

MURZIN V.

Laureate of the State Prize of Ukraine, Doctor of historical sciences,
Professor of Melitopol' is Institute of state and regional administration
(Melitopol', Ukraine)
e-mail: vjmurzin@ukr.net

THE SCYTHIANS AND THE CAUCASUS

Summary

The routes of the Scythian campaign through the Caucasus to the countries of the Southwest Asia have always been the subject of lively discussions. Certain results to these developments summed up E.I. Krupnov who determined four main Transcaucasus routes of the Scythian campaign – along the Eastern coast of the Black Sea (Meotic and Colchian road), through the Cross and Mamison passes of the Central Caucasus - the Georgian Military and the Ossetian Military Road, the route along the Western coast of the Caspian Sea through the Derbent gate, which he considered to be principal.

Based on the cartography of local monuments of Transcaucasia with elements of Scythian material culture M.N. Pogrebova concluded that the main role during the Scythian Invasion played nevertheless the Western and Central Caucasian route.

We approached to the issue from the standpoint of natural and climatic characteristics of each of the possible routes mentioned above. 1. The Western route would run through the Colchis Lowland, which was a difficult array of marshes overgrown with thick bushes in the Scythian time, which made the route of little use to move considerable cavalry detachments; 2. The Central Caucasian route represented at that time the narrow caravan routes often overlapped by the descent of snow avalanches and couldn't provide a reliable regular communication of the Scythian "invasion army" with his "metropolis" – "the kingdom of Ishkuza" of Assyrian sources, the center of which we localize in the Kuban area and in the western plains of the North Caucasus; 4. The most acceptable from this point of view, was really a route through the Derbent passage, which was an output in Milskuya steppe, which was a part of the Kura-Araxes lowland.

Through these plains Scythians could easily achieve the Urmia district that housed the kingdom of Mann which was the "support base" of Scythian expansion to the countries of the Southwest Asia.

Keywords: Scythians, the Main Caucasian ridge, Mamison pass, Cross pass, Meoto-Colchis road, Derbent passage

УДК : 165.12 : 316.64(091) "15/18"

БУТЧЕНКО Т.И.

доктор философских наук, доцент,
зав. кафедрой социальной философии и управления
Запорожского национального университета
(г. Запорожье, Украина)
e-mail: bti@kvnn.org.ua

ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ НАУЧНОГО СОЗНАНИЯ ВО II ПОЛ. XVI – I ПОЛ. XIX ВЕКОВ

Аннотация

В статье анализируется проблема формирования философии научного сознания во II пол. XVI – I пол. XIX вв. Раскрываются четыре фазы этого процесса: 1) латентная, представленная в творчестве ученых (Г. Галилей); 2) гносеологическая, проявившаяся в работах Ф. Бэкона, Дж. Локка, философов Просвещения; 3) онтологическая, связанная с философскими учениями Р. Декарта, Б. Спинозы, Г.В. Лейбница; 4) комплексная или «научная», нашедшая свое проявление в философских системах И. Канта, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля.

Ключевые слова: философия научного сознания, Новое время, идолы сознания, механицизм, номинализм, скептицизм, агностицизм, чистая доска, врожденные идеи, теория вихрей, субстанция, монада, Просвещение, научный прогресс, «метафизика как наука».

Актуальность темы обусловлена тем, что, наверное, невозможно преодолевать разнообразные проявления отчуждения современной науки без тщательного анализа ее философских предпосылок. Корни многих успехов научного развития, как и многих бед, которое оно принесло – в рассматриваемой эпохе – времени возникновения значимых философских концепций, определивших и продолжающих определять мировоззренческие контуры научно-технического прогресса. Критическому осмыслению генезиса этих концепций посвящен огромный массив исследований. Используются различные основания для оценки влияния философских идей и учений II пол. XVI – I пол. XIX веков на научное развитие. Один из существенных пунктов, по которому проходит водораздел – определение назначения философии в ее отношении к науке. В зависимости от характера ответа на этот вопрос можно выделить позитивистскую, сциентистскую стратегию «ограничения» компетенции философии [13] и, наоборот, антисциентистскую стратегию ее «расширения» [14].

Цель статьи – избежать крайностей указанных точек зрения и установить особенные фазы формирования философии научного сознания II пол. XVI – I пол. XIX в.в. как органических, хотя и противоречивых моментов процесса восстановления конкретно-исторического единства философии и науки.

