

И. Ю. Александров

### Христианство и эзотерика в концепции социокультурного генезиса науки Нового времени Л. М. Косаревой

По мнению Косаревой, уникальность европейского Нового времени состоит в том, что оно впервые в истории сделало идеи и нравственную практику (как форму всеобщего труда), прежде развивавшихся в узких эзотерических сообществах, массовым достоянием, достоянием экзотерической культуры, связав их со способом материальных и духовных благ, прежде всего с экономикой и наукой.

Ключевые слова: экзотерическая культура, эзотерическая культура, эзотерический путь духовного развития

Ilya Aleksandrov

### Christianity and esoterism in L. M. Kosareva's concept of socio-cultural genesis of the early modern science

According to Kosareva, the uniqueness of Early Modern Europe is that for the first time in history ideas and moral practice (as a form of universal labor), developed before in the narrow esoteric societies, the public property, the property of exoteric culture by associating them with the process of material and spiritual wealth, especially with the economy and science.

Keywords: exoteric culture, esoteric culture, the esoteric path of spiritual development

Глубокого, оригинального и независимого в своей концепции философа и историка науки, светлого, высокодуховного человека Людмилу Михайловну Косареву (1944–1991) я открыл для себя совсем недавно. Косарева – одна из наиболее известных отечественных философов, автор нескольких монографий, посвященных социокультурному влиянию на становление научных теорий. Она известна также своими многочисленными публикациями в ИНИОНовских реферативных сборниках, так что для любого исследователя, интересующегося философией и наукой XVI–XVII вв., не обратить внимание на многочисленные ссылки на работы Л. М. Косаревой – просто невозможно. Понаслышке я знал, что Косарева была ученицей известного историка и социолога науки М. К. Петрова; в моих представлениях закрепилось ложное клише, что концепция Косаревой вторична по отношению к идеям М. Вебера и Р. Мертон о роли протестантской этики в становлении капитализма и экспериментального естествознания.

Казалось бы, что принципиально нового можно сказать о влиянии социокультурных факторов на становление экспериментального естествознания и математического естествознания? Общеизвестны статистические данные ученика М. Вебера М. Оффенбахера, свидетельствующие о том, что родители-католики в Германии XIX в. предпочитали отдавать своих детей обучаться в гимназии с преимущественной гуманитарно-языковой подготовкой, необходимой для богословских занятий, а родители-протестанты – в Realschulen, где упор делался на современные

по тому времени достижения естествознания<sup>1</sup>. Вряд ли можно оспорить статистические данные, указывающие на явную склонность протестантов (в отличие от католиков) к занятиям научными и техническими исследованиями. Различные исследования выявили непропорционально высокую долю протестантов среди выдающихся ученых<sup>2</sup>. М. Вебер в своем знаменитом труде выявил несомненное преобладание протестантов среди владельцев капитала и предпринимателей, а равно среди высших квалифицированных слоев рабочих, и, прежде всего, высшего технического и коммерческого персонала современных предприятий. Р. Мертон показал, что пуританство, требующее систематичного, методичного труда и постоянного усердия в следовании своему призванию, оказалось созвучным ценностям зародившегося в XVI–XVII вв. научного сообщества. Где еще если ни в искусстве эксперимента можно было найти больше активности, прилежания и систематичности? Мертон отмечал, что «сочетание рационализма и эмпиризма, столь ярко выраженное в протестантской этике, составляет самую суть духа современной науки»<sup>3</sup>. Монашеская аскеза была отчасти ответственна за отсутствие эмпиризма у схоластов. Пуританский этос превозносит силу разума и осуждает вторжение в религию «энтузиазма». С другой стороны, кальвинистская доктрина предопределения и уверенности в спасении через успешную мирскую деятельность соединяла этот рационализм с эмпиризмом. Эмпиризм и рационализм были таким образом канонизированы. Мертон допускает, что возможно пуританский

этос не оказал прямого влияния на метод науки, что последний был всего лишь результатом параллельного процесса, происходившего во внутренней истории науки, но вместе с тем очевидно, что этот ценностный комплекс, психологически побуждая к определенным способам мышления и поведения, сделал эмпирически фундированную науку скорее достойной одобрения, нежели предосудительной, как это было в средние века, и уж во всяком случае, приемлемой по умолчанию<sup>4</sup>. Традиция, отводящая особую роль при объяснении генезиса экспериментального естествознания пуританской этике, восходит к опубликованной в 1667 г. книге Томаса Спрэта «История Лондонского королевского общества»<sup>5</sup>.

