

ПАНОРАМА

Геннадий Аляев (Полтава)

OFFENDICULA И IDOLA: СОВПАДЕНИЯ И РАСХОЖДЕНИЯ

Gennadiy Aliaiev (Poltava).

Offendicula and Idola: Coincidence and Divergences

In article the comparative analysis of gnoseological concepts of two English thinkers who are at the beginnings of empiricism is carried out. A comparison subject are, first of all, “Obstacles for true comprehension” (*offendicula*) at Roger Bacon and “Errors of human mind” (*idola*) at Francis Bacon. The continuity of ideas of two thinkers is proved that, however, does not belittle F.Bacon role as creator of new methodology of a science.

«Препятствия для постижения истины» (*offendicula*) Роджера Бэкона (ок. 1214–1294) и «заблуждения человеческого ума» (*idola*) Фрэнсиса Бэкона (1561–1626) с очевидностью напрашиваются для сравнения не только в силу своего смыслового сходства, но и по причине явной историко-философской преемственности между двумя однофамильцами. Несмотря на три с половиной столетия хронологического разрыва между разными историческими эпохами, в которые жили философы, они высказывают зачастую удивительно близкие идеи, что обосновывает их принадлежность к одной научно-философской традиции — британскому эмпиризму — не только в чисто географическом отношении. И хотя прямое влияние Роджера на Фрэнсиса установить достаточно трудно, безусловно, фигура *Doctor mirabilis* («удивительного доктора») выступает важным звеном в раннем генезисе новой научной методологии, общепризнанным основателем которой является барон Веруламский.

© Г. Аляев, 2010

Свой «Opus maius» Р. Бэкон начинает с классификации внешних препятствий развитию наук: «Итак, существуют четыре главных препятствия [offendicula] для постижения истины, которые препятствуют всякому любителю мудрости и редко позволяют кому-либо обрести славное имя истинного мудреца. Эти [препятствия суть]: 1) пример ненадёжного и недостойного авторитета; 2) устойчивость обычая; 3) мнение необразованной толпы; 4) сокрытие собственного невежества под видимостью мудрости. И этим облечён и охвачен любой человек в любом положении» [2, с. 43]. При этом он добавляет, что первые три препятствия могут быть устранены «силой разума», в то время как четвёртое «всегда наготове», т. е., по сути, является неустранимым качеством человеческой природы. Иначе говоря, для Роджера авторитет, обычай и мнение толпы являются внешними относительно познавательных способностей человека факторами — факторами негативными, однако преодолимыми именно силой этих способностей. То же, что действительно «встроено» в человеческую природу, касается не способностей разума как такового, а скорее нравственных изъянов человеческой природы — т. е., по сути, в отношении разума также чего-то внешнего. Заметим сразу, что у Фрэнсиса механизмы заблуждений рассматриваются скорее через призму изъянов природы самого человеческого разума.

Тезис об отбрасывании авторитетов, безусловно, сразу выделяет Роджера Бэкона из массы схоластов и переносит его в разряд прямых предшественников философии Нового времени, чуть ли не в разряд скептиков. Вспомним, например, француза Омера Талона, утверждавшего в своей «Academia» (1546), что надо освободить людей от их преклонения перед авторитетами, доведшего их «до недостойного рабства, дать им понять, что истинная философия свободна в своих оценках и суждениях, а не прикована к одному только автору». Однако между скептиками XVI века и «удивительным» схоластом века XIII-го всё-таки большая разница.

Отвергая «ненадёжные и недостойные» авторитеты, Роджер отнюдь не отбрасывает метод опоры на авторитеты как таковые — «прочные и истинные». Такими для него являются авторитет Церкви, Святого Писания, святых философов и пророков. Более того, именно Аристотель, который в устах поздних скептиков как раз и был тем «автором», от авторитета которого нужно было освободиться, для Р. Бэкона представляется «Философом» по преимуществу, обязательно с большой буквы — тем языческим философским авторитетом, у которого христианским философам есть чему поучиться. Вспомним в этой связи, что Роджер был старшим современником Фомы Аквинского, прославившегося как наиболее авторитетный интерпретатор Аристотеля в схоластике. Вообще XIII век был веком освоения и приспособления аристотелевского наследия христианской философией, что во многом было связа-

