

В.П. Визгин

## ГЕРМЕТИЧЕСКИЙ ИМПУЛЬС ФОРМИРОВАНИЯ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Заниматься историей сегодня и не размышлять о том, как это делается и как предпосылки историка, включая его подход к построению исторического нарратива, влияют на его представление об истории, невозможно. Теперь мы отдаем себе отчет в том, что сама объективность в науке есть выстраданная исторически диспозиция субъекта познавательного акта как действия ментального и когнитивного, открытого для саморефлексии. И то обстоятельство, что внеисторической объективности не существует, вовсе не приводит историка к отказу от поиска истины, но только делает эту задачу сложной, чем это считалось ранее - в эпоху господства наивно-позитивистского взгляда на науку и историю. Историчность самого исторического познания есть не столько аргумент в пользу релятивизма, сколько указание на возможность трудного, но реального способа движения к истине в истории.

Наша задача - увязать воедино два момента: во-первых, показать структуру историографического поля, заданного проблемой роли герметической традиции в генезисе науки XVII в., и, во-вторых, раскрыть позитивную значимость динамики историографических позиций для ответа на вопрошание историка об этой роли или, по крайней мере, ее небезразличие к проблеме истины в истории. Конкретно-исторический анализ, предпринимаемый историком для решения, определенной проблемы, по своей природе таков, что он, как правило, не задевает метаисторические предпосылки, в горизонте которых он строится и осуществляется. Демонстрация значения метаисторических предпосылок и, главное, диалога между ними для исторической реконструкции герметического импульса в научной революции XVII-XVIII вв. - вот основной проблемный узел нашего анализа.

Каждый - патриот своих убеждений, и историк в этом не исключение. Но как в таком случае возможно достижение исторической истины? Вот та ось, вокруг которой мы по преимуществу и будем вращаться, рассматривая частную проблему роли герметического импульса в научной революции. Большой ритм соответствующих историографических установок вместе с метаисторическими предпосылками, их определяющими, мы можем задать, отталкиваясь от нашего собственного опыта размышлений над данной проблемой: от рационалистической настороженности и даже отвержения

тезиса об определяющей роли герметизма в генезисе новой науки через культурологический и эстетический энтузиазм в его принятии к взвешенной его оценке, ищущей корректировок и дополнений этого тезиса ввиду создания в будущем синтетической, возможно более полной, картины формирования новой науки.

## ГЕРМЕТИЧЕСКИЙ ИМПУЛЬС: ТЕЗИС Ф.А. ЕЙТС

Герметизм, или магико-герметическая традиция, ведущая мифологический отсчет своего происхождения от легендарного Гермеса Трисмегиста, включает в себя, с одной стороны, практическую магию и такие оккультные науки, как алхимия и астрология, а другой — эклектические доктрины философско-теологического плана, близкие гностицизму. На первый взгляд, ничего общего у этой традиции новой наукой, возникшей в XVII в., быть не может, и поэтому, казалось бы, расцвет герметической традиции накануне научной революции XVII в. не более чем исторический курьез, никак не связанный с возникновением новоевропейской научной ментальности. Такая точка зрения, наследующая традиции Просвещения, сохраняется до сих пор. Правда, последние 30 лет ситуация существенно изменилась, что заставляет вновь поставить вопрос: чем же была герметическая традиция для генезиса новоевропейской науки, какую роль она играла в процессе ее формирования? Вопросание это не ново. В сообществе историков науки оно приобрело особую актуальность после появления книги английского исследователя культуры Возрождения Френсис Амелии Ейтс (1899-1981) "Джордано Бруно и герметическая традиция"<sup>1</sup>. Историк науки, погруженному в специальные проблемы своей дисциплины, трудно воссоздать картину того широкого исторического контекста, внутри которого возникает новая наука, находя в нем поддерживающие ее импульсы и мотивы. Поэтому ясно, что проблема генезиса науки требует к себе внимания со стороны историков культуры.

И книга Ейтс о Бруно - лучший тому пример. Для нее главное феномене возникновения науки в XVII в. - от прежнего направление воли человека этой эпохи, ведущее его к преобразованию интеллектуальной картины мира. "За возникновением новой науки, - говорит Ейтс, — стояло новое направление воли, ее обращение к миру, к его чудесам, к таинственным явлениям, страстное желание и решимость объяснить эти явления и практически воздействовать на них"<sup>2</sup>.

Историки науки — П. Дюгем, А. Койре, А. Кромби и другие — многое сделали для того, чтобы показать преемственность научных традиций, идущих от античности и средних веков к творцам новой науки. Все они, как правило, разделяли интерналистский подход в историографии: наука —

автономная саморазвивающаяся система рационального познания природы, основанием ее исторических изменений выступает логика развития научных идей. В частности, Кромби писал: «На начальных своего развития научная революция происходит скорее путем систематического изменения интеллектуальной картины мира, чем благодаря росту технического инструментария. Почему такая революция в методах мышления должна была произойти, остается неясным»<sup>3</sup>. Ейтс в качестве историка Возрождения и решила выявить именно мотивы научной революции, ее причины, скрытые в культуре этой эпохи: «Историки науки, - говорит она, - могут проследить различные стадии развития, ведущие к рождению новой науки в XVII в., но они не могут объяснить, почему это случилось именно в это время, почему вдруг возник столь интенсивный новый интерес к миру природы и ее явлениям»<sup>4</sup>. Вывод Ейтс о формировании нового направления воли человека позднего Возрождения под воздействием герметической традиции, расцвет которой приходится именно на это время, был подготовлен ее исследованием таких сложных фигур той эпохи, как Джон Ди (1527-1608), и, особенно, Джордано Бруно (1548-1600).

Ейтс отдает себе отчет в том, что содержательно научные понятия отличаются от оккультных и магических представлений. Однако она сознательно ставит вопрос не столько о преемственности между ними, сколько о преемственности воли и стимулов к познанию. Мог ли практико-волевой импульс к овладению миром природы придать новое дыхание научным исследованиям, способствуя, например, освобождению от старых, схоластических, и новых, гуманистических, пут? Иными словами, мог ли импульс работать не только на магию, а и на новую науку? Ейтс отвечает положительно на этот важный вопрос, ею же и сформулированный. И то, что сначала у нее было гипотезой в случае анализом творчества Ди, у которого занятия научной математикой соединяются в одно целое с самой настоящей магией, с попытками умилостивить ангелов с помощью практической каббалы, то постепенно, в результате фундаментальных исследований жизни и деятельности Бруно, превращается в стройную и логически связную концепцию научной революции.

Почему же и в каком историческом и культурном контексте возникает это новое направление воли человека в XVI-XVII вв.? Кратко ответ можно свести к одному главному, по ее мнению, фактору – герметической традиции. Что же понимает историк под этой традицией? «Сюда я включаю, — говорит она, — герметическое ядро фичиновского неоплатонизма, синтез герметизма и каббалы, направление внимания на Солнце как источник силы, магическое одушевление всей природы, которой маг стремится овладеть и управлять, концентрацию внимания на числе как пути тайнам природы, философию (представленную как в учебниках практической магии, например в "Picatrix",

так и в философских герметических сочинениях), согласно которой все есть Одно и поэтому практикующий маг может положиться на универсальную значимость тех процедур, которые он применяет; наконец, и это неким образом самый важный пункт, то обстоятельство, что герметическая традиция была христианизирована (благодаря историческим ошибкам)"<sup>5</sup>.

Магико-герметическая традиция выходит на поверхность общественной и интеллектуальной сцены с особенным размахом в конце XV в., после перевода Фичино сочинений "Герметического корпуса" (1471 г.). Герметическое движение становится, можно сказать, если не доминирующим, во всяком случае мощно присутствующим, завоевывающим широкое признание: «Ранее жестоко преследуемые учения натуральной магии, астрологии, каббалы, алхимии занимают общественную сцену. Герметическое движение бросает вызов препятствиям, воздвигнутым на его пути и гражданскими институтами средневекового общества. Следуя стратегии включения оккультных наук в несколько успокоительный контекст мистицизма неоплатонического толка, это движение в силу динамики своего развития приходит к требованию свободы критики. У самых радикальных представителей этот освободительный порыв получает подчеркнута антихристианскую окраску. Символом ориентации герметического движения можно считать "египтианизм" Дж. Бруно, заплатившего за свою смелость собственной жизнью»<sup>6</sup>. Герметизм участвовал в формировании науки нового типа главным образом, считает Ейтс, как мощный энтузиастический импульс. Так, магический ореол над обычной механикой вел Паолини, автора известного в конце XVI в. трактата "Hebdomades", к его увлечению технологией в духе Герона Александрийского<sup>7</sup> Многие ученые, интересовавшиеся механикой как прикладной наукой, склонны были отождествлять механическое движение неодушевленных устройств и движение одушевленных тел, считая, что в обоих случаях действует душа мира (*anima mundi*).