Если Мертон в 30-х гг. XX в. выдвинул классическую концепцию этоса современной науки, который образуют четыре набора институциональных императивов: универсализм, коммунизм, бескорыстность и организованный скептицизм<sup>6</sup>, то Л. М. Косарева в своей концепции, и это характерно в целом для науковедческих исследований последних десятилетий, стремится показать, что представление о науке как об объективном, беспристрастном, ценностно (этически) нейтральном поиске истины, чуждом ограничениям и моральным запретам, – глубоко ошибочно. Научная деятельность не может быть сведена к этически нейтральной чисто технической деятельности, например, к изготовлению гаечных ключей, продаже почтовых марок или расклейке театральных афиш, потому что она затрагивает глубинные мировоззренческие пласты, порождая ценностно мотивированные споры, дискуссии, борьбу школ и т. д. По мнению Косаревой, характеристика «объективность» применима не к автоматически-исследовательской, а к целостной, свободной, целеполагающей деятельности, например к акту свидетельствования по какому-то делу. И в этом случае объективность свидетеля предполагает не его этическую нейтральность, но, наоборот, его максимальную этичность, а именно свидетельствование не в односторонних (узкоэтических или групповых) целях, а в целях всеобщего блага, совпадающего с объективной истиной. Соответственно Фр. Бэкон, Р. Бойль и другие разработчики основ методологии экспериментального метода ставили перед учеными задачу объективного свидетельствования о явлениях природы и объективного истолкования природы, уподобляя их действиям честного свидетеля и беспристрастного судьи, ставящего целью не личную выгоду, а общее благо. Тот факт, что для многих ученых яркая специфика ценностей, которые вплавлены в систему научного познания, остается «невидимой», говорит не о ценностной нейтральности науки, а том, что ее ценности со-

впадают с неотрефлексированными ценностям ученого<sup>7</sup>.

Косарева полагает, что объективность и беспристрастность далеко не означают этической нейтральности. Упрощенный образ этики как сферы исполнения готовых норм-заповедей, по ее мнению, разрушается при сопоставлении с двумя классами этических систем. К первому из них относится этика даосизма, атомизма (Демокрит, Эпикур, индийская школа вайшешика), этика стоицизма, скептицизма и др. – эти школы, в интерпретации их идей Косаревой, ставили перед человеком задачу объективного и беспристрастного поиска истины, знания природы вещей как подлинной основы нравственного бытия, а не просто задачу выполнения готовых норм-заповедей. Второй класс этических систем выдвигает в качестве основы нравственности знание умопостигаемого объекта (Блага, Единого, духовного абсолюта), обретаемое через самопознание. Сюда Косарева относит сократическую этику, этику ряда буддийских доктрин, исихазма, неоплатонизма, суфизма и др. Оба класса этих «нестандартных» этических учений связываются ею с эзотерическими ценностями. Согласно Косаревой, в истории культуры можно отчетливо наблюдать неоднородность этического «пространства»: в системе общепринятых господствующих моральных ценностей (экзотерические ценности) того или иного общества существуют подсистемы ценностей, разделяемых более узким кругом лиц (эзотерические ценности). Косарева употребляет понятие «эзотерический» в специфическом, характерном для ее концепции широком смысле, относя его не только к герметическим «закрытым» сообществам, но и к формально открытым философским школам, например, эпикурейству, стоицизму, неоплатонизму и т. д. Основанием для этого служит малопонятность и практическая недоступность развиваемых такими школами этических учений для тех, кто не разделяет предлагаемого ими образа жизни, т. е. для большинства людей, принадлежащего к экзотерической культуре. Согласно «нестандартным» этическим учениям, человек в своем обычном, «естественном» состоянии, даже не нарушающий ни одной из этических норм-заповедей, находится в состоянии внутренней раздробленности, душевного сна и духовной слепоты. Его «бытие» неистинно, неподлинно необъективно и потому лишено реальности – ему мешают эгоистические желания, страсти, погружающие его во тьму, заслоняющие ему свет Истины. Единственное средство спасения для человека – встать на Путь – путь самопознания, самоизменения, искоренения в себе низшего «я» (средоточия эгоистических стремлений), просветление светом Истины, обретения внутреннего единства, бодрствующего сознания и объективного уровня бытия (соответствующего законам миро-

вого бытия). «Эзотерический» путь духовного развития связан с исполнением обретенной миссии и необращением внимания на реакцию окружающих. Такой путь означает отказ от принципа «живи как все», свойственного традиционалистским этическим системам; он требует индивидуального поиска объективной истины, высшего знания как единственного руководства к действию<sup>8</sup>.