Итак, начнем. Исследуемый период – время небывалого в сравнении с предыдущими эпохами усиления интенсивности научных изысканий. Великие открытия в астрономии, физике, математике, биологии и других отраслях научного знания отвечали возрастающим социально-экономическим потребностям общества. Обеспечивая бурное развитие мануфактурного производства, мировой торговли, мореходного и военного дела, медицины, они обуславливали подъем производительных сил и значимые мировоззренческие изменения. В условиях стремительного повышения спроса на научные знания формировался социальный заказ на институционализацию науки как особой относительно самостоятельной сферы общественной жизнедеятельности.

С повсеместным возникновением профессиональных научных сообществ («кружок» Мерсенна, Парижская академия, Лондонское королевское естественнаучное общество и т.д.) активизировалось и формирование научного сознания и самосознания, что, в свою очередь, было неразрывно связано с разворачиванием внутренне дифференцированной предметной философской рефлексии научного познания: его природы, возможностей, принципов, форм и методов. Постепенно в сферу философских интересов начинал втягиваться и более широкий круг вопросов, касавшийся феномена научного сознания в целом: о единстве научного мышления и бытия, сущности истины, взаимосвязи рассудка и разума, научных ценностей и практики и т.д.

Одной из особенностей данного процесса было то, что длительное время особый философско-рефлексивный характер данной аналитической деятельности не вполне осознавался ее субъектами, что проявлялось, в частности, в смешивании понятий «философия» и «наука». Интересен пример Г. Галилея – выдающегося ученого, для которого «науки о природе» и философия имели одну суть, принимая во внимание, что для него именно «великая книга природы» и «составляет настоящий предмет философии» [1, с. 227]. При этом в диалогах итальянского мыслителя представлен симбиоз научных идей, раскрывающих ряд природных закономерностей (астрономического, физического и математического порядков) и, собственно, философских представлений, относящихся к пониманию исходных принципов отображения бытия в научном сознании (о соотношении экстенсивной (количественной) и интенсивной (качественной) сторон истины, эмпирического и теоретического уровней познания, объективных и субъективных качеств и т.д.). Т.е. несмотря на отсутствие различия научного и философского познания, последнее реализовалось на достаточно высоком уровне, открывавшем для науки перспективы развития.

Нечеткость философского самосознания мыслителей, непосредственно причастных к рефлексивной разработке мировоззренческих и методологических оснований науки Нового времени обуславливалась несколькими обстоятельствами. В рассматриваемый период (особенно в XVII в.) сохранялось доктринальное давление со стороны церкви, которое поддерживалось жестокими репрессиями. Сожжение Дж. Бруно, инквизиционное судилище над Г.Галилеем, отлучение и травля Б.Спинозы – тому яркие примеры. Поэтому люди, занимавшиеся философией, по своей природе тесно соприкасавшейся с религией, вступали на весьма «тонкий лед», на котором было легко провалиться. Естественно, что в данной ситуации они очень часто (но не всегда!) склонялись к половинчатым компромиссным решениям в духе учения о «двойственной истине», стараясь заниматься только научными исследованиями и всячески избегая мировоззренческих вопросов, ответы на которые были отнесены к ведению теологов. Но поскольку исследовательские интересы заставляли думать над методологией, а значит, и над ее основой, то философские размышления были неизбежны. В этом случае некоторые вовсе отказывались публиковать свои труды (например, Р. Декарт так и не рискнул представить обществу полную версию своего сочинения «Мир»).

Кроме того, в среде интеллектуалов того времени было распространено сильнейшее неприятие схоластики, все еще царившей как в церковных, так и в светских научно-образовательных центрах. Критическое отношение к религиозно-догматическим искажениям перипатетической модели научного познания переносилось и на сам способ ее построения, предусматривающий, по мысли Аристотеля, в качестве своей основы метафизику, в предмет которой включалось рассмотрение сущего и аксиоматических оснований познавательной деятельности. Отторжение умозрительного духа аристотелевской метафизики заставляло сомневаться в том необходимо ли заниматься развитием метафизического (т.е. специфически философского) уровня науки.

