

БАРОЧНЫЕ ОСНОВАНИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Виктор Левченко*

Abstract

The object of the article is to attract attention to baroque groundings of science and classical rational philosophy at the beginning of the epoch of Modern. The special attention is paid to the baroque bases of the philosophical views of René Descartes and Galileo Galilei. There are two main aspects of influence of the concept of baroque world to the scientific thought of the XVII century – (1) the influence of the Christian theology to the legitimating of the idea of infinity in the science and (2) the principle of the complementary of the fundamental oppositions as the central for the baroque thought.

Keywords: concept of the baroque world, classical rationality, idea of infinity, oppositions, Descartes.

В литературе достаточно часто подчёркивается связь между рационалистической философией с её классицистскими требованиями ясности и отчётливости и возникновением науки типа *science*. Однако в наше время мы обнаруживаем странную мировоззренческую близость научной рациональности Декарта и Ньютона не только с классицизмом, но и с господствующим стилем жизни и мышления той эпохи – барокко. В частности, Ж. Делёз разворачивает перед своими читателями подобные отношения между философскими текстами Лейбница и барочной стилистикой.¹ Действительно, научные свершения XVII века изменили картину мира, вскрыв трагическую глубину вселенной, человеческой души, судьбы человека. Чувство безграничности мира, трагической незащищённости человека, несопоставимости малой, брэнной, страдающей песчинки человеческой жизни и бесконечной, неизменной, холодной бездны космоса выступило в качестве психологической основы эпохи.

Знаменитые строки М.В. Ломоносова: «Открылась бездна, звёзд полна, / Звездам числа нет, бездне дна» – прекрасно характеризуют это психологическое состояние. Соответственно, возникающая наука развивалась как попытка ответить на этот мировоззренческий (если воспользоваться термином А. Тойнби) «вызов» эпохи. Ведь эта эпоха зада-

* Виктор Леонидович Левченко – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Одесского национального политехнического университета (г. Одесса, Украина).

вала свои откровенно риторические вопросы, обращённые к небу, к человечеству, в никуда. Отсюда и антиномичность барочного мышления, пытавшегося создать своеобразную гармонию несовместимых друг с другом противоположностей – Творца и человека, мыслящей и телесной субстанций Декарта, холода и чистоты мышления с неразумием страстей, преувеличенной яркости и телесности жизни с мраком, тлением, мистической таинственностью смерти и т. п.

Именно тогда для человека мир предстал в опыте изучения через окуляр микроскопа и телескопа, которые и были изобретены в XVII веке. Познание бесконечно малого и бесконечно расширяющегося становится важнейшим объектом изучения.

«...Нетрудно догадаться, что любой дар будет для тебя тем приятнее и желаннее, чем сильнее он будет походить на Ничто. Ведь в любом случае для того, чтобы размышления о ничтожном доставили тебе удовольствие, оно должно быть и малым, и почти неосязаемым, и малоценным, и наименее протяжённым, то есть быть почти Ничем. В природе встречается великое множество таких вещей, но между ними имеются различия. Вспомни хотя бы об одном из атомов Эпикура: такой атом и есть Ничто. Разумеется, тебе и прежде случалось получать от меня Ничто. Итак, нас будут интересовать элементы, то есть самое малое из того, что есть в каждом предмете».²

В опыте человека того времени антиномичность макро- и микромира представлена по многим направлениям. Здесь и познание бесконечно малого и расширяющиеся горизонты географического опыта в результате «великих путешествий», мир в капле воды и глубины вселенной, в которой Земля, после утверждения коперниканской системы мироздания, утратила положение центра, затерялась среди множества миров.

Научное мышление XVII–XVIII вв., когда господствовало механическое мировоззрение, рассматривает как первичные (действительные, настоящие) исключительно механические качества вещей. Из этой установки выводилась фундаментальная «интерпретационная» научная программа – перевести мир вещей на язык механики; формой работы для научного мышления стало механицистское моделирование. В результате, мир начал пониматься не как живое бессмертное существо (что выступало фундаментальной мировоззренческой установкой в античной культуре и – с определёнными инновациями – в последующие эпохи), а как машина в мельчайших своих элементах и деталях.³ Повседневной метафорой, задающей парадигмальную установку для этого мировоззрения, являются повсеместно распространённые в это время по Европе механические часы. Позволю себе процитировать великолепное высказывание по этому поводу О. Шпенглера.