И нужно признать, что Косарева многочисленными цитатами из сохранившихся фрагментов сочинений Гераклита и Парменида, трактатов Лао Цзы, Сенеки, Плотина, с привлечением источников буддийских, суфистских, христианских и т. д. убедительно показала наличие в различных культурах и обществах, наряду с системой общепринятых господствующих моральных ценностей, подсистем ценностей, разделяемых независимо мыслящими философами либо эзотерическими группами. Неслучайно, Сенека, призывавший своего друга Луцилия «избегать толпы», ведь толпы не способны оценить жемчужины исканий человеческого сердца, сравнивает наставления и предписания традиционной этики с ветвями, а добываемые философией путем познания природы вещей этические основоположения – с корнями дерева. Широкие слои населения всегда получали и получают экзотерические, приспособленные для их разумения знания.

В концепции Косаревой эзотеричность предполагает неповторимый, индивидуальный духовный путь человека ищущего мнения. Здесь, конечно, напрашивается отождествление эзотеричности, как ее понимает Косарева, с самой философией в ее исходном платоновском понимании. Как Платон предлагал восходить от чувственного, основанного на жизненном опыте людей, мнения (δοξα) – к умопостигаемому знанию (ἐπιστήμη), причем речь у Платона шла именно о поиске истинных Основ миропонимания<sup>9</sup>, так и «эзотерик» в концепции Косаревой стремится вырваться из устоявшихся, гарантирующих отсутствие конфликта с религиозными и светскими властями, представлений и норм жизни.

История мировой культуры наполнена примерами борьбы светлых подвижников за очищение духовных Основ жизни и гонений на этих подвижников со стороны не понимающей, а потому, как правило, становящейся агрессивной толпы. Обвиняемый и изгоняемый из Афин Анаксагор, приговоренный по лживым обвинениям к смерти Сократ, Сенека, вынужденный по приказу своего бывшего ученика императора Нерона вскрыть себе вены, Джордано Бруно, стремившийся адаптировать герметические идеи к католицизму и за это сожженный на костре. Это список мог быть значительно шире.

Варварские поступки никак не связаны с ду-

ховными наставлениями Учителей человечества, от имени которых они зачастую совершаются. К примеру, события IV в. н. э., когда византийский император Феодосий I в 370 г. н. э. запретил изучение и преподавание математики (в те времена разделом математики считалась астрология), а в начале 90-х гг. IV в. христиане разрушили культовый центр Александрии Серапеум, включая храм бога Сераписа с его величественной статуей и уничтожили библиотеку. Отмечу, что уничтожение александрийской библиотеки христианами произошло задолго до завоевания Египта в 640 г. н. э. халифом Омаром, провозгласившим печально известное: «Либо в этих книгах написано то, что есть в Коране, и тогда нам незачем их читать, либо они утверждают то, что противоречит Корану, и тогда их не подобает читать...».