но с появлением латинских переводов (в частности, Михаила Скота) его произведений. Роджер в этой связи много писал о том, что освоение Аристотеля ещё далеко не закончено, поскольку переведено далеко не всё. Он вообще придавал переводам огромное значение, считая, что именно в этом (т. е. в их недостатке) лежит главная причина недоверия Церкви к античной философии вообще, и своеобразных «перекосов» в оценках античных философов, в частности. Характерен его пример в этой связи – речь идёт о «перекосе» в пользу Платона и в ущерб Аристотелю, что присуще, по мнению Р. Бэкона, Августина. «Однако известно, что, по свидетельству всех философов, Платон не идёт ни в какое сравнение с Аристотелем. Если бы, следовательно, святые были знакомы с его философией, то они, несомненно, использовали бы её и поставили выше [философии Платона], ибо не стали бы отрицать очевидную истину и принижать высшее ради более низкого» [2, с. 89].

Сам Роджер, как и Фома, и многие другие схоласты того времени начинал с многочисленных «комментариев» к различным произведениям Аристотеля – между прочим, ещё в тот период (40-е годы XIII века), когда отношение официальной Церкви к этому автору было далеко не таким благоприятным¹. Особое внимание он уделил трактату, который, правда, на проверку оказался псевдоаристотелевским – «Тайная тайных»², – сделав его перевод и написав введение, известное как «Краткий трактат об астрологии» [3]. По сути, именно автор «*Secretum Secretorum*» стал для Роджера основным нецерковным авторитетом, на который он ссылается постоянно.

Если несомненность авторитета Священного Писания и Священного Предания была вполне естественна в разгар Средневековья, и вряд ли была для Роджера Бэкона простым реверансом, как можно подумать в отношении многих мыслителей Возрождения и Нового времени, то привлечение нецерковных авторитетов было, безусловно, достаточно смелым шагом³. Решиться на подобную смелость можно было только при условии, если церковный авторитет при этом не пострадает. С этой целью Роджер обосновывает своеобразную историко-философскую концепцию (основные идеи которой он сам, впрочем, находит уже у Августина), суть которой, коротко говоря, состоит в том, что достижения языческой философии являются не чем иным, как отражённым светом Божественной мудрости, дарованной первоначально Богом праотцам-патриархам, и от них, хотя и в искажённом виде, перешедшей к языческим мудрецам и любителям мудрости. «Итак, я утверждаю, что содержание философии было дано Богом тем же лицам, которым было дано и Священное Писание, а именно – святым от начала века. А потому ясно, что имеется одна полная и необходимая всем мудрость. Ибо только патриархи и пророки были истинными философами, которые познали всё: не только Закон Божий, но и все раз-

дела философии» [2, с. 123–125]. Таким образом, Только Бог выступает как «действующий разум», который просвещает души «в знании и добродетели», в то время как философы воплощают «возможностный разум» — активный благодаря акту познания, но, по сути, пассивный в отношении самого содержания мудрости. «Везде, где бы ни обнаружилась истина, она почитается Христовой в соответствии с приведёнными выше суждениями и авторитетами. Потому-то, хотя в некотором смысле истина философии и называется их [т. е. язычников] истиной, для того, однако, чтобы они ею обладали, прежде Божественный свет излился в их души и просветил их <...>» [2, с. 111].

С учётом этой концепции становится понятно отношение Роджера к философским авторитетам как отношение критическое, а не апологетическое — и в этом смысле его можно не только приблизить к скептикам XVI века, но даже поставить выше их, поскольку конструктивная критика всегда продуктивнее огульного отрицания. Ни один человек в силу своей первородной греховности не застрахован от ошибок, и потому «мы со всей достоверностью наблюдаем, что на один пример истины как в науке, так и в жизни приходится более чем тысяча заблуждений» [2, с. 51], но даже эти единичные примеры истины — т. е., истинных авторитетов в науке, — тоже не абсолютны, а ограничены своим временем, местом и опытом. «И поэтому речения истинных авторитетов могут быть во многом соответствующим образом дополнены и исправлены» [2, с. 65], — что сам Роджер и делает, в качестве примеров, даже в отношении Философа и его Комментатора (Аверроэса).