Итак, основу концепции научной революции у Ейтс составляет гипотеза о причине поворота воли европейского человека в XVI-XVII вв., к возникновению новой науки. "Магия, - пишет Ейтс, кратко формулируя свой основной тезис, - ведет к гнозису, поворачивающему волю в новом направлении"<sup>8</sup>. Экспериментализм, конструктивизм, утилитаризм новой науки оказываются тесно связаны с традицией ренессансного герметизма.

## ГЕРМЕТИЧЕСКИЙ ИМПУЛЬС: PRO ET CONTRA

Историки науки, взявшиеся после выхода в свет работы Ейтс о Бруно за проверку выдвинутой в ней концепции, ограничивались основным содержанием ее тезиса. Однако в ее работах он содержал некоторые

уточнения, смягчающие ригоризм его основной идеи. Согласно Ейтс, научная революция делится на два больших периода. Первый из них характеризуется концепцией анимистической вселенной, управляемой магом, второй - созданием образа механистической вселенной, подчиненной законам механики, которые познаются математическим естествознанием, в силу чего такая вселенная управляется не магом, а ученым и инженером. Однако суть мысли Ейтс состоит не столько в утверждении наличия таких периодов, сколько в том, что, как справедливо подчеркивает Метаксопулос, специально исследовавший дебаты, вызванные концепцией английского историка, между ними имеется "фундаментальное единство"<sup>9</sup>. Действительно, замена анимизма на математику, а магизма на механику не меняет общей сути дела - единого, магико-научного, можно сказать, замысла контроля природой ради достижения целей, определяемых человеком. Этот проект управления силами вселенной на его первой стадии сформирован традиции герметической магии, а вторая стадия его реализации только наполняет его новыми, механо-математическими смыслами. Мотивационное утилитарное ядро всего предприятия при этом сохраняется. Магические операции замещаются технологическими, учитывающими законы механики, а вместо анимистических связей природы устанавливаются математические, но все эти замены вводятся лишь для того, чтобы лучше достичь все той же цели управления природой. Итак, если отказаться от непрерывности между этими двумя фазами научной революции, то главный тезис Ейтс повисает в воздухе.

Доказала ли, однако, Ейтс концептуальную преемственность этих двух стадий? Как считает Метаксопулос, нет, не доказала. «Ее анализы, - говорит историк, - позволяют предположить, что речь идет скорее о преемственности социальной (секты, тайные общества и т.п.), а также о политической и идеологической подготовке второй фазы научной революции, которая, по-видимому, имела место во время "магической" фазы эпохи Возрождения. И поэтому лишь в силу принципа "экстерналистской" перспективы историка науки находят в этом почву для размышлений»<sup>10</sup>. Концептуальные связи преемственности исторических форм научного знания изучаются обычно историками науки интерналистской ориентации, внутреннюю содержательную логику интеллектуальной эволюции. Для историков же экстерналистского направления главным фактором детерминации научного развития выступает социокультурный контекст науки, анализ которого является сильной и оригинальной стороной работ Ейтс. На наш взгляд, в замечании верно схвачено слабое звено аргументации английского историка культуры. Ейтс не является специалистом в области истории науки. Детали концептуальных ходов мысли не являются предметом ее анализа, чего нельзя сказать, однако, об уровне менталитета, культурных ориентации воли познающего - в этих параметрах науки она хорошо ориентируется, раскрывая

культурные смыслы науки и магии. И именно на этом культурно-мотивационном уровне они, если и не отождествляются, то практически близки друг другу. Для исследований Бите действительно характерна, условно, экстерналистская перспектива, а не интерналистско-концептуальная, для историков науки. Этот фактор нельзя не учитывать при анализе реакции историков науки на концепцию Ейтс.

Как же конкретно прочерчивает Ейтс преемственность магом-оператором, с одной стороны, и ученым новой, механистической формации — другой? Она считает, что характерные черты ученого XVII в. содержатся уже в фигуре позднеренессансного мага. Так, интерес, который такой маг питает механистическим искусствам, лежит и в истоке новой механистической философии, приведшей в XVII в. к созданию новой механики.

Механика включалась в магические науки представителями магико-герметической традиции (Кампанеллой, Флуддом и др.). Условно этот момент Метаксопу-лос, используя анализы английского историка, называет "новой антропологией" в духе дела Мирандолы. Его возражение на попытку прочерчить преемственность между магом и ученым сводится к тому, что «такая антропология не является универсальной и если она и применима к особому типу ученого, то лишь к ученому типа "виртуоза" Королевского общества»<sup>11</sup>. В этом замечании есть резон, но типология ученых, релевантная для эпохи научной революции, требует дополнительных исследований, чтобы можно было с уверенностью ею оперировать.

Проводимая Ейтс мысль о том, что тайные общества розенкрейцеров и иных оккультных сект служат зародышевыми формами будущих научных обществ (академий и им подобных организаций), также является недостаточно доказанной. В частности, работы П. Росси, за следует Метаксопулос, показывают явный разрыв между этими двумя видами социальных структур. Тайные общества ориентируются совсем на иные принципы, чем общества научные, где господствует принцип демократизма (критическая атмосфера, принцип открытости и доступности знания, опытная верификация на научность суждений и т.п.). Конечно, многое, что подметила на уровне возможной социальной преемственности и связи между магами и учеными Ейтс, заслуживает внимания и дополнительного изучения (в частности, то обстоятельство, что среди членов, например, королевского общества было немало представителей тайных обществ).

Но и резоны Росси также должны учитываться. В итоге мы начинаем полной мере отдавать себе отчет в том, насколько научная революция — сложное, поликонфликтное и многофакторное событие, формирование которого происходило в разных условиях, со своей спецификой в каждой стране.

Поэтому нельзя не согласиться с Рэнделом, оценивающим вклад падуанской школы в научную революцию: "Теперь стало ясно, — говорит историк, — что возникновение науки было чрезвычайно сложным предприятием, включающим в себя великое разнообразие факторов"<sup>12</sup>.

Второе замечание в связи с тезисом Ейтс таково: она не настаивает на том, что герметизм и только герметизм есть единственная причина мутации ренессансного знания в новоевропейскую науку. Правда, делает она это не в своей вызвавшей споры книге о Бруно, а в статье, появившейся три года спустя. Ейтс стремится учитывать сложность реальной истории, не сводя ее к упрощенным схемам. В этом ее сила как историка. Действительно, в статье "Герметическая традиция в науке Возрождения" она обращает внимание на то, что в переориентировке воли человека участвовал не только герметизм, но и неоплатонизм и некоторые другие течения мысли подобного типа, идущие средневековой культуры (неопифагорейство, каббала и др.). Весь этот комплекс и предопределил поворот к науке нового времени, о котором мы уже говорили. Правда, главной компонентой в таком комплексе она признает именно герметическую традицию. Это уточнение ее позиции важно потому, что многие критики Ейтс не принимают его внимание и пытаются опровергнуть концепцию историка указанием то, что, мол, на самом деле на формирование новой науки повлиял не столько герметизм, сколько неоплатонизм. Подобную историографическую стратегию мы описываем как своего рода "ловушку" для тезиса Ейтс. Так поступают, например, известные историки физики и астрономии Макгуайр и Уэстмен<sup>13</sup>.

Но Ейтс готова признать и нечто большее, чем ограничение всеисильности герметизма как фактора генезиса новой науки. "Явление Галилея, - констатирует историк, - происходит из непрерывного развития в средние века и в эпоху Возрождения рациональной традиции греческой науки"<sup>14</sup>. Феномен Галилея возникает вне герметического импульса и его влияния на формирование науки, по крайней мере, прямого воздействия. А это весьма существенно, что среди пионеров новой науки Галилей в самой чистой, быть может, форме олицетворяет дух и стиль новой науки как математического естествознания. Ейтс немало говорит о герметических моментах у Ф. Бэкона, Кеплера, Гильберта, Коперника, даже Ньютона, но ничего подобного она не говорит о Галилее. Единственное, что можно здесь сказать, пытаясь и в данном случае провести тезис Ейтс, это то, что само обращение к рационалистической традиции в эпоху Возрождения не было свободно от герметического импульса, хотя по текстам самого Галилея это и незаметно. Однако заметно, скажем, для такой фигуры, как Леонардо, что отмечает Ейтс, и не без основания, о чем мы еще скажем ниже.