В 415 г. н. э. христиане во главе с неким чтецом Петром, подстрекаемые последователями александрийского патриарха Кирилла, распустившими по городу слухи, что Гипатия, бывшая просвещенной женщиной-математиком и философом, якобы практикует черную магию, зверски убили эту женщину. Гипатия погибла нелепым образом, оказавшись вовлеченной в борьбу за власть и влияние между Орестом, в 412–415 гг. занимавшим должность императорского префекта Египта, и патриархом Кириллом. В Александрии, с одной стороны, существовал кружок Гипатии, состоявший из язычников-интеллектуалов (в основном александрийских неоплатоников) и христианской городской элиты (включая представителя христианской городской власти Ореста). С другой – ригорист Кирилл и его сторонники. Гипатия в этом конфликте оказалась на стороне своего ученика Ореста. Она придерживалась мнения, что влияние патриарха должно ограничиваться сферой церкви и не распространяться на государственные и городские дела, выступала за гармонию между церковной и гражданскими властями. Из «Писем» Синесия из Кирен, ученика Гипатии, ставшего епископом Пентаполя Ливийского и продолжавшего посылать ей свои работы, мы знаем, что в кружок Гипатии входили высокие военные сановники и архонты; в частности Пентадий, в 403–404 гг. занимавший должность императорского префекта Египта, и Гелиодор, бывший законоведом при дворе императорского префекта в Александрии. По-видимому, работы Гипатии после ее смерти были уничтожены. До наших дней дошли комментарии к «Началам», «Данным» и «Оптике» Евклида отца Гипатии Теона, а также его комментарии к «Альмагесту» и упрощенным таблицам Птолемея. Неоплатоник Дамаский писал, что Гипатия даже превосходила своего отца, была по природе «талантливее и тонченнее». Христианство в

IV–V вв. н. э. нанесло непоправимый удар по античной науке и философии. Убийство Гипатии христианской чернью (патриарх Кирилл, скончавшийся в 444 г. н. э., к тому же был канонизирован как святой) – Дамаский называет убийц Гипатии «дикими зверьми» – один из позорнейших эпизодов в истории мировой культуры.

Можно вспомнить и сожженного уже в 1415 г. на костре Яна Гуса. Некая старушка, пытавшаяся отличиться перед Богом, подбросила полено в костер «еретика», на что Гус успел произнести: «Святая простота...»<sup>10</sup>. Л. М. Косарева пишет: «Традиционные этические системы опираются на естественную связанность в человеке его рассудка, чувства и воли, добиваясь непосредственной моральной реакции человека на ту или иную коллизию. Интериоризируясь в процессе воспитания, традиционные этические нормы в человеке становятся автоматическими действующими привычками, своего рода рефлексками, не являющимися предметом рефлексии. Броситься на помощь утопающему, уступить место старику, дать приют одинокому путнику с одной стороны; но и забить камнями преступившую моральный закон женщину, бросить свое полено в костер еретика, начать кровную месть за убийство брата, с другой стороны, – вот примеры непосредственных реакций, на которые рассчитаны традиционные системы морали»<sup>11</sup>. Напротив, специфика эзотерических систем состояла в том, что они с помощью особых психотехнических приемов разрушали естественную связь рассудка, чувства и воли, – в этом смысле сознание эзотерика рефлексивно, но не рефлекторно. Христианин-«экзотерик», исправно посещающий церковь, считает себя вполне хорошим, а свои успехи в достижении материально обеспеченной жизни запросто объяснит тем, что Бог любит его и даже принес в жертву своего Сына. Перед «эзотериком» же стоит задача непрерывного разрушения в себе ветхого, отжившего, не соответствующего достигнутой ступеньке духовного развития.

По мнению Л. М. Косаревой, в условиях жесткого кастового или сословного разделения обществ докапиталистических формаций духовная практика эзотерических сообществ являлась одной из немногих форм реализации всеобщего труда. Ключевым для ее концепции социокультурного генезиса экспериментального естествознания является тезис: «Уникальность европейского Нового времени состоит в том, что оно впервые в истории сделало идеи и нравственную практику (как форму всеобщего труда), прежде развивавшихся в узких эзотерических сообществах, массовым достоянием, достоянием экзотерической культуры, связав их со способом материальных и духовных благ, прежде всего с экономикой и наукой»<sup>12</sup>.