«Среди народов Запада именно немцам выпало на долю изобрести механические часы, зловещий символ убегающего времени,

чей днём и ночью звучащий с бесчисленных башен над Западной Европой бой есть, возможно, самое неслыханное выражение того, на что вообще способно историческое мироощущение. Ничего равного этому не встречается нам в *лишённых отпечатка времени* античных ландшафтах и городах».⁴

Большинство учёных этого времени, например, такие как Ньютон, Лейбниц, Декарт, Гюйгенс и многие другие, в связи с этим понимали отношение Бога к сотворенному им миру как аналогичное отношению мастера-часовщика к своему предмету. Точность и неизменность законов созданного по Божественному замыслу мира являются свидетельством того, что сам этот мир не случаен, а, напротив, есть совершенное творение, из совершенства которого с необходимостью следует наличие Творца, замыслившего и реализовавшего подобное вызывающее удивление и восторг точно действующее произведение-механизм.

Авторитетный французский историк науки А. Койре объяснял возникновение классической науки тем, что, порвав со здравым смыслом и изучением объектов, данных в восприятии и опыте, она перешла к изучению взаимоотношений несуществующих идеальных объектов – математических сущностей. Вместо реального мира повседневности было заявлено бытие идеальных, гипостазированных сущностей, имевших место ещё в платоновской космологии. Например, Койре даже отрицал, что Г. Галилей осуществил свои знаменитые эксперименты, потому что в отношении сформулированных им законов, имеющих предельно идеализированный характер, эксперименты не релевантны.

«Ибо мысль, чистая мысль без всякой примеси, а не опыт и свидетельства чувств, лежит в основе новой науки Галилео Галилея».⁵

Недаром последний до конца своей жизни воевал с Кеплером в связи с законами планетарного движения, поскольку его представления об эллиптических орбитах были для Галилея очевидной ересью. Придерживаясь установки на гомологическое соответствие Божественного и человеческого мышления, Галилей исходил из того, что Бог как всесовершеннейшее существо и геометр должен был знать, что из трёх форм движения – кругового, прямолинейного и эллиптического – последнее как смешанное, согласно Аристотелю, наименее совершенно. Приписывание же божественным творениям несовершенства обозначало для Галилея, как образованного человека того времени, умаление достоинства Божества. Полемизируя с Кеплером, в качестве одного из аргументов против его «ереси» Галилей и сформулировал принцип инерции, ставший основанием всей дальнейшей опытной науки. Ирония истории научного мышления заключается в том, что как существенное в науке сохранились и инерция и движение планет по эллипсам, а личностные мотивы Галилея и Кеплера отброшены как несущественные.

Для этой классической эпохи возникновения науки как таковой характерны борьба со всем, что разрушает строгость форм «правильного» мышления, и вынесение за скобки, то есть своеобразная изоляция, всего неразумного. В общественном сознании возникает потребность отождествить неразумие с грехом, сблизить провинности против разума с провинностями против плоти и породнить неразумие с чувством вины.⁶ На этом фоне действует декартовский демон-обманщик из *Размышлений о первой философии...* Чтобы доказать (методом от противного) благость Божью, позволяющую нам благодаря усилиям сомневающегося мышления выстраивать адекватную картину объектного мира, Декарт рассматривает возможность порождения универсума вводящим нас в заблуждение, бесконечно дурачащим нас злым демиургом. Фантом в данном случае есть то недолжное, без предположений о котором нельзя помыслить себе долженствование Бога. Из постоянно поддерживаемого свойства сомневающегося познания человек и обретает необходимую для открытия истины связь с Абсолютным. Потому симптоматично, что одно из зданий в Голландии, в Эндегеесте, где обитал в 1642 Р. Декарт, позднее стало домом сумасшедших.⁷ Дом, где провозвестником могущества рационализма и нового научного метода создавались сочинения, в которых из обоснования существования своего Я выводилось всё многообразие бытия, был также и обиталищем несчастных, создававших своим больным воображением мир и в нём проживавших. Сознание в концепции Декарта как бы «замкнуто», «одинок», то есть здесь отсутствует всякий опыт интересности. Опыт чужих Я не имеет у него никакого онтологического и методологического значения. Барочная установка, проходящая связующей нитью через все факты культуры эпохи, подчёркивала необходимость «экзистенциальной», персональной ответственности своего Я в выстраивании отношений с Абсолютом. И возникающая наука через своих творцов постулировала потребность выстроить именно свои отношения с Творцом всего сущего.

