращая после Юма разуму перспективы ставить цели для воли, Кант, тем не менее, рассматривает веру как моральную позицию разума, уверенного в истине, лежащей за пределами теоретических знаний о ней. В этом плане он далек от Декарта, для которого истина и достоверность метода полагали друг друга, но и близок ему, поскольку сам разум Кант мыслит все же в фокусе субстанциональной подлинности, онтологической точки отсчета. Однако этот фокус здесь, как видим, раздваивается, если не троится, так что наряду с «чистым» Кант различает «практический разум», а также выделяет способность суждения в качестве претендующей на самостоятельную и высшую способность познания, сыгравшую, в свою очередь, большую роль в переходе к тому, что называют «немецкой идеалистической философией»²².

Следует добавить, что только после Канта стало возможным мыслить науку не по аналогии с герменевтикой темных мест Библии, но в качестве особого рода познания, исследующего силы природы, т. е. в качестве собственно научной эпистемологии. Однако само решение научной сферы, равно как и богословия, может определяться в качестве герменевтической инициативы, поскольку прежде всего был переопределен смысл их занятий, что указывает на присутствующую в мысли кенигсбергского философа аксиоматику запрета на богопознание, а значит, все, на что может претендовать наука, хотя и обязано самой своей возможностью определенного рода метафизическим допущениям априорных форм опыта, но при сомнении в истинности этих допущений оказывается способно к переопределению возможного знания в вероятное. Так оно и произошло, поскольку строгая необходимость, факт наличия которой он хотел обосновать путем введения априоризма, становится релевантной и значимой лишь относительно определенных условий. В рамках эволюционной теории познания, которая развивается в XX в., замечает А. Н. Круглов, можно вспомнить Г. Фольмера, в постпозитивистской философии науки – известного критика научного разума К. Хюбнера.

«Г. Фольмер отрицает всеобщность и необходимость априорных представлений для всякого познания вообще. Они имеют силу только для мезо-

²¹ Брук, Дж. Наука и религия: историческая перспектива. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2004. С. 180.

²² Ойлер, В. Функция и значение «Критики способности суждения» в кантовской системе философии // Иммануил Кант: наследие и проект. М., 2007. С. 272.

космоса, соизмеримого с человеческими параметрами. Априорные структуры понимаются как приспособительные в эволюции человека. Фольмер утверждает существование врожденных генетических структур человека как генетически обусловленной информации о мире. Априорные познавательные структуры являются априорными в онтогенетическом смысле и апостериорными в филогенетическом смысле»²³. Хюбнер более следует кантовской логике, но и он исходит из того, что априорная форма аргументации располагается между признанием ее абсолютной значимости и чистой произвольности, «априорное тоже вовлечено в историческое движение мысли, хотя это и не означает, что нет различия между априорным и эмпирическим»²⁴. Хюбнер считает оправданным использование априорных основоположений не в качестве необходимых интуиций чистого разума, но «соотнося их с конкретными историческими ситуациями, в которых они возникают»²⁵.

С Кантом связывают становление критицизма как метода мышления в новоевропейском контексте. По мнению Норберта Хинске, авторитетнейшего исследователя творчества Канта, этот философ «никогда не устал подчеркивать значение проблемы метода», которая не существует у него в качестве одного-единственного осчастливливающего метода, поскольку понятие метода приобретает различные значения. Хинске выделяет догматический, полемический, скептический и критический методы в качестве особенно важных, связанных друг с другом в силу внутренней необходимости. При этом, следует заметить, критический метод выступает как возможность, продуцируемая Кантом не только в отношении истины, но и собственных эпистемологических позиций и решений²⁶. Надо заметить, что у самого Канта априорные формы получали иногда не логическое и гносеологическое, но антропологическое и психологическое объяснение. Это происходило из признания им самим невозможности указать основания для объяснения особенностей нашего рассудка, количества его категорий и т. д. Круг обоснования познавательных способностей из них самих, который возникает у Канта как предмет его критицизма над позициями своей собственной теории, технологически имеет шанс на развитие, но уже не столько в логике, сколько в философской герменевтике, и вполне может быть представлен как герменевтический круг. Эпистемологическое значение герменевтического анализа еще предстоит раскрыть²⁷, здесь же заметим, что Кант не стремится дать последнее объяснение и поэтому исполь-

²³ Круглов, А. Н. О происхождении априорных представлений у И. Канта // Знание и традиция в истории философии. С. 262.

