

- 
2. *Barkow J., Cosmides L., Tooby, J.* The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture. N. Y.: Oxford University Press, 1992.
  3. *Butterworth B.* What counts: How every brain is hardwired for math. New York: Free Press, 1999.
  4. *Carruthers P.* Architecture of the Mind: Massive Modularity and the Flexibility of Thought. Oxford, GBR: Clarendon Press, 2006.
  5. *Cheney D., Seyfarth R.* How Monkeys See the World. Chicago University Press, 1990.
  6. *D'Errico F., Nowell A.* A new look at the Berekhat Ram figurine: Implications for the origins of symbolism // Cambridge Archaeological Journal. 2000. Vol. 10. P. 123–167.
  7. *Penn D. C., Povinelli D. J.* Causal Cognition in Human and Nonhuman Animals: A Comparative, Critical Review // Annu. Rev. Psychol. 2007. Vol. 58. P. 97–118.
  8. *Fodor J.* The modularity of mind: an essay on faculty psychology. Cambridge: MIT Press, 1983.
  9. *Gelman S. A., Markman, E. M.* Categories and induction in young children // Cognition. 1986. Vol. 23. P. 183–209.
  10. *Keil F. C.* The acquisition of natural kinds and artifact terms // Language learning and concept acquisition, (ed.) W. Demopolous and M. Marras. Norwood, NJ: Ablex, 1986. P. 133–153.
  11. *Liebenberg L.* The Art of Tracking: The Origin of Science. Cape Town: David Philip Publishers, 1990.
  12. *Mania D., Mania U.* Deliberate engravings on bone artefacts of Homo erectus // Rock Art Research. 1988. Vol. 5. P. 91–107.
  13. *Mithen S.* On Early Palaeolithic «concept-mediated» marks, mental modularity and the origins of art // Current Anthropology. 1996. Vol. 37. P. 666–670.
  14. *Mithen S.* The Prehistory of the Mind. Thames & Hudson, 1996.
  15. *Potts R.* Early Hominid Activities at Olduvai Gorge. New York: Aldine de Gruyter, 1988.
  16. *Slater A., Morison V.* Shape constancy and slant perception at birth // Perception. 1985. Vol. 14. P. 337–344.
  17. *Spelke E. S., Brienlinger K., Macombre J., Jacobson K.* Origins of knowledge // Psychological Review. 1992. Vol. 99. N 4. P. 605–632.
  18. *Toth N., Schick K. D., Savage-Rumbaugh E. S., Sevcik R. A., Rumbaugh D. M.* Pan the Tool-Maker: Investigations into the Stone Tool-Making and Tool-Using Capabilities of a Bonobo (Pan paniscus) // Journal of Archaeological Science. 1993. Vol. 20. P. 81–91.
  19. *Visalberghi E., Tomasello M.* Primate causal understanding in the physical and psychological domains // Behav. Process. 1998. Vol. 42, N 2. P. 189–203.
  20. *Wynn K.* Origins of numerical knowledge // Mathematical Cognition. 1995. Vol. 1. P. 35–60.
  21. *Wynn K.* An evolved capacity for number // The evolution of mind, (ed.) D. Cummins and C. Allen. New York: Oxford University Press, 1998. P. 107–126.

**С. Г. Иванов**

## **СРЕДНЕВЕКОВАЯ ТЕОЛОГИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

*Статья посвящена анализу возникновения и развития современной науки. По мнению автора, научная методология возникла на основе интерпретации проблемы бытия в том его понимании, которое выкристаллизовалось еще в эпоху схоластики. Идеи расхождения между реализмом и номинализмом, давно переставшие быть исключительно теологической проблемой, позволяют по-новому взглянуть на методологию научного познания.*

**Ключевые слова:** бытие, реализм, культура, индукция, дедукция.

## MEDIEVAL THEOLOGY AND THE DEVELOPMENT OF THE SCIENTIFIC PARADIGM OF NEW TIME

*The article presents an analysis of the origin and developments of the modern science. It is argued that scientific methodology evolved on the basis of interpreting the problem existence which had been developing during the scholasticism epoch. Ideological divergences between realism and nominalism, which a long time ago ceased to be an exclusively theological problem, allow to regard the methodology of the scientific cognition in a new way.*

**Keywords:** being, realism, culture, induction, deduction.

Философский анализ всякого явления подразумевает выход на его исходные сущностные причины. Применительно к вопросу о возникновении новоевропейской науки таковой причиной, по нашему мнению, следует считать своеобразное разрешение проблемы *универсалий*, являвшейся главным камнем преткновения, мерилom истинности и критерием идеологических оценок в средневековой схоластике. На чем базируется данное утверждение?