Возвращаясь к четырём Роджеровым *offendicula*, отметим ещё один момент структуризации, теперь уже в отношении трёх ранее выделенных внешних препятствий. Р. Бэкон выделяет *мнение толпы* как наиболее сильное препятствие по отношению к *авторитету* и *обычаю*. Это обосновывается тем, что если среди авторитетов, как и среди обычаев, всё-таки встречаются примеры, хотя бы приближающиеся (или ведущие) к совершенству, то толпа всегда несовершенна. И, прежде всего, это касается способности толпы познать философские (в данном контексте — вообще научные) учения, ибо «толпа всегда была лишена философской мудрости, и это доказывается малым числом философов» [2, с. 55]. Толпа не может удерживать совершенного знания, которое доступно лишь единицам — оно обязательно будет сведено к плоским общедоступным банальностям, и единственное, что можно от неё требовать — это чтобы «она хотя бы не впадала в заблуждения в жизни и в научных занятиях!» [2, с. 57].

Но дело не только в «высшей степени» несовершенства, — дело ещё и в разных способах действия выделенных препятствий. Обычай действует сильнее авторитета, поскольку последний всё-таки «носит благородное имя», а мнение толпы, в свою очередь, сильнее авторитета и

обычая, «ибо авторитет лишь привлекает, обычай связывает, а мнение толпы организует и поддерживает упорствующих [в заблуждении]» [2, с. 55]. Мнение толпы, таким образом, обладает ещё и наибольшей принудительной силой в навязывании заблуждений за счёт своей организованности. Атрибут организованности, вроде бы, не очень согласуется с понятием толпы, однако здесь *vulgus* выступает как стихийно самоорганизующаяся сила, достигающая за счёт этой стихийной самоорганизации власти в лице своих — как правило, недостойных — правителей.

Здесь, кстати, в эпистемологической критике Р. Бэкона неожиданно звучат политические нотки, возможно, вызванные впечатлениями гражданской войны в Англии 60-х годов XIII в., в ходе которой его семья, поддерживавшая короля Генриха III, была разорена. Речь идёт о том, что если надлежит исправлять научные авторитеты «в соответствии с местом и временем», т. е. в силу развития научных знаний, то куда большее право критики философы-учёные имеют «в отношении тех, кто принадлежит толпе или недостойно её возглавляет, особенно потому, что вожди толпы, которых мы видели и в наше время, не достигают достоинства авторитета святых, великих философов и древних мудрецов» [2, с. 73]. Вряд ли можно усматривать в этом положении однозначное обоснование политической свободы и свободы слова, ибо речь не идёт о государственной власти и её представителях как таковых, среди которых, очевидно, могут быть не только «вожди толпы», но и вполне достойные авторитеты. И всё-таки, в контексте изложенных выше принципов критического отношения ко *всяким* научным авторитетам, можно предположить, что Роджер был недалёк от обоснования права на свободу критики *всякой* власти. Вспомним, между прочим, что он был ровесником Великой Хартии Вольностей Иоанна Безземельного.

С доказательством особой негативной силы мнения толпы тесно связаны эзотерические мотивы Роджеровой философии науки, явно противоположные тенденциям эпохи Модерна, и особенно эпохи Просвещения. Роджер убеждён (и очевидно, для его времени, небезосновательно), что первооткрыватели науки неизбежно будут непоняты и осмеяны (в лучшем случае) толпой, и потому всячески настаивал на том, что «тайны наук не записываются на пергаменте, чтобы они были доступны пониманию кого угодно» [2, с. 447]⁴. Он даже специально рассматривает несколько способов «сокрытия тайн мудрости от толпы», среди которых, по сути, преобладают элементы криптографии. Ссылаясь на Псевдо-Аристотеля, он неоднократно повторяет как заклятие: «Кто откроет тайны недостойным, тот нарушитель печатей небес, и от этого ему будет много зла» [3; 2, с. 57]. В этот контекст вписывается и упомянутая выше историко-философская концепция о первоначальной Божественной мудрости, дарованной святым, однако постепенно час-