Ейтс не историк науки в узком смысле, она историк культуры, ее основные работы посвящены малоизученным проблемам культурной истории Ренессанса. Поэтому неудивительно, что когда ее тезисы стали апробироваться специалистами в области истории науки, то большинстве случаев пришли к сомнениям в убедительности предложенной ею концепции.

Вызванная книгой Ейтс дискуссия, однако, приняла несколько неадекватный характер, потому что концепция историка культуры стала проверяться специальными историко-научными исследованиями. В результате у некоторых историков науки вполне естественно возникло чувство дефицита убедительности выводов Ейтс, которая в данном случае разошлась, пусть и частично, с убедительностью историко-научной. В качестве характерного примера можно сослаться на основательные "проверочные" исследования упомянутых выше историков Уэстмена и Макгуайра, книгу "Герметизм и научная революция". Изучив восприятие коперниканства известными герметистами Ж. Бруно, Франсуа де Фуа де Кандалем (1512—1594), Дж. Ди, Фр. Патрици (1559-1597), Т. Кампанеллой (1568-1639) и Р. Флуддом (1574-1637), - Уэстмен пришел к выводу, что «герметическая традиция сама по себе не создала ни "атмосферы", ни связной аргументации, достаточных того, чтобы склонить принадлежащих к ней деятелей к принятию гелиоцентрической альтернативы»<sup>15</sup>. Более того, не отрицая ей возможности служить для формирования науки "скромной поддержкой", историк астрономии подчеркивает, что "значительные физические и математические прозрения Бруно и других признанных герметистов идут от их творческих интуиции и часто под влиянием учений, впервые сформулированных еще в натурфилософии и независимо от их приверженности доктринам"<sup>16</sup>. Здесь мы сталкиваемся с тонко нюансированной позицией историка науки, признающего как позитивное влияние герметизма формирование научных концепций, пусть и в форме слабой поддержки качестве культурного "фона", так и, одновременно, его тормозящее воздействие на формирующуюся науку (наука возникает не столько благодаря контактам с герметизмом, сколько вопреки ).

Макгуайр, исследуя связи Ньютона с "Герметическим корпусом", пришел к выводу, что вообще нельзя говорить о герметизме как самостоятельном идейном : "Герметизм не был ни независимой исторической силой, ни обособленной интеллектуальной традицией, ... он был почти всегда консолидирован и организован неоплатонизмом и распространялся благодаря оживлению последнего, так что неоплатонизм существует как историческая реальность, чего нельзя сказать об интеллектуальных элементах герметизма"<sup>17</sup>. Кембриджские платоники, действительно повлиявшие на Ньютона, скептически относились к герметической магии, если не сказать больше, следуя в этом традиции, начало которой было положено Августином. Интеллектуально-теологическая аргументация магии,



выдвигавшаяся ими, состояла в том, что содержащаяся в ней уверенность во всеохватном натуралистическом детерминизме угрожала тезису о свободе воли. Кроме того, принципы герметической магии натурализовали чудотворение и предоставляли его возможность вне христианской традиции операторам, что, безусловно, подрывало христианское учение о чудесах. Макгуайр в поисках истоков некоторых научных представлений Ньютона не вообще разыгрывает герметическую "карту", выбирая в качестве фактора генезиса науки традицию "волюнтаристской теории творения" (исследованную в связи с этим Клаареном<sup>18</sup>) и неоплатонизм.

Негативное в целом отношение к тезису Ейтс, если подвести его единое основание, базируется, в конце концов, на традиции рационализма достаточно радикального типа, выступающего как метаисторическая установка. Особенно сильной эта традиция была именно в историографии науки. Покажем это на примере работ А. Койре (1892-1964), крупного историка науки, который, правда, не знал работы Ейтс (он умер в год появления ее знаменитой книги о Бруно), но решал, как и она, же самый вопрос об отношении магиико-герметической традиции к генезису науки.

Эти два замечательных историка расходятся в оценке Дж. Бруно. Если Ейтс на первое место в ряду характеристик мировоззрения Бруно ставит его магическую составляющую, то Койре предпочитает говорить не столько о магизме Ноланца, сколько о его витализме. Кроме того, если Койре исключает из своего анализа космологии Бруно его витализм и магию как не имеющие, как он считает, никакого научного значения факторы, не оказавшие позитивного воздействия на его мировоззрение, проложившее путь к космологической революции, то Ейтс именно на этих характеристиках останавливается в первую очередь, считая, что они демонстрируют воздействие герметического импульса на науку. Итак, Койре, анализируя космологию Бруно, ее новаторский характер, сознательно оставляет в стороне его витализм и склонность к магии.

"Мой очерк его космологии, - пишет он, - неполон и односторонен: его концепция мира виталистическая и магическая, его планеты - это одушевленные существа, свободно движущиеся в пространстве согласно их собственным желаниям, как это было у Платона или Патрици"<sup>19</sup>.

Позитивное влияние Бруно на научное мировоззрение, как считает Койре, как бы преодолевает эти ненаучные компоненты его мышления, оно столь значительно, несмотря на них. Ейтс же говорит прямо противоположное: влияние Бруно столь велико именно благодаря герметизму и магии.

Если Койре считает, что в анализе вклада Бруно в формирование новой науки его магизмом и даже витализмом можно пренебречь, то Ейтс как раз в обратном. Она с аргументами в руках доказывает, что Бруно был верующим

герметистом, что именно как яркий и вдохновенный представитель магико-герметической традиции он и вносит свой вклад в формирование новой науки.

Ясно, что за такими прямо противоположными выводами историков стоят метаисторические предпосылки и историографические программы. В частности, в историографии Койре стоит на позициях интернализма, правда, допуская влияние на науку философских идей. В остальном же этот выдающийся историк науки считает, что наука развивается как рациональное предприятие, следующее внутренней логике решения своих проблем. Напротив, Ейтс как историк культуры не так сильно привязана к ценностям научного рационализма. Она считает, что наука — часть культуры и поэтому проявляющийся в ней менталитет, фиксируемый традициями и социально представленный в движениях и сообществах относительно однородно мыслящих людей, определяет формирование науки и ее образ. Духовная культура как внешний фактор развития науки в таком подходе выступает как решающий. Это если и не редуционистский экстернализм (как в случае, например, экономического материализма), то все же вид "мягкого" экстернализма (культурологического, ментального, духовного).

Аналогичную картину расхождения взглядов историков возможность позитивных связей магико-герметических представлений с научным развитием мы находим, рассматривая фигуру Леонардо да Винчи в истории науки. Действительно, такой крупный историк науки, как В.П. Зубов (1899-1963), как и его современник Койре, выступает как ангажированный рационалист, представляющий традицию интернационалистской историографии науки. Читая рукописи ученого-художника, он находит в них явные следы анимизма и герметизма.

Но как он их истолковывает? С эпохи Просвещения идет рационалистическая, сциентистская в основе своей традиция представлять "титанов Возрождения" как героев и мучеников науки. Это относится и к Бруно, являющемуся, как показала Ейтс, напротив, скорее мучеником магии, чем науки, и к Леонардо. Именно в русле такой традиции работают и Койре, и Зубов. Леонардо, считая Землю живым организмом, описывал геологические процессы как своего рода витальные, органические процессы. Например, движение соков вверх у растений он считал однородным с движением паров воды вверх поверхности Земли. Ясно, казалось бы, это - анимизм или витализм иного спиритуалистско-герметического толка. Но Зубов настаивает на том, что такой анимизм или витализм условен и относителен.

«Назовем ли мы за это Леонардо виталистом? — спрашивает он и отвечает: Нет, нельзя этого делать без больших оговорок.

Действительно, нельзя забывать, что Леонардо прибегал к "душе" и "жизненной силе" тогда, когда он не мог найти объяснения, сводимого к принципам механики его времени, или же тогда когда он не был в состоянии искусственно воспроизвести с помощью механических средств сложные движения живых тел»<sup>20</sup>. В своей книге о Леонардо историк еще более категоричен: "Химерическим сновидением, - пишет он, — была для Леонардо вера в магию"<sup>21</sup>. И, несмотря на явные виталистические пассажи ученого, он говорит, что Леонардо отрицает существование духов<sup>22</sup>.