Прежде всего, на очевидности того, что наука не могла появиться внезапно, подобно вспышке молнии из тьмы религиозного «мракобесия» Средних веков. Для понимания того, что в своем начале она лишь *продолжала* линию религии, достаточно простого сравнения между скептицизмом Декарта, выступающим необходимым условием признания факта существования за познающим субъектом: «*De omnibus dubitandum est*» (Во всем должно сомневаться), и Св. Августином:

«Разум. Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли ты, что существуешь?»

Августин. Знаю.

Разум. Откуда же знаешь?»

Августин. Не знаю.

Разум. Простым ли ты себя чувствуешь или сложным?»

Августин. Не знаю.

Разум. Знаешь ли ты, что ты движешься?»

Августин. Не знаю.

Разум. Знаешь ли ты, что ты мыслишь?»

Августин. Знаю.

Разум. Итак, то истинно, что ты мыслишь?»

Августин. Истинно.

(Монологи II, 1)» [2, т. 1, ч. 2, с. 595].

Равным образом, ни в рациональной, ни в эмпирической своих составляющих наука не являлась результатом простого накопления, суммирования и обобщения фактов, «диалектически» (*количество ↔ качество*) приведшим к революционному скачку в мировоззрении. Даже механическое приплюсовывание сюда многих других дополняющих факторов (университеты, изменения условий труда и пр.) дать ничего не способно, ибо относится к разряду следствий.

Просветительско-позитивистское мировоззрение выдвинуло в качестве объяснения генезиса науки *общественную потребность*, которая, как некогда выразился Ф. Энгельс, способна двигать знание вперед эффективнее десятка университетов. Это действительно так, но при одном уточнении: самой потребности первоначально должно быть *позволено* ее возникновение. Последнее, однако, относится уже к области не материальной, но ментальной реальности. Без соответствующих изменений в сознании никакая «потребность» возникнуть не могла.

Проблема эта сложная, вызывающая затруднения не только среди ученых, но и в лагере философском, точнее — в материалистическом его крыле. К примеру, в «Одномерном человеке» Герберт Маркузе пишет: «Наиболее очевиден тот ответ, что научные абстракции в значительной степени возникали и доказывали свою истинность в процессе реального покорения и преобразования природы, что было невоз-

---

можно для философских абстракций» [8, с. 300–301].

Это типичная в своей неправильности точка зрения, поэтому, собственно, я ее здесь и привожу. Маркузе лишь фиксирует факты, то есть идет традиционно-описательным путем, но, главное, ему остается совершенно непонятной роль философии в процессе становления науки. Он также все сводит к определенной «потребности» — не более! Однако никакого ответа на прозаические «потребности» социума в первоначальных попытках «научного» осмысления мира не было, да и сами эти попытки имели совсем не научную природу.

Следует признать, что в «осевое» для европейской науки время — в XV–XVI вв. — не «потребность» как таковая, но именно обусловившая эту «потребность» религиозная философия и была главной идейной направляющей начинавшегося научного поиска. Это уже позднее потребность действительно стала стимулирующим фактором его развития. Таким образом, вопрос о возникновении науки сводится к вопросу о возникновении этой пресловутой «потребности».

Как известно, под проблемой универсалий понимается идущий еще от Платона и Аристотеля спор о природе подлинно сущего. Идеально ли оно предшествует конкретным вещам в качестве их общего, выражаемого понятием замысла, или связано с ними материально — в зависимости от выбора между двумя этими позициями в средневековой схоластике выделились два главных подхода: *реализм* и *номинализм*.

Философской платформой реализма выступал *платонизм*. Условная формула реализма сводилась к тезису «*universalia sunt ante rem*» (всеобщее *прежде* вещи). Таким образом, бытие материального предмета зависело от его прообраза (*сущности, идеи, понятия*), что являлось фактическим обоснованием идеи Творения: «Вначале было Слово».