Действительно, если обратиться, например, к сочинениям того же Р. Декарта, одной из центральных проблем для него является поиск оснований существования *своего* Я. При этом постоянно ориентирующийся на поиск беспредпосылочного знания (*de omnibus dubitandum*) Декарт стремился выявить основания своего существования в ясном и отчётливом (*clare et distincte*) суждении. Последнее, согласно ему, уже не является предпосылкой, так как в нём никто не может усомниться. Как известно, он нашёл своё основание в знаменитом *cogito ergo sum* (мыслю, следовательно, существую). Таким образом, наличие мышления постулирует и существование Я как обладающего гносеологическими возможностями и ответственностью при обосновании мира.

«Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие».⁸

Понимание сложности и неоднозначности мира, в который погружён человек, этот «мыслящий тростник» (если воспользоваться метафорой Б. Паскаля), требовало упорядочивания и нахождения меры этого мира. Декарт стремится спрятаться от реальности свойств вещей. Его внимание сосредоточено на активности познающего субъекта, на совершаемых им операциях. Поэтому-то он и объединяет в своей *Геометрии* арифметику и геометрию, эпистемологический статус которых разводился уже со времён древних греков, в общую науку – алгебру. Ведь последняя занимается не протяжённостью или числом, а свойствами операций над ними. Новый идеал рационализации, основанный на порядке и мере, Декарт формулирует следующим образом:

«...к математике относятся лишь все вещи, в которых исследуются какой-либо порядок или мера, и неважно, в числах, или фигурах, или звёздах, или звуках, в любом ли другом предмете придется отыскивать такую меру; а потому должна существовать некая общая наука, которая, не будучи зависимой ни от какого частного предмета, объясняла бы всё то, что может быть обнаружено в связи с порядком и мерой...».⁹

Рассматривая тексты именно Декарта как характерного и одного из популярнейших создателей методологических установок и принципов для классической науки, можно сделать вывод, что самодостоверность *Я*, моего собственного существования, непосредственно заключена в моей мысли, является гносеологической характеристикой. Одновременно она позволяет выделить свою собственную субъективность из других личностей. Даже само построение его работ, например знаменитого *Рассуждения о методе*, демонстрирует такой методологический самоанализ, с которым до него мы не встречаемся ни у кого в истории философии и науки. Соответственно, это требовало, в свою очередь, утверждения своего *Я* как результата процедуры радикального эпохе. Самосознание индивида, согласно Декарту, является основанием всех остальных актов мышления.

«...Моё понимание того, что есть вещь, что – истина, а что – мышление, исходит, по-видимому, исключительно от самой моей природы».¹⁰

Для современного мышления, в отличие от аналогичного феноменологического эпохе Гуссерля, где вопрос о реальном существовании внешнего мира есть метафизический вопрос, на который нет необходимости отвечать осознавшей себя строгой наукой философии, необходимо доказать реальность внешнего мира, необходимым условием существования которого являются предварительное обоснование персонального существования и доказательство бытия Бога.

Понимание *Я* как мыслящей субстанции сопровождается радикальным разрывом и очищением от всякой телесности. Здесь отри-

цается всякая возможность для тела характеризоваться какой бы то ни было связью с мышлением или направляющей волей. В частности, Декарт, неосознанно представляя себе наличие у тела определённых склонностей, предлагает применять в данном аспекте термин «стремление» (*tendre*).¹¹ В результате сведения Я только к мышлению элиминируются остальные значимые моменты, сущностно характеризующие экзистенцию человека. В этом аспекте рассмотрения Декарт, правда, делает попытки избежать полного отрыва мышления от тела, высказывается о соединении тела и Я. Например, он пишет:

«Между нашей душой и телом существует такая связь, что если мы однажды соединили какое-то телесное действие с какой-то мыслью, то в дальнейшем если появляется одно, необходимо появляется и другое».¹²

Однако эти попытки ни в коем случае не корректировали в сторону смягчения жёстко конструктивистский подход Декарта к предмету научного и философского познания, методологическим и онтологическим основанием чего и являлось отрицание непрерывности между природой и субъективностью. И для научного мировоззрения весь человек, во всей полноте своих умственных способностей, уже как бы и не нужен. Аналитическая геометрия, являющаяся математическим выражением построения универсальной науки – *mathesis universalis*¹³, создавала возможности путём чисто формально-алгебраического исчисления и разворачивания своих положений получить всё доступное человеку знание. Вспомним начало *Правил для руководства ума*, где Декарт начинает с соображения, что в основании всех наук лежит одна и та же тождественная себе человеческая мудрость, относящаяся к разным наукам, как солнце к различным освещаемым предметам.¹⁴ Использование такого метода сводит науку к своеобразному калькуляторству, механической деятельности в духе эпохи. Возникающая безличность научной деятельности проявляет себя как неукоснительное, выхолощенное в смысле всех человеческих страстей следование предписанным «правилам для руководства ума», даже выступает гарантом правильности и истинности получаемых результатов.