тично утраченной или искажённой, и совершенно неожиданное утверждение о том, что невероятные научные открытия, о которых упоминает Р. Бэкон, проявляя, безусловно, недюжинную силу научного предвидения⁵, якобы, уже были созданы в древности или «в наше время» [2, с. 431]. В этом смысле Роджер Бэкон, очевидно, оставался вполне средневековым мыслителем, вряд ли готовым к формированию программы развития опытных наук (при всём своём очевидном тяготении к ним), а тем более к её практическому воплощению. Поэтому его *offendicula* носят преимущественно внешний характер, или связаны с общими моральными недостатками человеческой природы, не затрагивая методологических основ человеческого познания и природы собственно человеческого разума. Поэтому же, впрочем, перед Роджером практически не стоит вопрос о пределах познания, хотя его гениальные предвидения конкретных открытий носят по сути случайный характер.

В отличие от своего предшественника, Фрэнсис Бэкон смело ставит перед собой великую и радикальную задачу Восстановления наук, исходя, прежде всего, из их плачевного состояния многовекового застоя. Для него очевидно, что философия и умозрительные науки не двигаются вперёд и не получают приращений — в отличие от механических искусств, которые «с каждым днем возрастают и совершенствуются». Такое положение — своеобразное «пленение наук» — связывается философом с обстоятельствами, условно говоря, объективными и субъективными. К объективным можно отнести применение неправильного метода («образ учителя и слушателя, а не изобретателя»), к субъективным — «самонадеянность немногих людей и нерадивость и косность остальных» [4, с. 61–62]. Соответственно, первое препятствие преодолевается внедрением нового метода, «Нового органа» — обращением «к самим вещам», заменой диалектики и логики экспериментом и индукцией. Этот путь для Ф. Бэкона очевиден и понятен, а потому он и разрабатывает его более активно. Со вторым препятствием дело обстоит, видимо, сложнее. Оно уходит своими корнями в природу самого человека. Здесь Фрэнсис вполне сходится с Роджером в том, что наиболее трудно ради развития науки бороться не с несовершенством чувств, а с мнением толпы. Ибо «наибольшую силу у народа имеют учения, или вызывающие и драчливые, или краснобайские и пустые, то есть такие, которые приобретают сторонников, или запутывая их в сети, или заманивая». Поэтому «наиболее одарённые во все времена подвергались насилию: люди, обладавшие незаурядными дарованиями и разумом, всё же подчинялись суждению современности и толпы, желая возвыситься в её мнении». Иначе говоря, «если где-либо и появились проблески более возвышенных мыслей, их сразу же изгонял и гасил ветер ходячих мнений; так что время, подобно реке, донесло до нас то, что легко и надуту, и поглотило то, что полностью и твердо» [4, с. 62].

Этим свойством толпы пользуются в своих интересах «авторы, которые установили некую диктатуру в науках». Надо заметить, что Фрэнсис, в отличие от Роджера, неохотно называет (если вообще называет) имена своих предшественников. Это, однако, не означает, что все они для него — «на одно лицо». Он выделяет несколько групп философов и учёных, представляя, так сказать, свою концепцию — если не истории философии, то способов философствования. Первая группа — это уже отмеченные «диктаторы» от науки, под которыми, очевидно, имеются в виду ведущие схоласты Средневековья. Далее, немного более уважительно Ф. Бэкон говорит о тех, «кто решился, отдавшись наукам сам сделать попытку расширить их пределы» [4, с. 63]. Возможно, именно в эту категорию он мог бы отнести и своего однофамильца. Однако и эти — более свободные внутренне учёные, — по мнению Ф. Бэкона, не достигли многого, поскольку не отважились «обратиться к источникам вещей» (т. е. к экспериментальному методу) и не смогли подняться над преклонением перед авторитетами. Упрёк Фрэнсиса этим «хвалёным посредственностям» в том, что «едва ли возможно одновременно и преклоняться перед авторами и превзойти их», вполне может быть применим к изложенной выше позиции Роджера в отношении авторитетов.