Напротив, связанный с *аристотелизмом* номинализм выводил само понятие из вещи — «*universalia post res*» (всеобщее *после* вещи). Это означало, что понятие не имеет самостоятельного существования вне предмета и человеческого ума. Оно — не более чем произвольно-субъективное имя предмета, бытие которого не в понятии, а в нем самом, в его конкретной предметности.

Из увязывания реализмом бытия предмета с его понятийным прообразом с необходимостью вытекал вопрос о *смысле* предмета, уводивший познавательное рассуждение от чувственной данности к метафизической проблематике. Напротив, номинализм акцентировал внимание не на сущностном, но на проявляющемся, стремился увидеть в форме функциональное *назначение* предмета.

Можно сказать, что в сфере познания основное различие между реализмом и номинализмом сводилось к тому, что реалист полагался на свои чувства всего лишь как на источники зрительных образов и эмоциональных стимулов, в то время как номиналист полагался на них как на источники восприятия *реальной действительности*.

Попытками смягчить это противоречие явились умеренный реализм Фомы Аквинского, соединившего платонизм и аристотелизм в единой универсалистской концепции бытия (томизм), и концептуализм Пьера Абеляра, согласно которому «общие понятия» имеют объективное существование в вещах («...*in rebus*») как производные человеческого ума, возникающие на основе данных органов чувств.

Какое все это имело отношение к возникновению науки? — Самое непосредственное. Дело в том, что Платон воспринимался западным христианством прежде всего через Августина, недвусмысленно определившего цель и границы познания: «Что ты желаешь знать? — Бога и душу. — И более ничего? — Совершенно ничего».

---

Однако Аристотель указывал на другие — вполне естественные и земные ориентиры. Если понятие не предшествует предмету, а лишь *обозначает* его, то соответственно и сущность, прежде отделенная платонизмом от предмета, заключается в самом предмете, становится тождественной ему. Между тем у Аристотеля под сущностью подразумевалась «цель возникновения» [3, т. 1, с. 150]. Иначе говоря, вопрос о сущности был тождествен вопросу «Для чего?». Сущность являлась замыслом или *формой* вещи, понятийно указующей не на пространственные ее характеристики, но на то, для чего *функционально* пригодна вещь. Соответственно и познание сущностного в вещах означало уже не умозрительный поиск абстрактных и заоблачных истин, но выявление их целевого предназначения.

Поскольку предназначение не является чем-то внешним вещи, не есть ее «истинное» и трансцендентное сущностное начало, а присутствует в самой вещи и внешне лишь *для нас*, то, значит, оно не может не отличаться в своем внутреннем бытии от того *смыслового* бытия, которым наделяет его человек. *Вещь-для-себя* — иная, чем вещь, нам являющаяся. Более того, для каждого из нас в отдельности это смысловое бытие также способно открываться по-разному. Поэтому среди множества внешних смыслов, сопутствующих вещи, необходимо выделить некую грань, универсально общую для всех. Очевидно, что таким универсальным смысловым значением способна обладать, к примеру, не «красивость» вещи исключительно для меня, но ее способность удовлетворять сугубо практическим и утилитарным *потребностям* — не только моим собственным, но и чужим. Эту нехитрую мысль в полной мере выразил уже один из первых философов Нового времени Фрэнсис Бэкон: «Те нелепые и как бы обезьяньи изображения мира, которые созданы в философиях вымыслом людей, мы предлагаем совсем рассеять... Итак, истина и полезность суть... совершенно

одни и те же вещи» [4, с. 77]. Примечательно, что современниками эти слова Бэкона были приняты почти как новое Откровение. Хотя в них не было *ничего*, кроме логического вывода из аристотелевской философии, они действительно очень точно обозначали рубеж между принципиально различными способами миропонимания.

Религиозный подход к природе был достаточно прост: господство в вопросе об универсалиях принципа «...*ante rem*» лишило ее какой-либо подлинной самостоятельности. Природа — не более чем символический объект, бытие которого целиком производно от высшей трансцендентной реальности. В то же время это еще и «*Книга*», таящая божественные смыслы, которые требуют своего прочтения. Наши органы чувств, непосредственно воспринимающие природу, лишь указуют нам на *нечто*, рождающее смутное воспоминание (платоновский *анамнезис*). Однако сам смысл подобного воспоминания открывается не во внешнем, а исключительно во внутреннем опыте, означающем проникновение в таинства собственной души. Именно в душе мы читаем заключенные в природе божественные письма и постигаем Бога.