Если мы теперь раскроем работы Э. Гарэна, то увидим прямо противоположную оценку взглядов Леонардо. Вот как он решает проблему его отношения к существованию духовных сил, комментируя фрагменты великого художника: "Здесь прочитывается, - говорит Гарэн, - что дух есть не что иное, как витальный порыв (*soffio vitale*), сила и энергия (и в этом смысле Леонардо называл силу духовной), и здесь же прочитывается старый образ разума, замкнутого в недрах природы, как в глубокой пещере", причем при истолковании образа пещеры историк отсылает к VIII трактату "Герметического корпуса". По Гарэну, леонардовская концепция духовных сил "имеет мало общего с рациональной механикой, но тесно связана с фичино-герметической темой универсальной жизни и всеобщей одушевленности"<sup>24</sup>. Согласно же Зубову, Солнце для Леонардо - лишь аллегория, но никак не символ обозначения тайных сил, тогда как для Фичино оно «было именно символом, ведущим мысль к "сверхнебесному свету"»<sup>25</sup>. "Подобная гелиоцентричная философия, - говорит историк, - характерная для неоплатонизма, осталась чуждой для Леонардо". Точка зрения Гарэна, конечно же, находит полную поддержку у Ейтс. «У Леонардо да Винчи строго техническая направленность, - подчеркивает она, - несвободна от магии и теургии, а его механика и математика имеют своим основанием анимистическую концепцию мира"<sup>26</sup>.

Такую двойственную его интерпретацию оправдывает до некоторой степени и сам Леонардо, который как типичный деятель итальянского Ренессанса свободно совмещал магию и науку. Да, прав Зубов, Леонардо издевается над некромантами и им подобными магами, но в то же время прав и Гарэн, который пишет, что "если мы еще раз бегло просмотрим текст Вазари (как свидетельства о Леонардо. - В.В.) с самого начала, то легко обнаружим в нем все необходимые элементы создания портрета мага"<sup>27</sup>. А среди этих элементов он отмечает и "характерные герметико-алхимические приемы", и даже "теургическую практику, и умение дарить жизнь образам".

Аналогичное расхождение позиций мы можем обнаружить и интерпретациях такой фигуры, как Ф. Бэкон, например, у П. Росси, одной стороны, и у Ф. Ейтс - с другой. Но вот по поводу Ди больших споров нет. Дело здесь, на наш взгляд, в том, что именно попавшие в список героев науки мыслители вызывают такое резкое расхождение оценках, но те, кто

давно и твердо был исключен из него, попав черный список магов (как Ди), конечно, споров и не должны вызывать.

Рационалистическая традиция оберегает свои легенды и каноны. И поэтому книга Ейтс не могла не вызывать защитной реакции, когда именно эти каноны были подвергнуты пересмотру.

Итак, мы видим, что нарратив строится в зависимости от философских и мировоззренческих ориентации историка. Само по себе историческое исследование, изучение источников, поиск новых данных не могут поколебать эти предпосылки метаисторического плана, предопределяющие характер ответа вопросы, которые ставит историческое познание. Достаточно оппоненту не ответить только на один вопрос оспаривающего его позицию и выводы исследователя, чтобы представленная им аргументация приняла для него вид решающей. На самом же деле само понятие "решающая аргументация" проблематично для истории. Покажем это на примере спора вокруг тезиса Ейтс, согласно которому именно герметическая традиция Ренессанса способствовала повороту менталитета европейцев в сторону экспериментального и технического освоения природы.

Занимаясь исследованием космологии Бруно, мы изучили книгу Ейтс о и пришли к выводу о неубедительности ее аргументации<sup>28</sup>. Приведем в качестве примера наше относящееся к 1985 г. рассуждение, стремящееся опровергнуть главный тезис английского историка.

Действительно, суть драматически напряженного спора, открытого книгой Ейтс, : благодаря или вопреки герметизму и оккультному знанию возникает новоевропейская наука? Спор этот серьезен и затрагивает сами основания историко-научной мысли. Аргументы Ейтс в пользу тезиса о герметизме как главном позитивном факторе процессе возникновения науки нового времени показались нам тогда несостоятельными, в частности, основной ее аргумент, сводящийся к указанию на практическую направленность, присутствующую герметической традиции, которая могла бы привести к отбрасыванию умозрительной схоластики перипатетическо-томистской мысли и установлению нового отношения к миру, в центре которого стояло бы практическое и экспериментальное к нему отношение. Так, стопроцентный "герметист" поражает отсутствием у него какой-либо практической ориентации, и если, например, и до него, и после были попытки разработки, пусть даже утопические, технологии полетов человека около Земли и между мирами (вспомним Леонардо, Годвина, Сирано де Бержерака), то у него они как раз отсутствуют полностью. И это понятно. Зачем разрабатывать механическую технологию полетов, если миры — живые существа и сами в силу своей биоморфной природы могут сближаться и даже соединяться друг с другом, причем такое соединение носит витальный характер и подобно половому размножению животных? Способствуют ли анимизм и магия

развитию практико-технологического отношения к миру? Из этого примера видно, что они скорее препятствуют возникновению необходимости обращения к развитию рациональной техники и, соответственно, науки как способа ее теоретического обоснования.

Этот аргумент казался нам решающим. Но он был таковым лишь в рамках метаисторической настороженности по отношению к концепции Ейтс как демонстрации "воскрешения оккультизма" (*revival del'occultismo*, по выражению П. Росси). Историческая ткань поливалентна, позволяя строить аргументацию в пользу каждой из спорящих позиций.

Дж. Ди был заподозрен в чернокнижии из-за того, что ради забавы сконструировал в Тринити-колледже Кембриджа механического скарабея. "Для Ди, - пишет Ейтс, - его занятия механикой и математикой принадлежат к тому же самому мировоззрению, что и его попытки заклинать ангелов с помощью каббалистической нумерологии". А у Агриппы (1485-1535) механика рассматривалась как один из видов математической магии. И, приведя ряд других подобного рода наблюдений, Ейтс приходит к выводу: "Тем самым движение благоприятствовало развитию настоящих прикладных наук, включая механику". Какие же наблюдения и аргументы весомее? Дело в том, что сам историк еще до детального ознакомления с аргументацией того или иного рода уже стоит на метаисторической позиции и именно она будет определять его отношение к аргументации и к выбору "фактов". Установка историка по сути дела предопределяет саму историческую реальность, как она видится ему, по крайней мере, в ее главных чертах. Структура исторического знания, включая и его метаисторическое основание, может быть понята как ряд взаимосвязанных уровней, и мы можем сказать, что воздействие аргументации историков, стоящих на противоположных метаисторических позициях, неизбежно ограничено достаточно поверхностным слоем такой структуры. Ейтс может приводить сотни примеров в пользу тезиса об определяющем влиянии герметического импульса на развитие практической ориентации познания. Но одного убедительного аргумента может оказаться вполне достаточно, чтобы подтвердить совсем другую позицию, полагая, что в герметизме вовсе нет достаточного позитивного импульса для движения в направлении научной революции XVII в. и что, помимо его вклада в расшатывание официального ари-стотелизма, он мало что сделал для формирования новой науки. Если мы считаем, что разум развивается автономно, что рациональное познание имеет собственные традиции, идущие древности, если в их возрождении мы видим основу и формирования новой науки в XVI-XVII вв., то никакой самой богатой аргументации, как это делает Ейтс, в пользу противоположного тезиса не будет достаточно для того, чтобы нас переубедить. Сдвиг в убеждениях возможен, но он, скорее, носит транснаучный характер, так как убеждения, как правило, не меняются под воздействием книг историков, мыслящих иначе, чем мы.

Обратимся снова к фигуре Дж. Бруно. Это ум, в высшей степени далекий от норм рациональности механико-математического знания. Его отношение к математике, качественный и анимистический взгляд на природу, допущение магии и астрологии, некритические установки отношению ко всему неофициальному средневековому багажу идей, вдруг получили возможность распространения в ренессансном обществе, - все это говорит о том, что новая наука в процессе своего возникновения должна была не только подвергнуться освобождающему влиянию идей Бруно, его интуиции беспредельного и однородного космического пространства, но и преодолевать, отталкивая от себя, возрожденческий пафос философии великого Ноланца. Как пишет Койре, "Бруно никоим образом не является современным умом. И тем не его видение мира, его представление о бесконечности Вселенной столь могуче и пророчески весомо, столь глубоко обосновано и поэтически выражено, что им можно только восхищаться. И оно, по крайней что касается его общей структуры, глубоко повлияло на науку и философию нового времени"<sup>30</sup>.