²⁴ Хюбнер, К. Критика чистого разума. М., 1994. С. 215.

²⁵ Там же. С. 139.

²⁶ Хинске, Н. Значение проблемы метода в мышлении Канта // Иммануил Кант: наследие и проект. С. 64–77.

²⁷ Герменевтическую парадигму научного метода, развиваемую в ракурсе критического мышления, я разбираю в статье «Герменевтика научного метода в критицистской перспективе» (История философии и герменевтика – II. М. : Изд-во РГТУ, 2007. С. 20–27).

зуемая им методология открывает перспективу научного и метафизического поиска, тогда как у его оппонентов можно заметить претензию на привилегированное положение правил их метода. Можно сказать, что после Канта возможность метатеории философии парадигмально обеспечивается практикуемым таким образом критицизмом мышления.

Показательно, что сегодня вопрос о критическом методе ставится еще и в связи с обсуждением проблемы рациональности, причем сам характер обсуждения часто возвращает к декартовскому рассуждению о модусах мышления, когда предлагают поставить вопрос о Разуме и его свойствах²⁸.

В дополнение к сказанному отметим, что после Канта напряжение возникло и в отношениях между философией и собственно научной сферой, развитие которой поставило под удар классическую парадигму научности, частично закрепляемую Кантом, так что проблема новой метафизики была переосмыслена еще и как задача ее преодоления, вплоть до предложения отказа от метафизики в позитивизме. Было бы все же преувеличением характеризовать выбранный Кантом путь решения эпистемологических проблем в первую очередь в связи «с экстраполяцией исходных допущений евклидовой геометрии, ньютоновской механики и аристотелевской формальной логики на когнитивные механизмы познания»²⁹. Разумеется, связь трудно отрицать, ведь в качестве достоверного и необходимого постулируются принципы работы когнитивной системы – априори разума, которые служат ответом на запрос ньютоновской физики. Однако априорное знание не является по Канту врожденным, этот вопрос не решен им до конца, так что истина и достоверность обретают у Канта возможность продуктивного *разрыва*, продуктивного для развития новых эпистемологических версий.

Богословию в кантовской философии доверялась лишь сфера нравственности, что исключало его из основного эпистемологического пакета и заставляло искать способы соотношения сфер познания и этики. В этом поиске сегодня оно не одиноко³⁰. С другой стороны, религия, как и развиваемая на почве анализа научного познания философия, на протяжении всего Нового времени вынуждена была как-то реагировать на научные открытия, осмыслять новый для себя опыт и существенно трансформироваться как организация³¹. Можно сказать, что в точке парадигмального кризиса научного и метафизического знания богословие берет свой исторический реванш. Но это происходит уже не только в плане включения новой «научной» аргументации в обсуждение религиозных вопросов, связанных с происхождением мира, концепцией богочеловека, смыслом мировой истории и т. д., или в плане формальных изменений в трактовке

²⁸ Порус, В. Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002.

²⁹ Меркулов, И. П. Эпистемология... С. 461.

³⁰ Критическое обсуждение и попытку решения этой проблемы см. в «Трактате о критическом разуме» у Ханса Альберта (М. : УРСС, 2003).

³¹ См. издания ББИ св. апостола Андрея в серии «Богословие и наука».