Нужна ли была для этого наука? Нет, не нужна, ибо, как говорил еще Экклезиаст, «многознание не есть мудрость». Досхоластической эпохе наука представлялась не более чем мирским соблазном, рождающим тщеславие и суетное любопытство. Поэтому отцов церкви интересовало не столько исследование структуры физического мира и управляющих им законов, сколько поиск следов Бога в творении. Пока объективность понятия не вызывала сомнений, задача познания природы ими не ставилась.

Однако времена менялись. Первоначальный энтузиазм раннего христианства — жертвенного и не требующего никаких доказательств своей истинности — остался в прошлом. Накопились вопросы, от которых уже нельзя было отказаться волевым усилием или обратившись к авторитету. К то-

---

му же из самого авторитета следовало, что разум есть дар Божий человеку, а раз так, то он является достаточно надежным критерием истинности нашего познания. В IX в. Иоанн Скот, предвосхищая теорию «двух истин», прямо заявляет, что авторитет рождается из разума; между разумом и Писанием нет прямых противоречий, если же они все-таки каким-то образом противоречат друг другу, то предпочтение должно быть отдано разуму.

С другой стороны, принципиальная отделенность творения от Творца, явления от сущности не оставляла человеку никакой подлинности в этом мире, кроме его души — единственной связующей нити с истинной причиной всякого бытия — Богом. Познание Бога через душу, о котором говорил Августин, хорошо, но является ли оно достаточным? Человек — венец творения, и, заглядывая в себя, он узнает Бога. Но ведь и мир также творение Бога! Можно ли сомневаться в действительности мира? К тому же разум подсказывает, что путь к Богу станет короче, если его поиск в нашем внутреннем опыте будет подкреплён опытом внешним.

Словом, проблема изучения мира назрела и потребовала своего разрешения. Платонизм дать его не мог, ибо сам являлся тем идейным началом, которое разделило мировоззренческой пропастью общее и единичное. Насущная потребность в последнем — как для *осознанного* служения Богу, так и для устройства конкретно-практического, повседневного, а не только абстрактно-созерцательного человеческого бытия — ориентировала на поиск методологической платформы, идейно альтернативной учению Платона. Она могла иметь только один источник — *аристотелизм*, нуждающийся, правда, в предварительной обработке и в устранении тех «заблуждений», которые делали его неприемлемым и опасным для христианства.

Вырастающее из Аристотеля искушение чувственностью изменило мир. Монастырь

перестал быть единственным прибежищем знания. Признание «двойной истины» дало импульс началу эпохи европейского университетского образования. Особо показательно, что появление университетов не просто совпало с распространением аристотелизма (которое, по сути, и выдвинуло требование новых образовательных форм), но как бы обозначило грань переноса интереса от Аристотеля-логика на Аристотеля-натурфилософа. Другими словами, был заявлен интерес к миру природы, к миру материальному. Человек взирал на него уже без страха и трепета, но вполне деловому.

Августинианство означало непосредственное — суть интеллектуальное постижение Бога, дающее высшее *цельное* знание на все времена: «Как абсолютно Твое бытие, так абсолютно и знание: неизменно Твое бытие, неизменно знание и неизменна воля» [1, с. 207]. Аристотелизм, признав сущностное за единичной формой, вполне однозначно увязывал значение истины с предметной областью и конкретикой существования — неизбежно временного и ограниченного теми или иными условиями. Это не только подвигло средневековых схоластов по-новому взглянуть на мир, но вселило в них определенный оптимизм — подчас даже чрезмерный.

Тем не менее главное было сделано — благодаря аристотелизму произошел переход от сугубо созерцательного восприятия действительности к стремлению измерить эту действительность практически. На такой вывод вполне определенно выводило признание того, что сущность вещи не отделима от ее материальной основы. Следовательно, и об этом прямо заявляет номинализм, понятие не имеет самостоятельного существования вне предмета и человеческого ума. Именно вещественное бытие предмета и является первым необходимым условием для возникновения познавательной ситуации. Сначала — предмет, затем — понятие. Несуществование предмета сле-

---

дует считать основанием для признания понятия о нем пустым классом\*.