Вероятно, подобные сомнения присутствовали и у Ф. Бэкона – одного из первых философов, непосредственно стоявшего у истоков новоевропейского научного мировоззрения. Во всяком случае, в работе «О достоинстве и приумножении наук» (1623 г.), касаясь вопроса об основе научного знания, он пишет об особой науке – «первой философии» или «мудрости», которой «мы не можем противопоставить никакой другой, ибо она отличается от остальных наук скорее своими границами, чем содержанием и предметом, рассматривая вещи лишь в самой общей форме» [2, с. 210]. И далее: – «Я не вполне уверен, следует ли отнести эту науку к разряду тех, которые требуют дальнейшего исследования, однако все же думаю, что это следует сделать. Ведь мы имеем по существу лишь какую-то мешанину, сырую непереваленную массу научных знаний, собранных из естественной теологии, логики, отдельных разделов физики (например, о первых началах и душе), и эту-то мешанину некоторые самовлюбленные люди, прикрываясь высокопарными речами, пытаются поставить над всеми науками» [2, с. 210].

Для того, чтобы исправить ситуацию к лучшему перед «первой» философией ставились задачи: во-первых, показать единство природы, собирая воедино исходные познавательные принципы и аксиомы, применимые как основополагающие в различных науках; и во-вторых, исследовать «относительные, привходящие качества сущего» или «трансценденции» (понятия «бытие» и «небытие», «возможное» и «невозможное», «большое» и «малое», «тождественное», «подобное» и «различное»). Как указывает Ф. Бэкон, данный раздел знания лишь на словах известен, а в действительности является неразработанным, не позволяя объяснять изменчивое, становящееся многообразие природных явлений (среди прочего, поднималась проблема классификации промежуточных видов) [2, с. 212]. По сути, подчеркивалась необходимость определения надлежащих онтологических предпосылок научного познания.

Ф. Бэкон оказался наиболее продуктивным в решении первой задачи. Прежде всего, ему удалось выработать оригинальный инструмент критического анализа научно-теоретического мышления на предмет выявления «необоснованных» схолистических понятий и силлогизмов (учение о «четырех идолах»). И, главное, на «расчищенном» пространстве были заложены определенные позитивные основания для развития научного познания, опирающегося на индуктивно-опытный метод, исходящего из единства эмпирического и теоретического уровней (путь «пчелы») и избегающего крайностей эмпиризма («путь муравья») и рационализма («путь паука») (Новый органон наук, 1620). В частности, индукция через простое перечисление («детская индукция») оценивалась как недостаточно объективный метод, так как она не могла исключать подтасовки единичных данных под заранее сформулированный общий вывод. Как образец научного метода предлагалась «истинная индукция», изначально ориентированная на выведение общего знания, исходя из выявления фактов, противоречащих доказываемому положению. В тоже время, несмотря на заявленные намерения о необходимости создания качественно новой методологии научного познания, «истинная индукция», по сути, выступала модификацией аналитического, формально-логического подхода, переориентированного на учет опытно-чувственных данных. Это было явно недостаточным для трансформации «логики доказывания» в «логику открытия».

Как нам представляется, причиной этого служила фрагментарность и противоречивость онтологической основы гносеологического учения Ф. Бэкона. С одной стороны, в его работах присутствует убеждение в наличии движущейся природы и отсюда многократно повторенный призыв к исследователям не останавливаться на ее застывших результатах, а стремиться постичь природные явления в процессе их становления и развития. С другой стороны, воспроизводились метафизические представления о немногочисленных неизменных, абстрактных, всеобщих формах как основе всего сущего. При этом понятие «форма» четко не определялось, связываясь с веером разнообразных значений: «субстанция», «сущность», «закон чистого действия», «творящая природа». Рыхлость онтологии создавала питательную среду, в которой теоретическое знание могло легко растворяться в море эмпирии. Ведь поскольку существование всеобщего (в статусе субстанции, сущности, закона или формы) не было четко определено, постольку открывались возможности для номиналистического отрицания онтологического содержания общих понятийно-теоретических положений.

Уже ближайший продолжатель Ф. Бэкона (одно время даже его секретарь) Т. Гоббс заявлял, что «в мире нет ничего более общего, кроме имен, так как каждая из наименованных вещей индивидуальна и единична» [5, с. 24] и что «всеобщее имя не обозначает ни существующей в природе вещи, ни всплывающей в уме идеи (idea) или образа (phantasma), но всегда есть обозначение какого-то слова, или имени» [4, с. 86]. Подобные взгляды усложняли объяснение природы научных законов, открытиями которых прославился XVII век (законы обращения планет И. Кеплера, закон инерции Г. Галилея, закон всемирного тяготения И. Ньютона, закон преломления лучей Р. Декарта и т.д.).