этих вопросов, но и в том, что богословие, особенно протестантское и католическое (в меньшей мере, по-видимому, православного толка), оказалось втянуто в общую с философией ситуацию парадигмального поиска, или своего эпистемологического самоопределения. Это связано с решением проблемы всеобщности и необходимости основополагающих принципов фундаментальных научных теорий, т. е. с *проблемой универсальности оснований знания*, но еще и с целым рядом вопросов, имеющих, на первый взгляд, отдаленное отношение к проблемам такого рода. Не имея возможности осветить все вопросы, остановимся на нескольких, представляющих наиболее важные.

Во-первых, это *стратегия изоляционизма как следствие демаркации*. Диалог между сферами религии и науки оказывается затруднителен, поскольку каждая претендует на обладание истинного метода и, соответственно, ограждает себя от проникновения критического элемента. Наиболее показательным здесь является диалектический прием, когда выводят из строя логику и признают подлинные противоречия. Поскольку в данном случае подрывается всякая рациональная аргументация, диалектическая стратегия, особенно характерная для советской и наследующей ей постсоветской логики и методологии науки, предстает как вариант догматизма.

Во-вторых, *ориентация на язык как средство коммуникации*. Рассмотрение науки, равно как философии и теологии, в качестве языковой игры, которая должна сохраняться, лишает их возможности быть зафиксированными на фоне стоящих за ними теоретических концепций, а значит, возможности их критического исследования. Приобретаемый здесь иммунитет идет за счет потери возможности онтологизировать грамматику определенных высказываний. Однако поздневитгенштейновская идея о том, что тут собственно ничего не может быть сказано, а может быть только показано на что-то, что, видимо, и подразумевается в качестве реальности, не позволяет тем не менее зафиксировать образ в качестве визуального логоса, поскольку выявление данного еще ничего не говорит о сущности. Впрочем, отказ от эссенциализма совершается не только в аналитической философии, в определенной мере это произойдет и в феноменологии, которая переосмыслит само понятие феномена: он является теперь не тем, что скрывает сущность, но тем, что полностью и без остатка ее являет. Идея матрицы, которая есть иллюзия несостоявшейся реальности, в какой-то мере есть ответ на тотальную визуализацию логоса.

В-третьих, это *деонтологизация герменевтики*. Поскольку демифологизация христианского вероучения, предпринимаемая в рамках теологии, есть герменевтическое занятие, настроенное на то, чтобы спасти ядро христианской веры посредством согласования ее с современной картиной мира, сама герменевтика есть, с одной стороны, проект такого спасения, а с другой – не может не представлять и как критика возникающих здесь претензий на онтологизацию результата. Оптимизация такового достигается здесь за счет квалификации непонимания в качестве ошибки онтологического характера, что было не характерно для христианской экзегетики, квалификации, которую закрепила философская герменевтика

Шлейермахера и Дильтея и которая при всех попытках Гадамера разобрататься с непониманием сохраняется в качестве того, что должно быть преодолено³². Деонтологизация результата, равно как и самой герменевтики, позволяет избежать построения одной из многих догматических версий, претензии на универсализм в схеме плюралистической идеологии либерального знания всегда будут опознаваться как нечто недостоверное и сомнительное. С другой стороны, нельзя не видеть в самом поиске универсальности парадигмальную установку, которая могла бы быть лучше опознана и понята, если рассматривать философскую герменевтику, как она состоялась до Гадамера, еще и как забвение подлинных установок экзегетической традиции.

Таким образом, мы выходим на четвертую проблему, последнюю в ведущемся здесь диалоге, *проблему согласования традиции и современности*. Историческое исследование эпистемологической парадигматики в сфере богословия или науки должно послужить не только задаче демифологизации указанных сфер, но и ремифологизации того предания об истине, которое лежит в основании эпистемологической традиции.

Все эти замечания можно резюмировать так: сегодня диалог религии и науки становится парадигмально возможным не просто в рамках эпистемологии, но в более широкой перспективе условий определения самой эпистемы.