По мнению В. И. Уколовой, «в номинализме с его интересом к индивидуальным вещам и мощной силой мыслительной дезинтеграции уже брезжило наступление новой интеллектуальной эпохи, когда люди больше будут интересоваться явлениями земного мира, чем неизменной красотой мира вечного» [9, с. 73]. Так оно и случилось. Спор об универсалиях не только идейно предопределил окончание Средних веков и рождение Нового времени, но также оказал самое непосредственное влияние и на формирование его познавательной парадигмы. Собственно говоря, она явилась своеобразным *методологическим* «довеском» к выпестованному самой схоластикой *логическому* доказательству (Дунс Скот, Оккам) невозможности рациональной теологии. Косвенно это подтверждала и сама наука, еще долго продолжавшая говорить и мыслить вполне религиозно.

Философия уже не вглядывалась в природу столь же трепетно и созерцательно, как когда-то Античность, она не презирала ее, как в ранние Средние века. Природа перестала быть исключительно греховной и открылась человеческому взору подобно кладовой, полной сказочных, но при этом вполне материальных богатств. Условием овладения ими могло быть только знание — не отвлеченное, как прежде, но ориентированное на удовлетворение человеческих потребностей. Требование критериев достоверности для мира становится главным вопросом. Отыскать же их философия пытается уже не через обращение к Богу, но в самом человеке, в его познавательных возможностях. Гносеологические теории начинают становиться общей доминантой большинства философских систем, само же знание рассматривается с точки зрения его прикладного значения — как условие обретения человеком власти над окружающим миром.

Одним из первых практических следствий начинающейся идейной переориентации явилось ясно выраженное в сфере науки и отразившее признание сущностного значения за материальной вещью стремление различных областей знания к дистанцированию друг от друга. Этот факт в полной мере продемонстрировал осуществленное Фомой Аквинским размежевание физической и математической астрономии, вследствие чего они стали развиваться относительно автономно друг от друга, причем математическая астрономия с самого начала оформляется в сугубо практическом ключе.

Постепенно осуществленное умеренным реализмом и номинализмом перенесение бытия с вершин горних на действительность земную придало этой действительности отрицаемый за нею ранее смысл. Фактическим выводом из признания понятия «*post res*» (после вещи) оказывалось «бытие определяет сознание». А раз так, то уже мирское, а не небесное, наука, а не миф должны были стать решающими факторами в вопросе взаимоотношения человека с окружающей его действительностью.

Примерно со второй половины XIII века в Европе активизируются астрономические наблюдения, получают распространение специальные приборы и приспособления, прежде всего астролябия и квадрант, создаются небесные карты и глобусы. В Париже Жан Буридан, переосмысливая проблему движения, которое Аристотель объяснял на основе взаимодействия тела и среды, приходит к выводу, что причиной движения является сила, передаваемая телу в момент начала движения. Фиксируя у тела наличие тенденции к продолжению движения, Буридан фактически предвосхищает фундаментальный для современной динамики принцип инерции.

Николай Орем разрабатывает теорию гравитации, согласно которой гравитация определяется не отношением физической сущности и естественного места, как пола-

---

гал Аристотель, а отношением между различными физическими сущностями. Таким образом, становилось возможным обоснование движения тела не только по отношению к Земле, а огня — к периферии универсума, но и по отношению к другим телам. Земля не является неподвижным центром, но есть такая же планета, как и все остальные. Об этом уже прямо заявит Николай Кузанский (1401–1464), теолого-космологическая концепция которого стала непосредственным преддверием к учению Коперника.

Чтобы понять теоретические основания происходивших процессов, *общее* и *различающееся* в их направленности, то, посредством чего вообще стало возможным признание и *оправдание* практической потребности, внезапно превратившейся в действительный стимул развития науки, достаточно просто выстроить логическую модель развития познания, используя в качестве исходных посылок реалистический и номиналистический подходы. Последнее представляется вполне оправданным, если учесть, что немаловажной особенностью позднего Средневековья в области натурфилософии было исследование наряду с реальными также и сугубо гипотетических ситуаций. Как пишет В. П. Зубов, «авторы XIV в. не ограничивались ссылками на те или иные новые наблюдения. Они неустанно производили «мысленные эксперименты», все более исследовали область логически возможного, т. е. непротиворечивого, и тем способствовали освобождению от предвзятых и непроверенных положений. Они... пытались отвлечься от «перводвижной сферы» (*primum mobile*), мысленно уничтожая ее или исследуя, какое влияние уничтожение ее движения могло бы оказать на «земные явления», они мысленно останавливали ее, заставляли вращаться быстрее или медленнее и т. д. и т. д.» [6, с. 10].