С другой стороны, Фрэнсис вполне сходится с Роджером в том, что огульный скепсис тоже не приносит ничего хорошего. В третьей категории предшественников легко угадываются скептики, которые «со стремительной пылкостью ума ниспровергая и сокрушая всё предшествующее, расчистили доступ для себя и своих мнений»; но — вот в чём беда — «произведённый ими шум не принёс большой пользы, так как они старались не пополнить философию и искусства трудом и делом, а только заменить одни мнения другими и захватить власть в их царстве» [4, с. 63]. Тем самым происходила лишь замена одних заблуждений другими, — ибо крайности сходятся. Несколько иная форма скепсиса представлена, очевидно, и в четвёртой категории — тех, кто, «не подчиняясь ни чужим, ни своим собственным мнениям, но, желая содействовать свободе, были одушевлены стремлением побудить других к совместным исканиям» [4, с. 63]. Их попытки тоже оказались бесплодны, поскольку, по сути, были лишь благими пожеланиями, не подкреплёнными строгостью исследования.

Отношение Фрэнсиса Бэкона к авторитетам, таким образом, сходно с Роджеровым отношением в том, что ложные авторитеты — особенно потакающие косности толпы — следует безусловно критиковать и отбрасывать; и даже тех, которые являются авторитетами по праву, в принципе можно исправлять и дополнять. Безусловно, что отстаивать такую позицию в XIII веке, и, по сути, впервые, было гораздо сложнее, чем в начале XVII-го, имея за плечами как минимум столетнюю историю нового скепсиса. Но Ф. Бэкон внёс в критику авторитетов

принципиально новый подход, а именно – критерий метода, оправданного в одних случаях, но бесполезного в других. Он не хочет быть понятым так, «будто столькими столетиями и такими трудами вовсе ничего не достигнуто». Он признаёт заслуги древних «в том, что зависит от отвлечённого размышления и от силы ума» [4, с. 65]. Но диалектика, «будучи вполне применима в гражданских делах и в тех искусствах, которые основаны на речи и мнении, всё же далеко не достигает тонкости природы» [4, с. 64], поэтому авторитет предшественников практически нивелируется в том, что касается её изучения. (Это, впрочем, относится скорее только к схоластам, в то время как, например, достижения древних философов в изучении природы «весьма полезно повнимательнее изучить» [4, с. 224]).

Остаются ли при этом для Фрэнсиса безусловными авторитеты, которые Роджер напрямую связывал с Божественной мудростью? В принципе остаются, ибо Фрэнсис молится о том, чтобы «человеческое не оказалось во вред божественному и чтобы открытие путей чувств и яркое возжжение естественного света не породило в наших душах ночь и неверие в божественные таинства, но чтобы, напротив, чистый разум, освобождённый от ложных образов и суетности и всё же послушный и вполне преданный божественному откровению, воздал вере то, что вере принадлежит» [4, с. 66–67]. Вряд ли следует считать эту молитву лицемерной фигурой или данью уважения прошлому – Ф. Бэкон искренне верил, что «поверхностная философия склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии» [5, с. 386]. Но, в отличие от своего однофамильца, он не считает Священное Писание более надёжным источником в отношении познания природы, чем опыт, – эксперимент, в конце концов, должен не разрушить веру, а дать ей более прочное, научное обоснование, и в этом, собственно, состоит «вера» самого Фрэнсиса Бэкона.

Итак, ключевым пунктом «восстановления наук» выступает кардинальное изменение метода познания, состоящее в том, что между недостаточными и неточными чувствами, с одной стороны, и вещами – с другой, становится опыт, т.е. эксперимент, следующий принципам индукции (каковые Ф. Бэкон подробно разрабатывает). Самой по себе этой «революции метода» было бы достаточно, если бы можно было начать всё «с нуля» – если бы человеческий разум представлял собой «*tabula abrasa*» – «гладкую доску», свободную от искажённых понятий. Дело, однако, обстоит совсем наоборот. Здесь и начинается дополняющее «новый органон» бэконовское учение об идолах, или заблуждениях человеческого ума. Отметим кстати, что сама эта подчинённость вопроса об идолах более важному вопросу о методе также принципиально отличает Бэкона-младшего от Бэкона-старшего. Последний тоже ориентируется на естественнонаучные исследования, вдохновляясь идеями Роберта Гроссетеста, и это для XIII века было большой смелой

стью и прозорливостью, но он ещё не формулирует проблему метода как центральную проблему развития научного знания. Борьба с внешними *препятствиями* развития науки для Роджера стоит на первом месте, в то время как для его преемника основой является революция в самом способе научного поиска; борьба же с отягчающими этот переворот *зablуждениями* — как последствиями прошлого развития, так и связанными с особенностями природы человеческого разума, — является делом необходимым, но лишь вспомогательным.