Последние замечания

Представляется само собой разумеющимся, что предполагаемый здесь «диалог» науки и религии не может идти только по линии рассмотрения научной и богословской парадигмы как совокупности метафизических и методологических допущений, он не может сегодня исключать культурно-исторические, социальные, индивидуально-личностные и прочие условия ее самоопределения. При этом становится вполне очевидно, что сам диалог представляет для богословия развитие его «экуменистического согласия»³³ в отношении к науке, но для этого научное знание должно быть им продумано до конца³⁴, что неизбежно вводит аспект проблематизации в основания ведущегося диалога и заставляет современное богословие и науку обращаться к философии, которая во второй половине XX в., особенно в версиях философии науки, успешно осваивает междисциплинарную стратегию. Сам же диалог и новый парадигмальный синтез могли бы быть рассмотрены в рамках разработки неклассической и даже постклассичес-

³² См. об этом подробно в статье М. А. Минакова «О герменевтическом оптимизме. К вопросу об обоснованности философии понимания» (История философии и герменевтика-II : сб. М. : РГГУ, 2007. С. 54–63).

³³ Кюнг, Г. Великие христианские мыслители. С. 363–401.

³⁴ Именно это задание определяло содержание моей статьи «Рацио науки и генезис метода». Ее можно прочитать в Вестнике Самарской гуманитарной академии (Серия «Философия. Филология». 2007. № 2. С. 42–56), который есть как в печатной, так и в электронной версии (он выложен на сайте «Философская Самара, адрес в сети: www.phil63.ru).

кой эпистемологической проблематики. Если не учитывать все эти «реалии» существования научного знания в условиях внутреннего и внешнего диалога, то сложно и даже невозможно найти ту точку, в которой религия и наука могли бы встретиться. Нужно заметить, что наука в Новое время во многом развивается, еще и предоставленная сама себе, т. е. не обязательно преследуя теологические, да и философские задачи. Это можно, видимо, как-то связать с другими источниками ее генезиса, равно как и с теологическими разрывами, порожденными Реформацией и допустившими, в конечном счете, обособление сфер влияния богословия и науки, а также богословия и возникающей на почве науки философии. Но не меньше это связано и с развитием техники, которая приобретает невозможное ни для античности, ни для средневековья значение, постепенно высвобождает человека от материальных проблем, нивелируя со временем присущее человеческому сообществу неравенство как чисто материального, так и духовного порядка. Пожалуй, в этой теме мы имеем на сегодня обсуждение «эпистемологии неравных возможностей», которая отвечает во многом техническим условиям цивилизации, а значит, новым условиям регулирования доступа к информации, ее распоряжением, востребует новую идеологию научного и любого другого сообщества.

Возвращаясь к постановке вопроса о том, что есть эпистемологическая парадигма, следует заметить, что он востребует метатеоретические размышления и исследования, которые, однако, не могут не приходиться в противоречие с теми установками, которые их направляют. С одной стороны, различение парадигмальных образцов и норм познания есть в перспективе переход на метауровень теории, к какому бы конкретно-историческому материалу теоретического и практического свойства эта работа не прилагалась. С другой, разъяснение и толкование этого задания не может явным или неявным образом не отсылать к контексту и не содержать в себе опору на некий идеальный образец, т. е. внутри себя оно уже, если можно так выразиться, «парадигмально» обозначено. Сам образец не обязательно должен быть подразумеваем как данность, он может быть задан как критический проект и даже с установкой на творчество, т. е. на возможность того, что еще не было. Само осознание характера такой работы по выделению парадигм, как представляется, требует найти еще и ответ на вопрос, как правило, добытое «потом и кровью» становится нормой, равно как и ее отрицанием в определенных случаях. Таким образом, обсуждение эпистемологической парадигмы могло бы быть задано в качестве перспективы, оформляемой в комплексе размышлений еще и метатеоретического характера не только над вопросом об эпистемологических основаниях науки и богословия, их диалога, но и собственно философии, в этом диалоге участвующей. Понятно, что философия обозначает здесь для себя, прежде всего, перспективу своей собственной **парадигмально-герменевтической инициативы**, понимая под таковой обеспечение смысловых и технологических новаций в разработке вопроса о познании.