Признавая достижения научной мысли, эмпирики Нового времени, конечно, не могли просто отбросить «всеобщее» в духе крайних номиналистов Средневековья. Для Т. Гоббса «наука есть знание связей и зависимостей фактов» [5, с. 35]. При всем том, в эмпирическо-номиналистической трактовке «связи и зависимости» оказывались абстрактной формой обобщения чувственных данных, т.е. чем-то внешним и искусственным относительно природных объектов. Тем самым сужалось содержание понятий единичных вещей, из которых изымались их существенные признаки – объективные всеобщие внутренние связи. Отсюда возникала угроза «перерождения» эмпиризма: вместо обеспечения содержательного единства познания и природы признавалась неминуемость и даже необходимость произвола исследователей, на свой вкус конструирующих «общие правила» и устанавливающих сферу их применимости. В XVII – XVIII в. последнее случалось особенно часто, например, в связи с многочисленными попытками некритической экстраполяции физических механицистских моделей в сферу общественности.

Все это стимулировало волну познавательного пессимизма, грозившую полностью захлестнуть опытное научное знание. В «Опыте о человеческом разумении» (1690 г.) его автор, крупнейший представитель английской философии Нового времени, Дж. Локк указывал, что непосредственным поводом, подтолкнувшим его к разработке проблемы ума и его способностей была излишняя уверенность людей в своих познавательных возможностях. Неверно оценивая их, исследователи пускают свои мысли по таким глубинам бытия, где они не достают «твердой опоры», поднимая вопросы и умножая споры, «которые никогда не приводят ни к какому ясному решению, а только поддерживают и увеличивают их сомнения и в конце концов утверждают их в абсолютном скептицизме» [9, с. 95]. Ввиду этого надлежало разработать оснований человеческого познания должна была уберечь от «умственной бездеятельности» и одновременно заставить «деятельный дух человека быть осторожнее и не заниматься превышающими его познавательную силу вещами» [9, с. 92].

Первая часть «Опыта...» посвящалась опровержению идей о наличии в сознании «врожденных» идей. На большем массиве психологических данных доказывалась внешняя опытная (практическая и перцептуальная) обусловленность философских категорий, логических принципов, нравственных норм, религиозных верований и т.д. Здесь Дж. Локк близко подошел к пониманию социальной обусловленности мышления, но соответствующих выводов не сделал: этому мешала внеисторическая постановка вопроса, нацеленная на исследование индивидуального сознания.

Сравнивая человеческий ум с белой бумагой «без всяких знаков и идей» [9, с. 154], философ стремился дать развернутое объяснение тому, каким образом чувственная информация, данная человеку в опыте, заполняет собой его мышление. В связи с этим выделялись взаимосвязанные формы опыта: «внешнего» как переживания воздействия внешних вещей и «внутреннего» как рефлексии, размышлений над своими мыслями, желаниями и т.д. Внешний опыт является определяющим, наделяя сознание данными о первичных и вторичных качествах. Первые «сходно» воспроизводятся многими органами чувств (что указывает на их наибольшую объективность), порождая простые идеи плотности, протяженности, формы, движения или покоя и числа. Вторые воссоздаются «диспозиционно» отдельными органами чувств как простые идеи цвета, звука, вкуса и других, постоянно изменяющихся, свойств вещей и как реакция на различные движения, и формы, объемы и числа «незаметных частиц» [9, с. 185]. Т.е. в случае отображения «вторичных качеств» человеческая субъективность, больше или меньше, проявляет свою самостоятельность, которая всегда относительна, обуславливаясь, в конечном итоге, действием объективных сочетаний «первичных качеств».

Источником «простых идей» является и внутренний опыт. В данном случае – это «мышление» и «воля» как первичные самоочевидные качества сознания. Как видим, «простые идеи» – «просты» только по названию, содержательно пересекаясь с рядом традиционных философских категорий, созвучно с которыми они и определялись как «границы нашего мышления, дальше которых, несмотря ни на какие усилия свои, душа не может не подвинуться ни на йоту...» [9, с. 364]. Вместе с тем отображению первичных качеств в «простых идеях» приписывалось наибольшее соответствие реальности («в простых идеях и модусах реальная и номинальная сущности тождественны» [9, с. 476]), а значит, подразумевалось, что здесь в наименьшей степени проявляется человеческий произвол. Тут

присутствовало противоречие, учитывая, что и сам Дж. Локк признавал то, что за пределами «простых понятий» лежат вопросы о субстанциональных основах бытия, ответить на которые более способна вера, нежели познание.