Историко-философским штампом стало говорить о четырёх бэконовских *idola*, что, кстати, помогает провести чисто нумерическую параллель с *offendicula* Роджера Бэкона. Однако прямолинейная параллель будет здесь малопродуктивна. Вспомним: *идолы рода* связаны с несовершенством человеческого восприятия вообще, с тем, что ум человека, «примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривлённом и обезображенном виде» [5, с. 18]. Совпадения с каким-нибудь «препятствием» Роджера тут не наблюдается (разве что — в консерватизме разума, его склонности поддерживать «предмет общей веры» [5, с. 20] можно усмотреть аналог «устойчивость обычая» у Роджера). *Идолы пещеры* характеризуют несовершенство восприятия конкретного человека, вызванное его врождёнными или благоприобретёнными свойствами — тоже прямого совпадения нет, разве что, поскольку среди этих свойств есть и страсти, которые «пятнают и портят разум» [5, с. 22], можно увидеть тут некоторое созвучие с четвёртым *offendicula*, порождённым лицемерием и тщеславием. *Идолы площади* связаны с неправильным значением слов, которые приходят к человеку из общения, установившись «сообразно разумению толпы» [5, с. 19]. Тут, как будто, можно провести аналогию с «препятствиями», причём сразу с двумя — со вторым (имея в виду *превращение в обычай* неправильного словоупотребления) и с третьим (имея в виду *необразованность толпы*). У Фрэнсиса, однако, речь идёт не столько о причинах (исторических или культурных), сколько о самом факте неправильного употребления понятий (по сути — о факте расхождения между значением и смыслом понятий), и здесь он, между прочим, начинает ту борьбу против «имён несуществующих вещей» [5, с. 25], которую активно продолжат Беркли, Юм и антиметафизические течения новейшей философии. Наконец, *идолы театра* — это ошибочные философские и научные теории и «превратные законы доказательств» [5, с. 19] — эта тема была развита выше при сравнении отношения двух Бэконов к авторитетам.

Нужно, однако, подчеркнуть, что схема человеческих заблуждений у Фрэнсиса более сложная. Сначала он разделяет «идолы, которыми одержим дух», на две группы — приобретённые и врождённые. Первые, в свою очередь, разделяются на те, которые «вселились в умы людей из мнений и учений», и те, которые связаны с «превратными зако-

нами доказательств» [4, с. 73]. Вторые же присущи природе самого разума — именно их Ф. Бэкон в дальнейшем и классифицирует на всем известные четыре разновидности — идола пещеры, рода, площади и театра. Но в целом бэконовское «учение об очищении разума» шире и включает в себя «три изобличения» — «изобличение философий, изобличение доказательств и изобличение прирождённого человеческого разума» [4, с. 74]. При этом, если первые два рода идолов — приобретённые — искоренить трудно, то последние — врождённые — «вовсе невозможно».

Об «изобличении философий» мы уже сказали — в этом пункте прослеживается много сходства, хотя есть и существенные различия по сравнению с отношением Роджера Бэкона к авторитетам. «Изобличение доказательств» Фрэнсиса Бэкона фактически предшествует знаменитому различению «истин разума» и «истин факта» у Лейбница, ибо обращает взор от формальной логики к реальности, которая определяется не законами силлогизма, а законами бытия. Доказательство посредством силлогизмов, по Ф. Бэкону, упускает из виду природу. «Ибо, хотя никто не может сомневаться в том, что содержания, совпадающие со средним термином, совпадают между собой (в этом заключена некая математическая достоверность), тем не менее остаётся та возможность ошибки, что силлогизм состоит из предложений, предложения из слов, а слова — это символы и знаки понятий. Поэтому если понятия разума (которые составляют как бы душу слов и основу всех такого рода схем и построений) дурно и опрометчиво отвлечены от вещей, смутны и недостаточно определены и очерчены, короче, если они порочны во многих отношениях, то всё рухнет» [4, с. 71]. Поэтому силлогизм Ф. Бэкон заменяет индукцией, представляющей «формой доказательства, которая считается с данными чувств и настаивает природу и устремляется к практике, почти смешиваясь с нею».