Но откуда, спрашивается, происходит сама идея бесконечной Вселенной? Читая тексты Бруно, нетрудно по меньшей мере как герметический источник для этого, так и рационалистический, а именно эпикуровский атомизм в изложении Лукреция, поэма которого была хорошо известна Ноланцу. Но что значит доказательство в истории идей? Ейтс различает непосредственные источники и источники косвенные. Она признает, что непосредственным источником для революционных инфинитетских идей Бруно была поэма Лукреция. «Что же касается непосредственного источника нового видения мира, ищет она, - то относительно него не может быть сомнений. Бруно нашел концепцию бесконечного пространства и бесконечного множества миров, населенных подобно нашему, в поэме Лукреция "De rerum natura", которую он часто цитирует в данной связи в диалоге "De l'infinito universe e mondi" и в других местах»<sup>31</sup>. коперниканский гелиоцентризм и ведущего к бесконечной Вселенной, населенной бесчисленными мирами, был герметический импульс"<sup>32</sup> Такое согласование возможно, очевидно, в том случае, если мы эти два источника разведем по разным уровням: герметизм — косвенный источник, определяющий направленность воли, ее психологическую и идейную мотивацию, а античный атомизм — непосредственный источник, становящийся активным лишь при условии соответствующей мотивационной ориентации, за которую отвечает, по мнению Ейтс, герметизм.

Держатель рациональных аргументов нередко успокаивается чувстве своей научности, в которой он отказывает своему оппоненту, имеющему также рациональные аргументы в пользу своей интерпретации истории. Если только такой рационалист убедился рациональной весомости хотя бы одного своего аргумента, то он уже склонен безапелляционно считать своего оппонента сторонником ненаучной идеологии, якобы однозначно

препятствующей развитию научного Дискурса. Однако его собственная позиция, пусть это и радикальный рационализм, является не менее "идеологичной" уже постольку поскольку она предваряет исследование, а не следует из него.

Но иначе, увы, в исторических науках и быть не может. Как же может быть тогда поставлен вопрос о достижении истины историческом исследовании? Каков возможный выход из этого, казалось бы, тупика? На наш взгляд, следует по меньшей мере два пути возможного преодоления этой апории исторического познания. Во-первых, надо признать: эксклюзивные держатели исторической истины столь редки (если вообще существуют), что практически следует считать, что "местом" возможности исторической истины является целая система исторических дискурсов, спорящих и опровергающих или, мягче, дополняющих и уточняющих друг друга. Сюда же надо отнести и признание того обстоятельства, что только полномасштабная дискуссия, строящаяся рационально, но без шор узкого рационалистического догматизма, может помочь в освещении контуров того дискурса, в рамках которого историк может надеяться на обретение большей полноты истины исторической реальности, чем это возможно в пределах, заданных одной из противоборствующих позиций. Если историческое исследование своих результатах зависит исходных мировоззренческих и философских установок историка, то стратегия воли к истине в истории должна проходить через структуры дискуссий, диспутов, споров, полемик, когда одна и та же проблема решается многими исследователями. Это создает объемный контекст и выправляет односторонности, связанные идеологической и методологической ангажированностью историка.

Во-вторых, следует признать, что существует, по крайней в методологической теории, образ "идеального историка", который следует принять за образец. Это - модель историка, как бы нейтрального по отношению к той или иной метаистории.

Историку (в идеале) должны быть профессионально близки все жесты истории, не только тот, что маркирует начало его собственной эпохи, но и тех эпох, что оказались "побежденными" ею. Историк в некотором смысле должен быть "над схваткой" исторических эпох и сил.

Быть "патриотом" своей эпохи - это обычное дело каждого образованного человека. Но только историк призван быть "патриотом" всех эпох, всей мировой истории. Это, видимо, очень трудно, практически даже едва ли возможно, но как идеал, как точку, фиксирующую полюс стремлений историка, ее нужно обозначить. И хороший историк в большой степени обладает этим качеством. "Идеальный историк" обязательно должен принять во внимание контрпример, особенное внимание обращать на моменты, говорящие не в пользу его гипотезы, а против нее. И если он это во всем

доступном ему объеме делает, то его исторический нарратив будет обладать некоторыми признаками дискурса, большей истинностью, чем дискурсы сторонников наперед заданных доктрин и установок, не утруждающих себя такими нормами.

Выше мы уже говорили о том, что в развертывании своего основного тезиса Ейтс указывает и на контрпример по отношению нему (случай Галилея), и на действие сопутствующих факторов, не входящих в сам "герметический импульс" непосредственно, но действующих в том же направлении (например, неоплатонизм). Все это позволяет нам обоснованно говорить о том, что фигура "идеального историка", которой мы сказали выше, действительно служит для нее нормативным образцом. Однако мы не должны забывать, что ее основной тезис остается достаточно жестким и что в этом тоже, кстати, признак хорошего ученого (четкость формулировки основной идеи способствует эффективной работе с ней).

В свое время мы пришли к выводу, что "генезис науки в XVI-XVII вв. должен был пройти буквально сквозь игольное ушко, милуя Сциллу официального схоластико-аристотелевского мировоззрения и Харибду неофициального герметического мироотношения. В этом движении высочайшей информационной емкости, и поэтому крайне для историко-научных реконструкций, и состояла траектория акта рождения новоевропейской науки. Описывая эту траекторию, представляя себе ее повороты и динамику, мы не можем, однако, упускать из виду того обстоятельства, что герметизм в широком смысле слова (алхимия, астрология, магия, другие оккультные науки и, конечно, то, что можно назвать герметическим мировоззрением) в качестве оппонента официального аристотелизма способствовал ослаблению его влияния на общество и его культуру. В высшей степени это и происходит в эпоху Возрождения"<sup>33</sup>.

Этот вывод был нами сделан в рамках принципиального несогласия с основным тезисом английского историка, обусловленного ангажированностью иной, чем у него, метаисторической установкой. Впоследствии изменение этой установки и накопление опыта изучения культуры в ее связях с наукой позволили нам принять концепцию Ф. Ейтс, что, впрочем, никак не означало нежелания ее дополнить и скорректировать, что затем и произошло.

## НА ПУТИ К СИНТЕТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Убедительность исторической реконструкции зависит от того, как и для кого она организована. Существует множество типов исторической убедительности, которые вовсе не обязательно согласуются между собой. Опыт изучения дискуссий вокруг концепции Ейтс говорит нам о том, что в данном случае убедительность историко-культурная и эстетическая



разошлась с убедительностью историко-научной. Не каждый историк науки восприимчив культурно-эстетическим аспектам духовной жизни того времени, которое он изучает в качестве историка, например, гидравлики или небесной механики.

Коды убедительности для историков культуры, с одной стороны, и историков специальной научной дисциплины, - другой, разные. Но, конечно, и историк науки может, преодолев притяжение своей специализации, принять и этот, казалось чуждый ему, вид убедительности. Правда, для этого нужно серьезно заняться культурными аспектами истории, почувствовать их атмосферу, особую иерархию символов. Действительно, в своих работах Ейтс дает герметическое истолкование различным фактам не только интеллектуальной, но и художественной истории Ренессанса, включая живопись Боттичелли, мозаику Сиенского собора, украшенного фигурой Гермеса Трисмегиста, стоящего рядом с Моисеем. Это - символы и образы, убеждающие сильнее, чем отвлеченная логическая аргументация. Это сама реальность ренессансной жизни, ее ментальности. И, прочитав работы Ейтс глазами именно историка культуры, уже не сомневаешься: герметический "шифр" действительно адекватен культурному "посланию" этой странной эпохи глубоких перемен, переведшей стрелки часов европейской истории от традиционного средневекового мира к новому времени с научным мировоззрением во главе.