Попыткой же обрести обратный путь к миру из области мышления, создаваемой *cogito*, является психологическое доказательство бытия Бога. Предпочтение, отданное последнему перед онтологическим доказательством бытия Бога, вызвано тем, что Декарт желал вывести основания своего философствования из фактов собственной душевной жизни, что является принципиально барочной особенностью. Для Декарта, так же как позднее для Беркли, было необходимо спасти интерсубъективность; обращение к инстанции, именуемой Бог, трансцендировало логически необосновываемую эмпирию. Идея Бога, обнаруживаемая в нас, в силу бесконечности своего содержания может исходить только из некоторой беско-

нечной сущности, а не от меня. Справедливо отмечается В. Хесле преимущество и прогресс психологического доказательства по сравнению с космологическим, поскольку:

«...выведение Бога из порядка чувственного мира или из телесно-душевного единства человека Декарт считает абсурдным предприятием потому, что бытие Бога намного очевиднее бытия каких-либо чувственных вещей; не мир позволяет нам заключить о Боге, а, наоборот, Бог – о мире»¹⁵.

Поэтому для мыслителей Нового времени как следствие такого соотношения Бога и человека, Божественного разума и человеческого мышления появляется сближение, можно даже сказать – отождествление интеллигибельной и телесной материи, геометрического и физического пространства. Результатом явилось уравнивание онтологического статуса физических тел и геометрических фигур и сближение математики с физикой в механике. В этом смысле показательна оценка, данная Декартом в отношении Галилея:

«Я нахожу в общем, что он философствует лучше, чем это делается обычно, ибо где только можно отбрасывает ошибки школы и пытается решить физические проблемы, прибегая к математическим доводам. В этом я целиком с ним согласен и считаю, что нет никакого другого средства нахождения истины».¹⁶

В результате такого помещения строгих геометрических законов, по своей сущности не допускающих изменения, в физические, телесные, постоянно изменяющиеся вещи происходило размывание прежнего идеала константности мышления, апологизировалось толерантное отношение к процессу научной деятельности и её продуктам.

Даже при абстрагировании от внешнего мира и телесно-душевного единства человека они, в результате, выводятся из бытия Бога. Высвобождение и утверждение начал христианского мирозерцания в науке и философии способствовали переходу к современному западному типу мышления. Поэтому механистическое естествознание XVII века «создано не вопреки, а благодаря христианской теологии, предполагающей разделение всего сущего на божественное трансцендентное бытие и бытие сотворённое, имманентное, с одной стороны, а с другой – разделение сотворённого мира на духовный и материальный»¹⁷. Так для нововременного европейского мышления, для той научной рациональности, которая начала проявлять себя в это время, благодаря христианскому понятию Бога как единого бесконечного существа, наделённого бесконечным количеством совершенств, становится ограниченным понятие актуальной бесконечности. Решительно не принимаемая в античном мирозерцании, эта актуальная бесконечность, продолжая оставаться принципиально непознаваемой для конечного человеческого разума, получает теперь для мышления легитимацию

и, вторгаясь в науку, фигурирует здесь в различных формах своего существования. Из представления о Творце как бесконечном, наделённом бесконечными атрибутами и бесконечным же совершенством, полностью превосходящим всё конечное и ограниченное в тварном мире, следует понимание того, что бесконечное познаётся не как результат абстракции первично данного конечного, а, совсем наоборот, конечное выступает как ограничение первично данного бесконечного. В результате человек не познаёт бесконечное: оно является условием и необходимой возможностью его мышления.