Следует отметить, что начала подобного подхода, в корне противоречащего схоластической парадигме знания, мы находим и у Роджера Бэкона. Конечно, опираясь на авторитет творца формальной логики как «Философа», он не мог отвергать силлогизм как таковой. Однако при этом логика, грамматика, риторика и метафизика — это «пепел философии», который имеет меньшую ценность и достоинство, чем другие «великие философские науки» [2, с. 93]. Прежде всего, речь идёт о математике, от которой напрямую зависят грамматика и логика. Это преимущество математики определено органическим соединением в ней демонстративного (т. е. рационально-логического) доказательства и чувственного опыта, в то время как в других науках «отсутствует опирающееся на их собственные возможности демонстративное доказательство от собственных и необходимых причин» [2, с. 193].

Поэтому, утверждает Р. Бэкон, «прочие науки должны познаваться не на основании диалектических и софистических аргументов, которые

обычно используются, но с помощью математических демонстративных доказательств, нисходящих до истин и трудов прочих наук и их направляющих, без которых нельзя ни познавать, ни разъяснять, ни обучать, ни обучаться» [2, с. 197]. В данном случае это означает как раз не столько опору на чисто формальные силлогизмы в познании природы, сколько поиск рационального основания, исходящего из опыта. Первой опытной наукой — в силу, очевидно, уровня развития естественнонаучных знаний его времени, — для Роджера Бэкона предстаёт оптика — и как раз она даёт наглядный образец недостаточности логического убеждения в познании природы: «Слух может помочь нам поверить, ибо мы доверяем учителям, но то, что мы получили от них, мы можем проверить опытным путём только с помощью зрения» [2, с. 299].

И всё-таки кажется, что у Роджера опыт выступает скорее лишь во вспомогательной роли критерия истинности логических аргументов (и откровения), в то время как Фрэнсис начинает выстраивать особый научный метод — индукцию, — построенный прежде всего на опыте. «<...> Без опыта, — читаем у Р. Бэкона, — ничто не может быть познано *достаточным образом* (курсив мой — Г. А.). В самом деле, имеются два вида познания: с помощью аргументации и с помощью опыта [per argumentum et experimentum]. Аргумент даёт заключение и вынуждает нас соглашаться с заключением, но он *не даёт твёрдой уверенности и не устранил сомнения* (курсив мой — Г. А.) так, чтобы разум успокоился в созерцании истины, если он не обнаружит её опытным путём, ибо многие обладают аргументами в отношении познаваемого, но поскольку не имеют о нём опыта, его отвергают, а потому не следуют благу и не избегают вреда» [2, с. 337].

Чуть далее, однако, Роджер уже говорит о том, что опытная наука всё-таки имеет первенство по отношению к логическому аргументу, ибо последний без опыта просто не имеет, так сказать, материального содержания. «<...> Только эта госпожа теоретических наук (т. е. опытная наука — Г. А.) может предоставить великие истины в рамках этих наук, каковых [истин] данные науки [сами по себе] никоим образом достичь не могут. Поэтому *данные истины не относятся к сущности спекулятивных наук, но находятся всецело вне их* (курсив мой — Г. А.), хотя формулируются в их рамках, поскольку не являются их началами и заключениями». Исходя из этого, «не следует человеку, не имеющему опыта, искать доказательства, чтобы прежде обрести интеллектуальное знание, ибо он не получит доказательства до того, как обретёт опыт» [2, с. 345].

Роджер Бэкон, таким образом, по сути тоже различает истины разума и истины факта, только, в отличие от Фрэнсиса, он ещё не формулирует специального научного метода для изучения последних (речь идёт скорее о «собираании опыта»), если не считать опоры на математику, которая, хоть и коренится, по Роджеру, в чувственном опыте,

однако всё-таки является рациональным способом доказательства, а не эмпирической индукцией. В силу этого, и в силу своей безусловной приверженности Аристотелю, Роджер не причисляет силлогизм к *offendicula*, — в отличие от Фрэнсиса, для которого формальная логика — не сама по себе, конечно, а в отрыве от индукции — предстаёт одним из *idola*.