Хотел или не хотел философ, но аксиоматическая «самоочевидность» «простых идей», «непосредственного» (т.е. интуитивного) знания была «очевидна» лишь в случае принятия (возможно, не полностью осознанного) определенных онтологических представлений и переставала быть такой в случае их смены. Так, концепция «первичных и вторичных качеств» согласовывалась с материалистическим атомизмом, различные версии которого разрабатывались еще со времен античности. И у натурфилософов-атомистов и у Дж. Локка, по сути, повторяется центральная идея: бытие складывается из множества комбинаций движущихся частиц. В XVII веке в ее трактовку были привнесены механицистские интенции: микрочастицам приписывалась «непроницаемость» (качество плотности Дж. Локка, «отсутствие окон» у монад Г. В. Лейбница и т.д.), следуя чему их взаимодействие между собой рассматривалось как внешнее, механическое «соударение». Данные взгляды соотносились с номинализмом (или точнее «концептуализмом») локковского учения о «сложных идеях» как произвольных и абстрактных комбинациях «простых идей», по своей природе не способных постичь реальность всеобщих связей.

Т.е. допускалось как необходимое «своеволие» субъекта познания на уровне «сложных идей». Вместе с утверждением химеричности достоверного познания мира на уровне субстанций это создавало основу для сохранения скептицизма и его постепенного перерастания в агностицизм. Ведь, следуя ходу мысли о «произвольности» теоретических обобщений, становилось возможным отрицание опытной науки в целом. Так, Дж. Беркли, абсолютизовав независимость субъективного восприятия от реальности, пришел к солипсизму, полностью опровергая существование материи как таковой, а следовательно, разрушая объективность предметов эмпирических исследований. В свою очередь, Д. Юм отменял как нереальное познание причинно-следственных отношений. Представляется, что указанные выводы выступали закономерным продолжением эмпирико-номиналистических установок, реализуя заложенный в них заряд агностицизма.

На наш взгляд, данная тенденция была связана с недостаточной разработанностью онтологии. Фактически Дж. Локк исподволь использовал, уже циркулировавшие в научном сознании, представления о сущем, уклоняясь от их предметной философской рефлексии как «метафизического» источника догм. Действительный эффект был обратным: ослаблялся фундамент возводимого здания математического естествознания, куда могли беспрепятственно, без надлежащего философско-критического анализа проникать догмы как прошлого, так и текущего времени. К пониманию этого пришел уже Г.В.Лейбниц. «... многие, находящие отраду в математических исследованиях, отвращаются от метафизических, усматривая в тех свет, а в этих темноту – подчеркивал он – ... А между тем в силу некоей необходимости люди на каждом шагу пользуются метафизическими терминами и обольщаются мыслью, что понимают то, что научились только произносить» [8, с.244].

Согласимся, что исключение из компетенции разума «метафизической» (в современной терминологии, прежде всего, онтологической) проблематики как догматической было ошибочным. Ее решение лишь с позиций науки действительно невозможно, но возможно для философии как источника разумной веры и сомневающейся в себе убежденности, принимающей в расчет подвижность границ мышления, в том числе, в связи с достижениями науки. Конечно, следует признать, что во времена Дж. Локка и в самом деле попытки философов сформулировать целостную картину сущего нередко становились источниками мифологем, воспроизводящих завершенность мироздания как вселенского «часового механизма». Именно такого рода линейными детерминистскими схемами переполнены произведения многих авторов той эпохи, например, уже упомянутого Т. Гоббса. Но работа над онтологическими проблемами в рассматриваемое время приводила и к определенным достижениям, благотворно влиявшим на дальнейшее развитие научного сознания.

Отметим выдающегося французского философа и ученого Р.Декарта. Для развития философии научного сознания его труды сыграли огромную роль, задав предметное эвристическое поле дальнейшего решения «метафизических», т.е. собственно философских задач формирующейся науки. «Вот уже несколько лет, как я приметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительны положения, выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин; а из этого следует, что мне необходимо раз и навсегда до основания разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала, если только я хочу когда-либо установить в науках что-то прочное и постоянное» [6, с. 16]. Так начинаются «Размышления о первой философии», где шаг за шагом разворачивается знаменитое картезианское «сомнение», направленное на установление исходного «несомненного» существования, с позиций знания которого только и возможно дедуктивное выведение всех прочих наук.