Если традиционалистский тип этики исполне-

ния готовых норм-заповедей эффективен в условиях относительной социальной стабильности, то социальная атомизация, активно начавшаяся с разложением феодализма, создавала предпосылки для формирования индивида, способного к духовно самостоятельной, без оглядки на авторитет, инициативе, к творчеству в любой области (экономике, науке, искусстве). Причем культура Нового времени требовала от человека не только навыков самостоятельного «выстраивания» конкретного дела, но и самостоятельного нахождения смысла жизни и «выстраивания» своей целостной жизни без опоры на готовые каноны. Согласно Косаревой, переходные эпохи, разрушающие стабильный порядок, выдвигают на первый план нетрадиционный тип этики, т. е. тот тип этики, который издревле культивировался эзотерическими течениями культуры. По ее мнению, «для формирования новой этики (назовем ее „этикой Фауста“ в противоположность средневековой по духу „этике Гретхен“) культура эпохи Возрождения и Реформации обращается к той сфере, в которой на протяжении веков культивировалась практика универсализации личности, а именно: к индивидуалистическим философским течениям, к эзотерике. В этом мощном процессе демократизации то, что традиционно было сокровенным, предназначенным для немногих избранных, делается всеобщим достоянием, раскрывается, публикуется»<sup>13</sup>. Косарева обращает внимание исследователей на то обстоятельство, что в XV–XVII вв. произошел колоссальный выплеск идей, образов, символики, практических «техник» из эзотерических глубин на поверхность европейской культуры. Происходило «вливание» этих эзотерических идей и практик в новоевропейскую культуру: 1) через «возрождение» античных «индивидуалистических» философских школ; 2) через массовые неортодоксальные религиозные течения; 3) через создание духовных орденов нового типа. По мнению Косаревой, «наука Нового времени, разрывая со схоластической, одновременно разрывает и со средневековыми ценностями – «этикой Гретхен», но при этом наука отнюдь не становится этически нейтральной – она прочно связывает себя с этикой Фауста. Более того, наука, как и экономическая деятельность Нового времени, являлась наиболее ярким воплощением системы фаустовских ценностей, сферой применения того универсального способа деятельности (с любым предметом), который связан с ней»<sup>14</sup>. Следует отметить, что Косарева мастерски показала укорененность ценностей науки как социального института в господствующих в европейской культуре XVI–XVII вв. ценностях. Так известные положения философии Декарта: отказ от слепой веры в авторитет, защиты права сомневаться и искать свои пути решения той или иной проблемы, опоры в суждении о любом предмете лишь на собственный разум

и собственный внутренний и внешний опыт; отказ при решении проблем от любых соображений в том числе от традиционных ценностных мотивов, не относящихся к существу данной проблемы; стремление любой ценой познать истину, что бы она ни несла с собой<sup>15</sup>, – в концепции Косаревой оказываются пронизывающими новоевропейскую культуру ценностями («этикой Фауста»), отрефлексированными, понятийно сформулированными философом.

Очень интересно утверждение Косаревой о том, что декартовское «*Cogito, ergo sum*» воспринималось современниками не как чисто гносеологическое суждение, а как нравственная максима<sup>16</sup>. Действительно, если вспомнить, что Декарт был пробабилистом<sup>17</sup>, что в XVII в. впервые максимально сближаются теоретическое и практическое знание, что мир новоевропейскими учеными понимается как совершенный механизм, сотворенный Богом из мельчайших пружинок и шестеренок, и деятельность ученого-инженера в одном лице есть подражание божественному Творению – ученый в своей инженерной мысли старается получить сходный результат, но из более грубых «кирпичиков» материи, – рассуждения Декарта могут быть истолкованы и как нравственная максима. Можно согласиться с утверждением Косаревой о том, что представление о ценностной, в частности этической нейтральности, научного знания восходят к раннему позитивизму и наука предстает ценностно нейтральной только в том случае, если считать, что сущность этического отношения к миру сводится к выполнению предписаний-заповедей<sup>18</sup>. Косарева, как и многие известные отечественные философы (В. С. Степин, Н. В. Мотрошилова, Л. А. Микешина, И. Т. Фролов, Б. Г. Юдин, В. Н. Порус и др.), полагает, что этическое, и – шире – ценностное измерение имманентно присуще науке<sup>19</sup>. На мой взгляд, само рассмотрение науки в рамках деятельностного подхода неизбежно влечет принятие ценностного измерения как имманентно присущего науке, классический образ ценностно нейтральной науки можно защищать только в рамках ортодоксального кумулятивизма, т. е. абстрагируясь от реальной деятельности ученых и редуцируя науку к своду раз и навсегда открываемых истин (разумеется, и этот подход имеет свои недостатки).