В нашем случае речь идет не о природе как таковой, но о посылках познающего

сознания, встраивающих его в русло вполне конкретных познавательных ориентиров. Итак, предположим, что мировоззренческой основой познающего субъекта являются принципы философского реализма. Субъект занят исследованием некоего предмета чувственного мира, но при этом сознание субъекта базируется на посылке, что этот мир со всем многообразием наполняющих его чувственных вещей и явлений не может быть подлинным. Подлинность, согласно реалистической концепции, принадлежит не миру и единичным вещам, но общему замыслу о мире и вещах. На что в таком случае может быть направлена познавательная процедура, коль скоро ее целью должно быть постижение *объективно существующей* истины о данном предмете? Очевидно, что не на сам сомнительный в своей единичности и чувственности предмет, но на его несомненную причину — *прообраз, идеальную сущность* — при абстрагировании от факта и форм конкретного существования.

Таким образом, познание изначально оформляется как *сущностно-смысловое*, ориентированное на исходную причину предмета и ответственное на вопрос «почему?». Более того, познавая идеальное *общее* предмета, субъект (по аналогии с математическими истинами) всегда сможет объяснить и отдельные предметы данного вида или рода, иначе говоря, субъект действует на основе *дедукции*, «посредством которой, — говорит Декарт, — мы познаем все, что необходимо выводится из чего-либо достоверно известного» [5, с. 87]. Наконец, из принципов целостности и разумности мира, на которых базируется реализм, следует, что природа подчинена не иррациональному случаю, но логической необходимости и законам гармонии. Следовательно, познавательная деятельность субъекта, соприкасаясь с умопостижимым, не может носить опытный характер. Она осуществляется главным образом *интеллектуально* — вне зависимости от того,

---

идет ли субъект в своем рассуждении путем рационально-логическим или действует интуитивно.