Ещё раз подчеркнём — если Роджер говорит преимущественно о *внешних* препятствиях развития человеческого знания, то Фрэнсис сосредотачивается в первую очередь на *внутренних* особенностях человеческого разума, вызывающих заблуждения. Внешним препятствиям развития науки он тоже уделяет достаточно внимания, разворачивая, по сути, целую систему принципов лучшей организации науки — в «О достоинстве и приумножении наук»⁶). Но именно выделение *врождённых* идолов — неустранимых, по сути, особенностей несовершенного человеческого разума, которые можно лишь приглушить, если правильно указать на них, — является главным отличием и достоинством эпистемологического анализа Ф. Бэкона, открывающим путь не только к практически бесконечному прогрессу научного знания, но и дающим основания для научной самокритики, уберегающим от неоправданного гносеологического оптимизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Вспомним запреты на преподавание философии Аристотеля в Парижском университете: первый — запрет Парижского Собора 1210 г., подтверждённый в 1215 г.; затем запрет 1231 г. по прямому указанию папы Григория IX, который распорядился также создать комиссию по «очищению» сочинений Аристотеля от сомнительных положений.

² Вероятным составителем «Тайная тайных» сегодня считается Юханна ибн Эль-Батрик, врач халифа Аль-Мамуна, известный переводчик, в том числе и произведений Аристотеля, сириец или грек, христианин, умерший в 815 г. Однако Р. Бэкону и его современникам эта работа была известна как несомненный труд Аристотеля.

³ Кстати, в эпоху Нового времени такой же смелый шаг к возвращению античной философии (того же Аристотеля!) — только уже в противодействие не столько церковному недоверию, сколько предшествующему философскому отбрасыванию авторитетов, — делает Лейбниц.

⁴ Собственно, он испытал это на себе, будучи осуждённым во францисканском монастыре и проведя около 10 лет в заточении: «Мои настоятели и братья, подвергая меня наказанию голодом, держали меня под строгой охраной и не позволяли никому прийти ко мне из опасения, что мои писания станут известны кому-либо кроме Папы и их самих» [цит. по: 6, с. 14].

⁵ Это, например, «корабли без гребцов», «повозки без тягловых животных», «инструменты для полёта», «инструмент, который поднимал бы и опускал немислимые тяжести», «инструмент, с помощью которого один человек сможет насильственно притянуть к себе тысячу людей вопреки их воле», «инструменты для путешествия под водой морей и рек», и даже некие варианты оружия массового поражения, такие как воспламеняющие зеркала, идея передачи на расстояние «ядови-

тых и заразных испарений» или идея психотропного воздействия – своеобразной массовой психокоррекции [см.: 2, с. 431–439].

⁶ См. по этому поводу мою статью: [1]

ЛИТЕРАТУРА

1. **Аляев Г. Е.** *О некоторых идеях Фрэнсиса Бэкона в контексте современного развития образования и науки* / Г. Е. Аляев // *Філософсько-антропологічні студії* 2008. – К.: Стилос; Д.: ДНУ, 2008. – С. 325–334.
2. **Бэкон Р.** *Избранное* / Роджер Бэкон. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – 480 с.
3. **Бэкон Р.** Введение к трактату Псевдо-Аристотеля «Тайная тайных» / Роджер Бэкон / Перев. А. Вашестова // *Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX веков.* – М., 1999. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://medem.kiev.ua/page.php?pid=470>. 864 с.
4. **Бэкон Ф.** *Сочинения в двух томах* / Фрэнсис Бэкон. – 2-е, испр. и доп. изд. – Т. 1. Сост., общ. ред. и вступ. статья А. Л. Субботина. – М.: Мысль, 1977. – 567 с.
5. **Бэкон Ф.** *Сочинения в двух томах* / Фрэнсис Бэкон. – 2-е, испр. и доп. изд. – Т. 2. Сост., общ. ред. и вступ. статья А. Л. Субботина. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.
6. **Виноградов К. П.** *Жизнь и творчество Роджера Бэкона* / К. П. Виноградов // Бэкон Р. *Избранное.* – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 5–14.

Gennady Aliaiev, doctor of sciences in philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of the Y. Kondratiuk Poltava National Technical University

Геннадий Аляев, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Полтавского национального университета им. Ю. Кондратюка