Если в концепциях М. Вебера и Р. Мертонга генезис экспериментального естествознания Нового времени обусловлен протестантской этикой, то в концепции Л. М. Косаревой кальвинизму уделяется на удивление мало места. Кальвинизм упоминается Косаревой не столько в связи с доктриной предопределения и уверенности в спасении через успешную мирскую деятельность (в частности, через призвание быть ученым), не столь важен для Косаревой веберовский тезис о том, что «по-

сторонняя активность» исторически родилась из изначально «потусторонних» ценностей пуританства, которое призвало к активной и упорной деятельности в этом мире и тем самым перевернуло изначально ценностную ориентацию, – скорее существенно было, что восходящая к «теологии воли» Августина Аврелия кальвинистская доктрина подготовила вероятностную, гипотетическую экспериментальную науку. Напротив, «теология разума» Фомы Аквинского и аристотелизм были догматичны, и Косарева проводит от них линию преемственности к фундаменталистскому (эпохи Просвещения и раннего позитивизма) образу естествознания, постулирующему абсолютность и доказуемость научных истин. В чем Косарева не сомневается, так это в том, что физик («физиолог») античности, формулируя причину исследуемого им явления (выводя ее из чувственного опыта, из явлений), был совершенно уверен в ее окончательной, полной истинности<sup>20</sup>. Последнее утверждение, на мой взгляд, далеко не очевидно и нуждается в более конкретных ссылках.

В историкокультурной и историконаучной схеме, предложенной Косаревой, эссенциализм в физических воззрениях аристотелевский и средневековый томистский, связанный с догматизмом, теряет свою значимость после Реформации Церкви в эпоху раннебуржуазной действительности с ее духом неустойчивости (непредсказуемости рыночных отношений, нестабильности политической жизни). Гносеологизм как тип рефлексии над научным познанием, характерный для новоевропейской философии, сменяет характерные для схоластики онтологизм, эссенциализм, уверенность в мнимом всезнании вещей и обладании абсолютно достоверной истиной. «В эту эпоху в массовом масштабе формируется то, что Кант впоследствии назовет «моральным законом» в человеке – способность самостоятельно критически оценивать свою деятельность не спорадически, от случая к случаю, а потребность в регулярной, систематической рефлексии над своим сознанием и поведением. Наука Нового времени как институт становится возможной при наличии определенного типа субъекта, а именно нравственно самостоятельного типа личности, носителя индивидуального морального сознания с высокоразвитой рефлексивностью»<sup>21</sup>. После Реформации предоставленный самому себе субъект Нового времени создает себя самого себе понятным, умопостигаемым, прозрачным, подобно своими руками созданному механизму. Новоевропейский человек знает свои возможности, он способен за себя отвечать (от ребенка или средневекового мирянина подобного не ждут). Такой человек мог быть надежным источником «морально достоверных» фактуальных свидетельств (о фактах естественной истории, экспериментальных,

судебных, исторических, житейских) и «морально достоверных» общих теоретических представлений о мире и человеке<sup>22</sup>.

Схоластический скептицизм по отношению к зарождающемуся экспериментальному естествознанию был побежден не одним лишь умом, но его союзом с глубокой личной убежденностью (воспитанной Реформацией). Косарева показала, как самой культурой XV–XVII вв. порождается понятие моральной достоверности (*certitudo moralis*) – ключевое для гипотетической физики Декарта, вероятностной концепции естествознания Лейбница и Локка, гносеологической платформы Королевского общества в Англии – понятие, позволившее включить в корпус достоверного знания экспериментальное знание, приблизив его к уровню математической доказательности. В XVII в. факты, эксперименты в грандиозном диалоге концепций, выдвигавшихся на место поверженного аристотелизма, не обладали требуемыми качествами всеобщности и необходимостью, чтобы доказать, что мир является совокупностью атомов и пустоты или в его основе лежит огненно-воздушная пневма и т. п., поэтому при выборе картины мира понятие моральной достоверности играло решающую роль. Фактуальные свидетельства членами Королевского общества принимались с учетом ряда сведений морального характера о сообщившем их лице, на основании которых можно было судить о степени объективности сообщаемого им факта. Таким образом, степень объективности фактуальных свидетельств определялась не отсутствием ценностной нагруженности акта свидетельствования, а, напротив, максимальным присутствием в нем нравственного начала, доведенного до исключительной ориентации на благо всех.