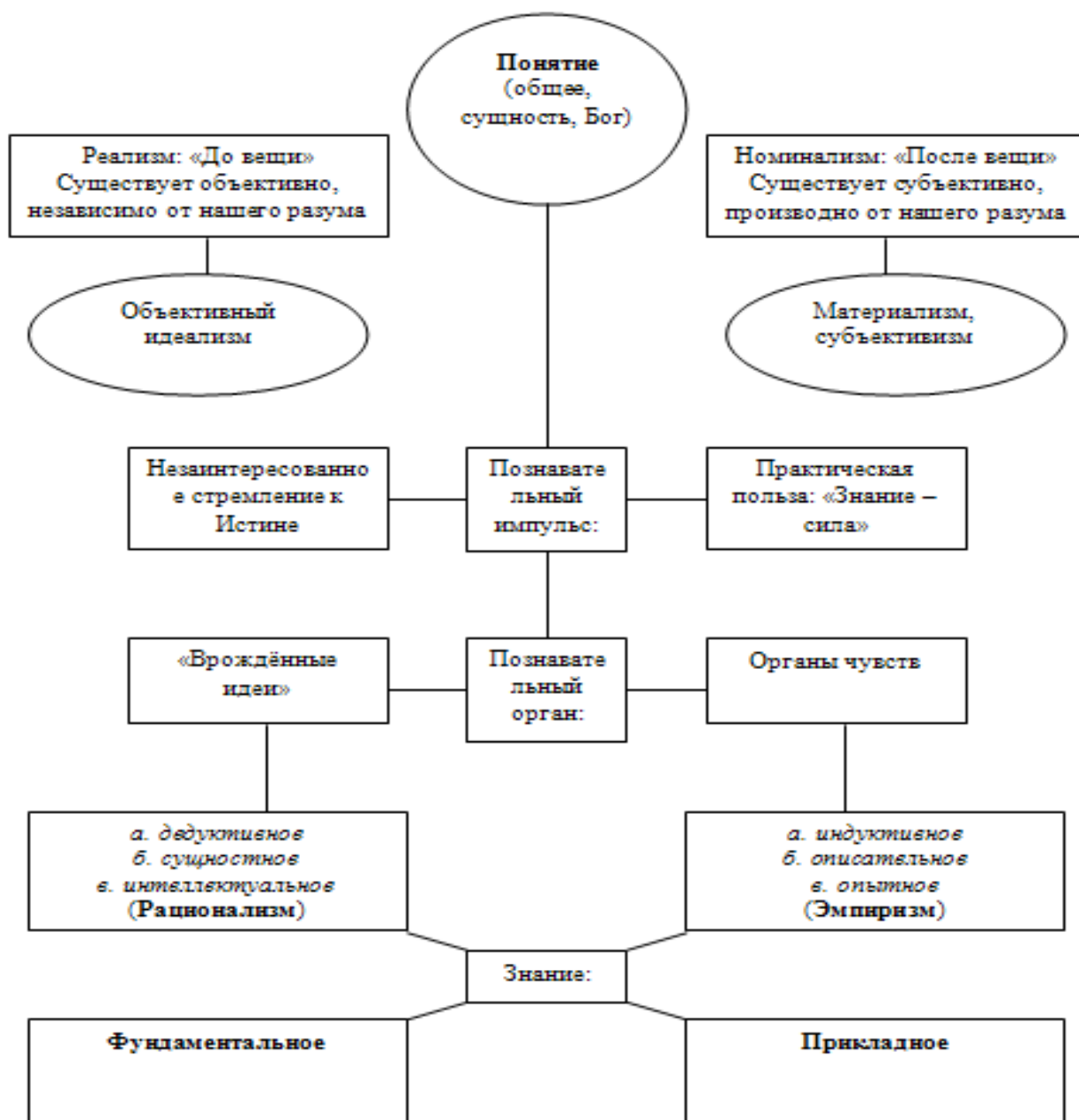
Рассмотрим и противоположный вариант. Предмет — это факт, с которым сталкивается познающее сознание. При этом субъект не признает за предметом никакой идеальной сущности. Сущность или форма предмета — в самом предмете<sup>\*\*</sup>. Соответственно она не имеет и не может иметь какого-либо иного нематериального существования вследствие его излишности. Здесь все более чем конкретно, и заинтересованность в исследовании предмета изначально связана с возможностью получения от него практически значимой пользы. Вследствие этого познание начинается с вопроса о не известном для субъекта, но при этом чувственно-воспринимаемом предмете, то есть с внешнего *опыта*, с эмпирии. «Ведь познаваемое, надо полагать, существует раньше, чем знание», — указывал еще Аристотель [3, т. 2, с. 69]. Сам познавательный процесс сводится не к проникновению в смысл предмета, а к его *описанию* и сравнению с другими предметами. Последнее предполагает ответ на вопрос «Что есть предмет, как он устроен и чем отличен от других?». Формальное выяснение этого вполне достаточно для того, чтобы сделать вывод о назначении предмета и через соотнесение его с другими предметами рода классифицировать *понятийно*. Логика познания в этом случае выстраивается исключительно *индуктивным* путем — от частного к общему<sup>\*\*\*</sup>.

Выстроенная нами модель дает действительно новую трактовку истории науки. Она предельно проста, хотя воспроизводит событие эпохального масштаба. Разумеется, процесс перехода от религиозного к научному осмыслению мира не был моментным; движение мысли испытывало сильнейшее внутреннее сопротивление со стороны веры, которую здесь следует понимать отнюдь не как предрассудок, но как способ онтологической привязки соз-

нания к окружающему бытию и к его своеобразному объяснению. Выход же за эти ограниченные религией пределы стал возможен на основе кардинального, хотя и растянувшегося на века, сдвига в понимании природы *понятия*, обусловленного не только философскими умопостроениями, но целым комплексом сопутствующих обстоятельств — исторического, культурного, социального плана. Речь, таким образом, идет о настоящей идейной революции, осуществившейся задолго *до* Лютера, *внутри* еще средневекового мировоззрения. Именно эта революция и подготовила собой все последующие события, придав им вполне конкретный характер и направленность.