Когда историки астрономии и физики принялись за проверку главного тезиса Ейтс, то в большинстве своем они пришли к несогласию с ней, подчеркнув, что Ейтс недооценивает концептуально-физическую аргументацию Бруно, а также те влияния на него, которые необязательно исходят от "Герметического корпуса". Анализируя эти работы, вчитываясь в полемику и дискуссии, вызванные книгой Ейтс, убеждаешься в одном: для историка науки его герой, как бы определению, - ученый. Кем бы ни был Бруно - мистиком, неоплатоником, гермети-стом, стопроцентным магом самого радикального агрипповского толка, миссионером от египетской религии, пантеистом, виталистом, лул-листом и т.п., для историка физики он - физик. И поэтому все мистические, магические, герметические смыслы, фиксируемые для его "опознания" и значимые в большом историко-культурном , оказываются для него, как физика, прежде чужеродными, посторонними. И неудивительно, что тезис Ейтс нашел куда больше поддержки (если говорить только об историках науки) не у историков физики или астрономии, а у историков медицины и химии (Дебас, Вебстер и др.). Такая структура реакции на книгу Ейтс понятна: ни химия, ни медицина не были столь суровы по отношению герметизму, как механика или астрономия, а в XVI-XVII вв., да и в XVIII в. тоже они еще во многом не отделились от него. Историки этих дисциплин были даже раздражены самонадеянной экспансией историко-научного физикализма при объяснении научной революции. Действительно, панегирики и исследования посвящались, как

правило, творцам механики, астрономии, открывателям математических методов, но не врачам и химикам, которые в XVII., говоря позитивистов и физикалистов от истории науки, еще "барахтались в мутных водах" парацельсизма, алхимии, спиритуализма, мистики и магии. Однако, как показали перечисленные выше историки, парацельсисты сыграли свою позитивную роль в формировании научной революции по всему фронту наук. Для своего времени парацельсисты и гельмонтианцы выступали носителями новой ментальности, их внимание библейской экзегезе отвечало их стремлению избавиться от язычников Стагирита и Галена, сблизить христианские конфессии и создать истинно христианскую науку, свободно сочетающую библейское откровение и новые медицину и химию.

Механистический редукционизм обеднял образ рациональности. Но механоцентризм уже тогда, в период создания механистической картины мира, оспаривался химиками и теми, кого называли "герметическими философами", а мы привыкли называть алхимиками. Как и "чистые" герметисты (вроде Бруно и Флудда), парацельсисты не были в полном смысле слова ни "новыми", ни "древними" (мы имеем в виду, быть может, главную оппозицию сознания той переходной эпохи, представленную как тяжбу между "древними" и "новыми" по поводу того, кто же кого превосходит). Они выполняли функции посредника между "древними" и "новыми", выступая в роли катализатора нового интеллектуального синтеза.

В плане историографических стратегий выдвижение передний план в исследовании научной революции парацельсистского движения и всей традиции возрожденческой ятрохимии, а также других подобных явлений, относящихся к герметизму спиритуалистической традиции, служит своего рода дополнительной поддержкой для тезиса Ейтс, которому угрожают такие "ловушки", как дезавуирование герметизма в пользу неоплатонизма. Тем самым Дебас, Пагель, Вебстер "подстраховывают" тезис Ейтс, но ценой его уточнения и расширения. Можно сказать, что в общей "экономии" проблемы научной революции связи с герметической традицией неоплатоническая "ловушка" тезиса Ейтс, в основном историками точных наук, уравнивается своего рода парацельсистской "антиловушкой", выдвигаемой на передний план историками медицины и химии. В результате мы получаем историографическое поле, насыщенное провоцирующими исследовательскую мысль потенциалами, что способствует в перспективе созданию более полной, синтетической картины научной революции.

Историографическое поле данной проблемы определяется, таким образом, как общей методологической установкой историка (главная оппозиция здесь не только интернализм/экстернализм, но и "жесткий" рационализм/"мягкий" рационализм), так и принадлежностью историка науки (точные науки/науки "параточные" или "бэконские", по определению Т. Куна). Действительно, исследования Дебаса, Вебстера, Пагеля и других историков медицины,

химии и биологии внесли существенные поправки, уточнения и дополнения к концепции Ейтс, обнаружив явный разрыв сторонниками Пара-Цельса и "магами" флорентийского неоплатонизма. Парацельсисты — активные практики, противники гуманистической учености университетов, и поэтому они ближе к духу новой науки, чем созерцатели-платоники, такие как Фичино илиико, на которых делает особый упор в своей концепции Ейтс. Именно парацельсистский целитель как распорядитель природных сил лучше воплощает ключевой для самой Ейтс образ мага-ученого, типичного для первой стадии научной революции. Парацельсизм был влиятельной идеологией, мощным духовно-интеллектуальным течением, в которое вошли многие элементы герметизма, хотя и в переработанном виде.

Анализ формирования биомедицинского цикла наук дает, того, и несколько иную перспективу для истории самого герметического движения. Если Ейтс его упадок жестко связывает установлением И. Казобоном в 1614 г. научно обоснованной датировки создания "Герметического корпуса", то Дебас относит его уже к 1660 г. (реставрация королевской власти в Англии, вместе с которой радикальные пурита-не-парацельсисты покидают авансцену политической и культурной жизни). П. Росси растягивает это время еще дальше, ограничивая зону влияния герметизма на науку серединой XVIII в.

Превосходство парацельсистов как представителей движения перед флорентийскими неоплатониками Метаксопулос фиксирует в понятии "эмпирический платонизм". Эмпирический платонизм выступает как особое движение или традиция, идущая от Р. Бэкона с его идеей *scientia mathematica experimentalis*, выступающей целью для многих ученых и философов. По мнению историка, именно традиция является первостепенной важности фактором в формировании новой науки. В XVI-XVII вв. эмпирический платонизм быстро распространяется по прежде всего благодаря движению английских парацельсистов. "Именно в этом, - говорит Метаксопулос, - можно увидеть образование связей преемственности современными научными обществами в их зародышевом состоянии и представителями той культуры, источники воодушевления которой, крайней мере частично, являлись герметическими"<sup>35</sup>Иными словами, институционально-социологической точки зрения именно кружки эмпирических платоников и парацельсистов выступают более вероятными зародышевыми ячейками для будущих научных сообществ и организаций, чем указываемые Ейтс тайные общества герметистов.

Представление об эмпирико-платонической традиции позволяет провести определенную демаркацию среди поздне-ренессансных ученых. Так, своими герметическими взглядами Р. Флудд, по мнению Метаксопулоса, выходит за рамки протонаучного слоя ученых, преодолевающих, пусть частично, пределы магики-герметическо-го образа мира. Но вот фигура . Ди уже подпадает под определение эмпирико-платонистской учености. "Астрология,

— пишет историк, -служит ему для целей навигации, а аналогия между микрокосмом и макрокосмом - для переосмысления архитектурных теорий Витрувия и Альберта"<sup>36</sup>Т. Харриот и У. Гильберт также могут рассчитывать зачисление их в категорию эмпириков-платоников. На наш взгляд, все эти демаркации, однако, условны. Ведь из слоя протоуче-ных эмпирико-платонистского типа Флудд отстаивал теорию кровообращения Гарвея ("De motu cordis", 1628) в то время как механицист и атомист Гассенди выступал против нее, оставаясь на галенистских позициях. Формально Флудд входил в сообщество английских медиков, интересовался экспериментами Гильберта, разделяя с ним некоторые общие идеи. Тем не менее нюансы в демаркации важны, так как они позволяют построить своего рода шкалу степеней "отмывания" ренессансного мага, пределом для которой выступает новый ученый. И действительно, цели деятельности Флудда всегда герметические, хотя научные приемы, им применяемые, вполне органично могут инкорпорироваться в их реализацию, играя определенную демонстрационную роль.

В это переходное время существовала целая серия категорий учености, благодаря которым, в согласии с концепцией Ейтс, герметическая традиция весьма непрерывным образом переходила новую науку. Но и разрывы (что не устает подчеркивать П. Росси) также имели место, обозначившись в серии полемик (Кеплер - Флудд, Мерсенн - Флудд и вся герметическая традиция). Платонистский эмпиризм, конечно, не был строго научным направлением. Но, что важно, он не был и чужд науке. Историческое исследование выполняет здесь функцию тонкого анализатора, позволяющего построить общую синтетическую картину научной революции как и поликонфликтного процесса, идущего с разными скоростями и различных в разных европейских странах. Так, ученый-платоник эмпирической ориентации для Англии и для биомедикохимическо-го цикла знаний. Во Франции же длительное время доминировали другие типы ученого, в частности тип картезианца-механициста.