Еще большую роль категория «моральная достоверность» играла в обосновании научного статуса гипотезы, выдвигавшейся на основе «достоверных» (т. е. уже подвергавшихся проверке на научность) фактов. В условиях фрагментарности эмпирического фундамента, т. е. в ситуации неполной индукции (познавательной неопределенности), субъект тем не менее, действуя на свой страх и риск, берет на себя ответственность и выдвигает некоторое теоретическое суждение, в котором он максимально уверен<sup>23</sup>. Косарева подчеркивает, что экспериментализм появляется вначале не как чисто научная методология, а как новая общекультурная установка. Согласно методологии экспериментализма, человек не может абсолютно адекватно мыслью, теорией охватить опытную действительность; он может лишь построить гипотетическое, правдоподобное предположение и «столкнуть» его с действительностью, предоставляя его «удару Судьбы» с целью испытания его достоверности<sup>24</sup>. Культурным источником экспериментализма, по

мнению Косаревой, могла стать не частная техническая деятельность, но лишь универсально-всеобщая или «сакральная техника» – техника созидания человеком самого себя, техника выплавки «искусственной природы». Косарева считает ошибочной точку зрения Э. Цильзеля, выводящего экспериментальную деятельность ученого только из ремесла. «Высокая ученость» и «искусное ремесло» не могли сами по себе прийти в сколько-нибудь глубокое взаимодействие без посредничества связующей третьей силы – духовно-практического комплекса «сакральной техники», выплавленной в «котле» социальных потрясений XV–XVII вв.<sup>25</sup>

По-видимому, односторонним является объяснение развития культуры научно-техническими открытиями либо, наоборот, объяснение научно-технических новшеств исключительно изменениями в культуре<sup>26</sup>. Концепция Л. М. Косаревой выглядит более целостной по сравнению с интерналистской концепцией А. Койре<sup>27</sup>, в частности объясняющего трансформацию общественных отношений в Новое время появлением телескопа, микроскопа, хронометра и других измерительных приборов. Косарева указывает и на ограниченность экстерналистских концепций генезиса науки Нового времени Э. Цильзеля, Дж. Бернала, С. Рестиво. Опираясь на идеи доклада Б. М. Гессена о социально-экономических предпосылках ньютоновской физики, они выводят становление рационального количественного видения мира, развитие атомистических представлений непосредственно из рационалистического, индивидуалистического характера возникающего буржуазного способа производства, из механико-технических нужд промышленности. По мнению Косаревой, выводя характер движения научной мысли прямо из экономики, сторонники данной концепции игнорируют важнейшее промежуточное звено – широкий культурный контекст, духовную атмосферу исследуемой эпохи; воспитанный в духе средневекового традиционализма и духовной несамостоятельности человек не мог стать носителем новых производственных отношений<sup>28</sup>. На мой взгляд, целый ряд идей Косаревой исключительно интересен: так заслуживает дальнейших исследований выведение атомистических новоевропейских представлений о времени из эзотерических учений о времени (атомистические представления о времени противопоставляются Косаревой средневековому темпоральному континуализму); очень интересна идея о связи представления о гомогенном и изотропном пространстве новоевропейской физики с арианством И. Ньютона<sup>29</sup>, интерес представляет тезис об определенном созвучии идей и практик эзотерического Востока протестантской этике<sup>30</sup> и т. д.

Само по себе понятие «эзотерической культуры», введенное Л. М. Косаревой, обладает принци-