Отталкиваясь от схоластики, с одной стороны, мы выходим на обобщенную форму теоретического и упорядоченного *знания о действительности*, с другой — приходим к пониманию науки как способу целенаправленного *освоения мира человеком*. Существенно и то, что при этом не утрачивается осознание исторической преемственности между, казалось бы, совершенно различными эпохами. Мировоззренческие картины Средних веков и Нового времени уже не исключают друг друга, но как бы взаимно накладываются одна на другую. По сути, вся идейная и методологическая платформа грядущего научного и технического «прогресса» оказывается посылочно сформированной на основе тех же ориентиров, которые вели за собой еще религиозное сознание. Реализм, заменивший понятие Бога космическим универсумом, реализует себя здесь на новом уровне. Декарт и Вольф, рационализм в целом предсказаны. Равно Бэкон и Гоббс, сенсуализм Беркли и агностицизм Юма, позитивистская философия XIX века не возникают неизвестно откуда, но выводятся из номинализма как его безальтернативные следствия (см. рис.). Все последующее развитие науки фактически выстраивается вокруг взаимодополняющих комбинаций этих двух тенденций.





## ПРИМЕЧАНИЯ

\* Логическим следствием этого положения и стал *атеизм*, родившийся не на основе «научного освоения» действительности, но в недрах еще сугубо теологического мировоззрения.

\*\* К примеру, у Ф. Бэкона как первого философа Нового времени понимание формы, по крайней мере в двух пунктах, существенно отлично от прежней *реалистической* трактовки. Это, во-первых, признание материальности самих форм и, во-вторых, вытекающее отсюда убеждение в их познаваемости.

\*\*\* Так, уже у Жильбера де ля Порре, придерживавшегося аристотелевского взгляда на проблему универсалий, идеи, существующие в вещах, образовывали объективную основу познавательного процесса, выступали онтологическими критериями его истинности. Поскольку же абстрагирование, в результате которого возникают общие понятия, было неотделимо от опыта, то и познавательная процедура, в трактовке Жильбера, приобретала опытно-индуктивную направленность.

---

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Августин Аврелий*. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь; *Абеляр П.* История моих бедствий: Пер. с лат. М.: Республика, 1992.
2. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1 и 2. Философия древности и средневековья / Ред. кол.: В. В. Соколов и др. М.: Мысль, 1969.
3. *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1 / Ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976; Т. 2 / Ред. З. Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978.
4. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1972.
5. *Декарт Р.* Избранные произведения / Ред. и вступ. ст. Б. В. Соколова; Пер. с фр. и лат. М.: Политиздат, 1950.
6. *Зубов В. П.* Пространство и время у парижских номиналистов XIV века // Из истории французской науки. М., 1960.
7. *Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л.* Наука и религия: Историко-культурный очерк. М., 1988.
8. *Маркузе Г.* Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества: Пер. с англ. М.: REFL-book, 1994.
9. *Уколова В. И.* «Последний римлянин» Боэций. М., 1987.

## REFERENCES

1. *Avgustin Avrelij*. Ispoved' // Avgustin Avrelij. Ispoved'; *Abeljar P.* Istorija moih bedstvij: Per. s lat. M.: Respublika, 1992.
2. Antologija mirovoj filosofii: V 4 t. T. 1. Ch. 1 i 2. Filosofija drevnosti i srednevekov'ja / Red. kol.: V. V. Sokolov i dr. M.: Mysl', 1969.
3. Aristotel'. Sochinenija: V 4 t. T. 1 / Red. V. F. Asmus. M.: «Mysl'», 1976; T. 2 / Red. Z. N. Mikeladze. M.: Mysl', 1978.
4. *Bjekon F.* Sochinenija: V 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1972.
5. *Dekart R.* Izbrannye proizvedenija / Red. i vstup. st. B. V. Sokolova / Per. s fr. i lat. M.: Politizdat, 1950.
6. *Zubov V. P.* Prostranstvo i vremja u parizhskih nominalistov XIV veka // Iz istorii francuzskoj nauki. M., 1960.
7. *Kimelev Ju. A., Poljakova N. L.* Nauka i religija: Istoriko-kul'turnyj ocherk. M., 1988.
8. *Markuze G.* Odnomernyj chelovek: Issledovanie ideologii razvitogo industrial'nogo obschestva / Per. s angl. M.: REFL-book, 1994.
9. *Ukolova V. I.* «Poslednij rimljanin» Bojecij. M., 1987.