В отличие от замкнутого мира античности с его детерминистским подчинением Судьбе, христианский мир с лежащей в его основе свободой воли был открыт благодаря постоянно трансцендирующей саму себя Божественной воле. Поскольку последняя не имеет по своей сущности ни преград, ни границ и поддерживает существование мира, то и сам этот мир не имеет границ. На смену античного понимания абсолюта как Единого, для которого ограниченность не является ущербом, а, напротив, выступает показателем гармоничности и единения, приходит инфинитность христианского видения мира нововременной рациональности, где абсолют, находясь вне мира, содержит мир в себе. В научном мышлении появляется очень важная интуиция неразрывной связи единого и бесконечного, трансцендентного и имманентного, пропускаемая через личностное отношение и персональную ответственность за эту связь. Подобный *oppositorium* является основополагающим принципом вообще всей барочной культуры, включая и искусство, и религиозный опыт, и, как мы только что попытались показать, естественнонаучное мышление. Поэтому мы и наблюдаем интересную переплетённость тяги к строгой рациональности с мистическими увлечениями в эту эпоху. Например, как показал профессор Оксфордского университета Ньютон-Смит, *Математические начала натуральной философии* Исаака Ньютона по замыслу были только первой частью его работы, второй частью которой должна была стать *Всемирная алхимия*. В литературе даже высказываются предположения, что закон всемирного тяготения был открыт на основе алхимических опытов, а знаменитую историю с упавшим яблоком Ньютон придумал гораздо позднее этого открытия, чтобы скрыть истинный источник своего озарения. Создание новых подходов к научной деятельности сочеталось в учёном с глубоким интересом к оккультизму, алхимии, исследованию древних тайн.¹⁸ То есть рационалистическая и магическая ментальности сосуществовали в этой духовной культуре по принципу взаимодополнительности. Как справедливо отметил В.П. Визгин:

«...как бы ни высмеивался древний принцип тайнознания как принцип аналогии микрокосма и макрокосма триумфально шествующей новоевропейской наукой, однако он всегда сохранял своё, по крайней мере, психологическое значение, рационализируя чувство (столь нужное человеку особенно в наукогенной и техногенной ци-

визации) неотчуждённости человеческой души от мироздания как целого».¹⁹

Отторжение мышлением Нового времени глубинного чувственного дуализма, характерного для Средневековья и Возрождения, вызвано тем, что он не поддавался никакой декартовской систематизации. Напротив, для классической эпохи, в частности для господствующего стиля эпохи – барокко, был типичен своеобразный обман зрения. Бесконечный взаимообмен между различными формами и уровнями действительности выступал как принципиальный стилевой постулат эпохи, дающий понимание драматичности смысла бытия. То есть барокко смешало людей и вещи, устранило качественное различие между ними и выступило культурной предпосылкой для возникновения нового классического варианта «научного» мышления.

Примечания

- ¹ Делёз Ж. *Складка. Лейбниц и барокко*. М.: Логос, 1997.
- ² Кеплер И. *О шестиугольных снежинках*. М.: Наука, 1983. С. 5.
- ³ См.: Гайденко П.П. *Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.)*. Формирование научных программ Нового времени. М.: Наука, 1987. С. 14–15.
- ⁴ Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. Т. 1: Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 142–143.
- ⁵ Койрэ А. *Galilée et la révolution scientifique du XVII siècle*. P., 1955. P. 17.
- ⁶ См.: Фуко М. *История безумия в классическую эпоху*. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 101–102.
- ⁷ См.: Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию *Восстания масс // Иностранная литература*. 1998. № 3. С. 245.
- ⁸ Декарт Р. *Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения*. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 23.
- ⁹ Декарт Р. *Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения*. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 90.
- ¹⁰ Декарт Р. *Размышления о первой философии...* С. 31.
- ¹¹ См.: Декарт Р. *Мир, или Трактат о свете // Декарт Р. Сочинения*. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 228.
- ¹² Декарт Р. *Страсти души // Декарт, там же*, с. 538.
- ¹³ Термин *mathesis* в античности обозначал «науку» в смысле изучения, знания как результата учения, любознательности и восходил к слову народного языка *mathos* (знание, опыт, мудрость), которое употребляли герои Эсхила и Аристофана. В философской литературе был использован Платоном в диалоге *Государство* наряду с родственным словом *mathema* и введён в словарь научной терминологии в значении совокупного систематизированного знания.
- ¹⁴ Декарт Р. *Правила для руководства ума...* С. 78.
- ¹⁵ Хесле В. *Гении философии нового времени*. М.: Наука, 1992. С. 27.
- ¹⁶ Декарт Р. *Письмо к М. Мерсенну от 11 октября 1638 г. // Декарт Р. Сочинения*. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 603.
- ¹⁷ Гайденко, указ. соч., с. 284.
- ¹⁸ См.: Наука и культура (материалы круглого стола) // *Вопросы философии*. 1998. № 10. С. 8.
- ¹⁹ Визгин В.П. *История и метаистория // Там же*, с. 100.