Ни надменно-рационалистическое отталкивание концепции Ейтс, ни восторженное ее принятие, на наш взгляд, не отвечают смыслу свершаемого в интеллектуальной области при формировании науки нового времени. Взвешенный подход к проблеме демонстрирует П. Росси. Он практически согласен с основным содержанием тезиса Ейтс. "Установки магов, алхимиков, парацельсистов, последователей герметизма, несомненно, существенно повлияли, - пишет он,- на процесс проникновения в мир культуры нового отношения к практике, к действию, к оперированию с вещами". Но, считает Росси, и в этом его основное возражение в адрес Ейтс, нет исторического основания для того, чтобы позитивистскую преемственность или континуализм сменить континуализмом мистическим, настаивая на живучести тем, типичных мистицизма. И он показывает, в чем же состоит главное отличие мировоззрения ученых нового времени от

мировоззрения герметического. Окультное знание - знание для , оно требует особой процедуры посвящения: «Мистицизм неоплатоновского толка институализирует "тайное". инициацию выступают как каста избранных, они рассматриваются как предназначенные - обычная формула в магической традиции Ренессанса, являющаяся выражением пифагорейской легенды. Например, каббалист вступает в заговор Богом, причем буквы и их сочетания ему сообщают, что же Бог хотел сказать "правоверным" (gentiles) при условии, однако, их молчания этом. Тайное знание выражается в криптоязыке, вечную сущность совершенного языка, отражающего саму суть вещей. Противясь лингвистическому уклону в искусственность, типичному аристотеликов, применяя каббалистические техники, некоторые неоплатоники стараются открыть этот язык. Но это попытки, строго запрещенные для профанов»<sup>38</sup>.

Итак, герметическое знание — знание мистическое и "трудное". «Познать сущность вещей, постичь гармонию мира "трудно". Напротив, главная социальная идея механицизма — идея естественного равенства в познании — означает, что познание доступно всем. Естественного разума, в равной мере разделяемого ремесленником и ученым, — излагает основную идею Росси Метаксопулос, - в высшей степени достаточно для того, чтобы иметь доступ к познанию вещей. Более того, знание есть знание лишь постольку, поскольку оно публично, поскольку оно сообщается. И именно в этом состоит принцип образования научных обществ, решительным образом их от магических сект, от алхимических групп, как, например, общество розенкрейцеров. Между "героическим энтузиазмом" бруновского толка, протестантские секты, воплощавшие утопическую мечту Ренессанса, и программой социализации знания, которая воодушевляла научные общества, имеется очень мало точек соприкосновения»<sup>39</sup>о так ли это? Во всяком случае, на наш взгляд, Ейтс бы с этим не согласилась. Ее мысль состоит как раз в том, чтобы показать связь тайных обществ, энтузиастических групп с кругами радикальных протестантских сект, которые часто давали приют науке, пусть поначалу она и выглядела окультной и магической. Но именно в этих кругах вращались У. Гильберт, . Ди, их не чуждались и другие ученые переходного типа и разной степени этой "переходности".

Бэконского типа ученый - это реформированный, т.е. прежде всего от гностико-герметической эзотерической замкнутости и к открытому для всех рациональному характеру научной культуры маг-ученый. Здесь важно учесть новую, пуританского происхождения духовную струю в моральном менталитете ученого сословия Англии времен Ф. Бэкона. Именно под ее воздействием позднеренессансный маг-ученый (сначала фичино-пиковского, а затем и розенкрейцерского толка) постепенно превращается, как бы "отмываясь" от "черноты" своего магизма, в скромного ученого-экспериментатора в духе Р. Бойля. Та научно-эмпирическая аскеза, которую нам с такой силой демонстрирует Бойль, отвечает глубокому морально-

религиозному настроению уверенности в спасении именно через нее, через прогресс научных знаний, обращенный к тому же помощь страждущему человеку. Для самого Ф. Бэкона как идеолога этого движения научного эмпиризма на английской почве горделивые и самонадеянные фантазии ренессансных магов представляются как бы вторым падением человека, вместе с которым он может утратить плодоносный для него и его спасения контакт с матерью-природой. И искупить этот грех, данный в образе зазнавшихся магов, можно только скромным и смиренным служением науке как эмпирическому исследованию, нацеленному на благо людей, установление их господства над силами природных стихий. Примером такого неприемлемого для Ф. Бэкона мага был Дж. Бруно, рядом с которым великий реформатор наук ставит Патрици, Гильберта, Кампанеллу. Для Бэкона настолько неприемлем весь этот тип мага-ученого, что он, как говорят, вместе с водой выплескивает и ребенка - отвергая Бруно, он отказывается и от пропагандируемого им гелиоцентризма, а отталкиваясь от мага-математика Дж. Ди, пренебрегает в своей концепции научного метода самой математикой! Конечно, дух времени добавлял масла в огонь, и чтобы самозащититься, ученые (они тогда действительно для публики не отличались от магов) должны были с особым нажимом подчеркивать свое расхождение с ними. Только в этом случае они могли защитить рождающуюся науку от атаки со стороны религиозных институтов.

Весь этот процесс рождения новой науки можно схематически представить как работу своего рода "химического" реактора, действующего по принципу противотока. Представим себе, что из толщи средневековой культуры движется поток традиций и движений, рвущих с аристотелизмом университетов и церкви во имя спиритуальной целостности Вселенной и человека, организованной на основе магико-герметических законов всеобщей одушевленности. Перечислим некоторые из этих потоков, входящих в такой "реактор": спиритуализм, неоплатонизм, традиции неопифагорейства, каббалы, герметизма и оккультных наук... В "реактор" входят и рождающиеся тут же или идущие от древности традиции и движения не эзотерического, а, напротив, экзотерического плана: разные виды рационализма, эмпиризм и экспериментализм, пуританская аскеза в исследовании и ремеслах и т.п. И в результате мы видим, как постепенно в зоне слияния этих противонаправленных потоков происходит своего рода "отмывание" средневекового и ренессансного мага. Сначала грубый средневековый маг превращается в благородный тип фичиновского мага, еще очень далекого, правда, от рациональной науки. Затем через привнесение элементов возникает более приближенный к науке, возросшему интересу материке, тип мага, олицетворенный фигурой Пико. А затем получаем уже достаточно "отмытого" мага, в котором признаем ученого нового типа - сначала это У. Гильберт и сам Ф. Бэкон, а затем Р. Бойль и, наконец, Ньютон... Мы упустили множество имен, но зато дали саму схему этой "большой стирки", в результате которой примерно за 150 лет плеяда темных

магов была "отмыта" светло-научной кондиции, дав тем самым генерацию позитивных ученых, пусть еще и интересующихся 'герметическим искусством", как великий Ньютон, но уже не свой интерес, так как в общественном сознании герметическая магия проиграла и уходит культурное "подполье" (в форме тайных обществ розенкрейцеров и затем масонов).

Какой момент всей проблемы, на наш взгляд, упущен как в работе Ейтс, так и в , дополняющих и корректирующих ее концепцию П. Росси? Нам представляется, что при обсуждении проблемы связи научной революции с герметической традицией нельзя обойти вниманием и прямо герметизму импульс, без которого новая наука не возникла бы. Речь идет о христианстве и том рациональном мышлении, которое через перипатетизм и схоластику с ним было тесно связано. Мерсенна (1588-1648), движения парацельсистов и гельмонтаианцев с их попытками христианизации знания, а также анализ проблемы чуда контексте натурфилософии Возрождения<sup>40</sup> (и не только это, конечно) указывают на христианский импульс в составе мотиваций революции. Известно, что вне христианских стран наука новоевропейской не возникла. Христианский импульс носил разнообразный характер. Его наличие в , в частности парацельсистской, традиции неоднократно отмечалось историками. Так, Ван-Гельмонт парацельсовскую ятрохимию расширяет до всеохватывающей философии, называя ее то "естественной", то "химической", то "христианской". Последний эпитет не случаен: для многих последователей Парацельса ими натуральная философия казалась именно - в противовес языческим спекуляциям Аристотеля и Галена. Сомнение христианской аутентичности схоластической традиции укрепилось еще со времени указов епископа Парижа Э. Тампье, осудившего аристотелевские догмы во имя утверждения тезиса о всемогуществе (1277 г.). И поиски философии, отвечающей новому чувству христианской истины, разными путями, в том числе и окольными, вели к тому перевороту, который ознаменовался рождением новой науки и созданием на ее основе современной техногенной цивилизации.