пиальной новизной<sup>31</sup>. За последние двадцать лет мистика в нашей стране обрела все большую популярность, чем воспользовались СМИ – теперь на телевидении существует даже «мистический канал». В результате любая попытка донести до зрителя серьезную информацию об оккультном мире неизбежно тонет в общем потоке дешевого интереса к мистическим феноменам. Эзотерика давно стала синонимом упрощенного взгляда на мир, подменяющего научные знания, недоступные для человека, ставящего знак равенства между аналогиями, совпадениями, соответствиями и подлинными законами науки. Напротив, в концепции Косаревой именно в эзотерической культуре выплывают знания и смыслы, руководящие культурой эзотерической. Замечу, все-таки, что и традиционные этические системы (к примеру, христианство в его различных конфессиях) способствовали и способствуют тому, чтобы человек становился лучше. Понятие эзотерической культуры в концепции Косаревой, с одной стороны, впечатляет своей масштабностью (многочисленными проявлениями в различных эпохах и странах), с другой – неизбежно оно становится слишком расплывчатым. Есть у меня возражения и в адрес тезиса о рождении науки Нового времени из вышедших в XV–XVII вв. во внешнее культурное пространство эзотерических идей, образов, символов, практических «техник» и т. п. Не отрицая значимости эзотерического духа самостоятельности и ответственности, который, несомненно, стал одной из социокультурных предпосылок генезиса экспериментального естествознания и новоевропейской культуры в целом, замечу, что активность эзотерика, независимо от специфики эпохи, направлена на внутреннее – духовное преобразование своего микрокосма и лишь в меньшей степени на внешние преобразования. В этой связи мне представляются более убедительными, ставшие классическими, объяснения этого генезиса в концепциях М. Вебера и Р. Мертона. В заключение отмечу любопытную параллель между выплеском эзотерики во внешнее культурное пространство XV–XVII вв. в Европе и глубинными духовными исканиями многих современных россиян, – а значит, вызревающим обновлением нашей жизни.

### Примечания

<sup>1</sup> Вебер М. Избранное: протестант. этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006. С. 53; Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2006. С. 820–822.

<sup>2</sup> Мертон Р. Указ. соч. С. 823.

<sup>3</sup> Там же. С. 803.

<sup>4</sup> Там же. С. 804.

<sup>5</sup> Sprat T. The History of the Royal Society of London. London, 1667.

<sup>6</sup> Мертон Р. Указ. соч. С. 770–781.

<sup>7</sup> Косарева Л. М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. М.: Ин-т психологии РАН, 1997. С. 11–13, 40.

<sup>8</sup> Там же. С. 13–14.

<sup>9</sup> Из трех философов: Парменида, Демокрита и Аристотеля, также противопоставлявших умопостижимое знание (ἐπιστήμη) чувственному мнению (δόξα) и вкладывавших свой собственный, определенный смысл в это противопоставление, Платон ближе к трактовке этого противопоставления Парменидом. Причины, по которым Платон воспользовался концептуальными схемами рассуждений элеатов, не могут быть рассмотрены в рамках данной статьи.

<sup>10</sup> Эти примеры заимствованы мной не из статей Л. М. Косаревой.

<sup>11</sup> Косарева Л. М. Указ. соч. С. 16–17.

<sup>12</sup> Там же. С. 19.

<sup>13</sup> Там же. С. 20.

<sup>14</sup> Там же. С. 30–31.

<sup>15</sup> Ср.: Декарт Р. Рассуждение о методе... // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 250–296.

<sup>16</sup> Косарева Л. М. Указ. соч. С. 31, 73, 87–105.

<sup>17</sup> От лат. *probabilis* – «вероятностный».

<sup>18</sup> Косарева Л. М. Указ. соч. С. 71.

<sup>19</sup> Если Р. Мертон полагает, что «наука, как и вообще все профессии, включает в качестве базисного институционального элемента незаинтересованность», то Косарева показала, что тогда уж деятельность ученых должна нормироваться заинтересованностью в общем благе, т. е. она обязательно этична. См.: Мертон Р. Указ. соч. С. 778–780.

<sup>20</sup> Косарева Л. М. Указ. соч. С. 210.

<sup>21</sup> Там же. С. 205.

<sup>22</sup> Там же. С. 211.

<sup>23</sup> Там же. С. 207–208.

<sup>24</sup> Там же. С. 57–58.

<sup>25</sup> Там же. С. 61.

<sup>26</sup> Права Е. А. Мамчур, объясняющая отношения между социокультурным контекстом и научным знанием не каузальными связями, но синхроничностью (в духе идей К. Г. Юнга). См.: Мамчур Е. А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. М.: Наука, 1987. С. 41.

<sup>27</sup> Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М.: Логос, 2001; Его же. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М.: УРСС, 2003.

<sup>28</sup> Косарева Л. М. Указ. соч. С. 232.

<sup>29</sup> Там же. С. 266, 357.

<sup>30</sup> Там же. С. 25.

<sup>31</sup> На Западе поворот к серьезному отношению к эзотерической культуре наметился после работ К. Г. Юнга, М. Элиаде и особенно Ф. А. Йейтс. См.: Йейтс Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое лит. обозрение, 2000; и др. ее работы.