В магической традиции наука и религиозность (нередко явно нехристианского толка) смешивались. И именно это смешение стало началом XVII в. особенно неприемлемым, так как представляло угрозу как для религии откровения - христианства, так и возникающей экспериментально-математической науки. В конце концов, новое время стремилось к тотальной дифференциации во всем, в том числе и тому, чтобы отделить науку от религии. И не было лучшей возможности для этого, чем новое механистическое естествознание. Оно четко и недвусмысленно определило, что такое естественное, что такое природа, являющаяся его предметом. Религии и теологии в качестве их привилегии, которую они ни с кем разделять не хотели, осталось определение Бога или сверхъестественного.

Если мы теперь посмотрим на взаимосвязи и противостояния различных традиций с позиций, например, Мерсенна, то нам станет ясно, что магическая традиция была для него религиозно соперником и притом весьма грозным (косвенно об этом свидетельствует и влияние герметизма до XVII включительно). Поэтому для Мерсенна существовал очевидный религиозный стимул борьбе с магией и натурфилософским анимизмом. Но это стремление совпало и с его научными ориентациями и симпатиями, фокусировавшимися на архимедовой, механистической, математической традициях. Явственно также проступает как у него, так и у других ученых ( у Ф. Бэкона), стремление спасти новую науку от обвинений в магии, которые были типичны для контрреформационной Европы, что заставляло многих ученых отрешиваться от магии и герметизма, даже если они и не принадлежали к магической традиции: природознание не отделялось тогда от оккультизма и магии общепринятой социокультурной демаркацией.

Но если мы теперь посмотрим на того же Мерсенна как на ученого высшей степени , заинтересованного в познании мельчайших "деталей" природы (акустика, механические явления, астрономия, баллистика и т.п.), при этом на парадигму механико-математического естествознания, то нам станет понятной и чисто научная мотивация в пользу ортодоксального христианства, в союзе с которым, "под " которого новая наука, казалось, надежно защищена.

Соотношение герметического и христианского импульсов в процессе научной революции можно себе представить таким образом: герметический импульс приводит к повороту воли человека в сторону практической ориентации знания, а христианский импульс маргинализирует само герметическое движение в то время, когда возникает новое механистическое естествознание, уже "заряженное" утилитарной перспективой. После того, как герметический импульс выполнил свою роль, христианский импульс наносит ему *coup de grace*: мавр сделал свое дело...

Кризис культуры и общества в XVI-XVII вв. был тотальным и глубоким: под вопрос было поставлено духовное единство европейского человечества — как его христианское ядро, так и традиционный рационализм. И тот союз, пусть даже временный и условный, науки и христианства, который тогда сформировался, явился спасительным для судеб европейской культуры, для преодоления кризиса ее самотождественности. Без верности творцов новой науки христианской традиции с ею из античного наследия рационализмом наука нового времени не возникла бы. Верующее сердце даже таких сомнительных, казалось бы, христиан, как Парацельс, сдерживало магико-герметическим импульсом возможный срыв ренессансного ума в анимизм и гностицизм<sup>41</sup>. Да, магико-герметическое течение, столь широко распространенное и развившееся в эпоху позднего Возрождения, многие которого религиозно были ориентированы - или индифферентно, или



антихристиански (Кардано больше, чем Помпонацци) - сыграло свою роль в подготовке научной революции и негативно, в качестве противника схоластической традиции, и, известной степени, позитивно. Но, тем не менее, от герметизма, спиритуализма, анимизма и натуральной магии не было пути новой науке, даже если бы вместе с этими учениями развился не только пантеизм, но и крайний атеизм. Антихристианство послужило всеобщему брожению умов и душ в эпоху Ренессанса, но науки не создало и не могло создать. Поэтому тезис Ейтс об определяющей роли "герметического импульса" в генезисе науки нового времени должен быть скорректирован или Точнее говоря, дополнен выявлением других, в том числе противонаправленных, импульсов. Герметический импульс расшатал традиционное христианство Запада, обновил присущую ему волю к истине, придав ей мощную практическую направленность, но наука возникла потому, что антихристианского срыва в восточный гностицизм при этом не произошло. И в этом уникальном событии свою роль сыграли и герметисты, и пуритане, и католики.

- 1 Yates F.A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, 1964. Реферат работы в кн.: Герметизм и формирование науки. М.: ИНИОН, 1983. С. 71-95. Насколько нам известно, единственным историографическим обзором данной проблемы является работа: Косарева Л.М. Проблема герметизма в западных исследованиях генезиса науки // Вопросы истории естествознания и техники. (Далее: ВИЕТ). С. 128-135.
- 2 Yates F.A. Giordano Bruno... P. 449.
- 3 Crombi A.C. from Augustine to Galileo. L., 1961. Vol. II. P. 122.
- 4 Yates F.A. Giordano Bruno... P. 447.
- 5 Ibid. P. 448.
- 6 Metaxopoulos E. A la suite de F.A. Yates: Debats sur le r6le de la tradition hermetiste dans la revolution scientifique des XVI-e et XVII-e siecles // Rev. de synthese. P., 1982. T. 103. N 105. P. 53-65.
- 7 Yates F.A. The Hermetic Tradition in Renaissance Science // Art, Science and History in the Renaissance. Baltimore, 1967. P. 260.
- 8 Yates F.A. Giordano Bruno... P. 156.
- 9 Metaxopoulos E. p. cit. P. 54.
- 10 Ibid. P. 55.
- 11 Ibid. P. 56.
- 12 Randall J.Y. The School of Padua and the Emergence of Modern Science. Padua, 1961. P. 118.
- 13 Westman R.S. Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered // Westman R.S., McGuire J.E. Hermeticism and the Scientific Revolution. Los Angeles, 1977. P. 1-91; McGuire J.E. Neoplatonism and Active Principles: Newton and the "Corpus hermeticum" // Ibid. P. 93-142.
- 14 Yates F.A. Giordano Bruno... P. 447.
- 15 Westman R.S. Op. cit. P. 53.
- 16 Ibid. P. 72.
- 17 McGuire J.F. Op. cit. P. 127.
- 18 Klaaren E.M. Religious Origins of Modern Science: Belief in Creation in XVIIth Century Thought. Grand Rapids (Michigan), 1977.
- 19 Koyre A. Du monde clos и l'univers infini. Trad, de l'anglais par R. Tarr. P., 1962. P. 58.

- 20 Zubov V.P. Le soleil dans l'oeuvre scientifique de Leonard de Vinci // Le soleil a la Renaissance. Sciences et mythes (colloque international, avril 1963). Bruxelles; Paris, 1965. P. 177-198.
- 21 Zubov B.П. Леонардо. М.; Л., 1961, С. 121.
- 22 Там же. С. 124.
- 23 Garin E La culture filosofica del Rinascimento italiano. Ricerci e documenti. Firenze, 1979. P. 399.
- 24 Garin E. Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano. Bari, 1965. P. 71.
- 25 Zubov V.P. . 182.
- 26 Yates FA. The Hermetic Tradition ... P. 261.
- 27 Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. С. 243.
- 28 Визгин В.П. Герметическая традиция и генезис науки // ВИЕТ. 1985. №1. С. 56-63. Негативная позиция по отношению к концепции Ейтс впоследствии была нами пересмотрена. См.: Визгин В.П. Оккультные истоки науки нового времени // ВИЕТ. 1994. № 1. С. № 140-152.
- 29 Yates FA. The Hermetic Tradition... P. 259.
- 30 КоуреА. cit. P. 58.
- 31 Yates FA. ordano Bruno... P. 246.
- 32 Ibid. P. 156.
- 33 Визгин В.П. Герметическая традиция и генезис науки. С. 61.
- 34 Jones R. Ancients and Moderns: A Study of the Rise of Scientific Movement in Seventeenth Century England. N.Y., 1961.
- 35 Metaxopoulos E. . 58-59.
- 36 Ibid. P. 59.
- 37 Rossi P. magini della scienza. Roma, 1977. P. 157.
- 38 Metaxopoulos E. . 63.
- 39 Ibid.
- 40 Визгин В.П. Эксперимент и чудо: религиозно-теологический фактор генезиса науки нового времени //ВИЕТ. 1995. № 3. С. 3-20.
- 41 Об этом убедительно написал К.Г. Юнг. См.: Юнг К.Г. Соч. М., 1992. Т. XV. С. 28-29.