Для Р. Декарта безусловно существующим оказывается прежде всего индивидуальное мышление: «Я – мыслящая вещь, т.е. вещь сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, мало что понимающая, много не ведающая, желающая, не желающая, а также способная чувствовать и образовывать представления» [6, с. 29]. Далее этим статусом наделяется Бог как бесконечная, независимая, в высшей степени разумная субстанция, сотворившая все, что существует. И, наконец, протяженные материальные тела, образы которых можно чувственно воспринимать и которым следует верить, поскольку их создатель, Бог не может быть обманщиком. Тем самым подводился базис для рационалистической дедуктивной методологии, изложенной Р. Декартом еще ранее в «Рассуждении о методе» и тесно связанной с концепцией «врожденных идей» – наиболее общих, предельно простых и ясных положений, лежащих в основании мышления и познания (например, аксиомы Евклидовой геометрии). В определенной мере данный подход отражал реальную активность индивидуального научного сознания, его качественную несводимость к материальной действительности. Одновременно резкое разделение мышления и телесного мира вело к абсолютизации самостоятельности субъекта познания, на что указывали как современники Р. Декарта (в частности, П. Гассенди в своих возражениях [6, с. 205-206]), так и последующие философы (не можем не вспомнить метафору «призрака в машине», предложенную Г. Райлом для характеристики опасности, связанной с картезианским отрывом сознания от тела) [19].

Интересно отметить, что Декарт-ученый искал врожденные идеи, исследуя материальные явления, анализируя и обобщая значительный экспериментальный опыт, т.е. подчиняя субъекта познания его объекту, а не наоборот. В обоснование материалистической линии, отчетливо проявляющейся в трудах французского философа, кроме уже упомянутого – «поскольку Бог не обманщик», приводились и более глубокие философско-научные аргументы. В частности, гипотеза вихрей – одна из первых в Новом времени попыток целостного, хотя и механицистского объяснения происхождения Вселенной на основе идеи самостоятельного развития материального мира без вмешательства Бога. Для строительства системного философского фундамента новой науки этого было недостаточно. Но главная заслуга Декарта-философа в том, что он заложил новоевропейскую традицию философского анализа онтологических оснований научно-познавательного процесса, востребованной будущими поколениями философов и ученых.

Непосредственно в связи с критическим осмыслением картезианской метафизики родилась философская система великого нидерландского мыслителя Б. Спинозы. Ее краеугольный камень – идея единства бытия, объемлемого Богом, или субстанцией, состоящей «из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность» [16, с. 12]. При этом из содержания понятия «Бог» исключались какие-либо персонализирующие характеристики. Как сообщает Г. Ольденбург (секретарь Лондонского королевского научного общества, много лет переписывавшийся с Б. Спинозой) очень многие его современники увидели здесь смешивание понятий «Бог» и «природа».

Сам Б. Спиноза утверждал, что критики ошибались, понимая природу как «некоторую массу или телесную материю», что ни в коей мере не отвечает его пониманию бога как субстанции [17, с. 215]. Философ считал бога «имманентной ... причиной всех вещей, а не трансцендентной» или «что все находится ... в боге и в боге движется» [17, с. 215]. В этом смысле божественная субстанция – вечно существующее бесконечное целое, объемлющее и упорядочивающее через закономерные, механистические взаимосвязи субстанциональных модусов бесконечное разнообразие единичных вещей и явлений, в свою очередь, выступающих формой потенциальной бесконечности. По сути, была создана целостная философская модель бытия, определенным образом отвечающая уровню научных знаний своей эпохи (как нам кажется, прослеживается явная параллель между представлениями о вневременности и непрерывности субстанции и определениями абсолютного пространства и времени И. Ньютона) [10, с. 30]. А значит, впервые понятие «научный закон» получило свое онтологическое обоснование (во всяком случае, то понятие, которым оперировали в классической физике).

На уровне гносеологии данные взгляды подкреплялись трактовкой мышления и протяжения как соотносимых между собой атрибутов единой субстанции, что давало основание утверждать: «Порядок и связь идей – то же, что и порядок и связей вещей» [16, с. 59]. Если рассматривать данный тезис в связи с представлениями об относительности заблуждений, то можно увидеть приближение к принципу соответствия (сформулированному Н. Бором в XX в.), утверждающем, что новая теория не полностью противоречит предыдущей, совпадая с ней в познании определенного аспекта объективной действительности. В то же время у Б. Спинозы данная тенденция была нечеткой, поскольку он все еще не учитывал общественно-историческую обусловленность развития мышления и научного познания. Кроме того, в связи с элиминацией категории «случайность» из философского анализа, а фактически ее сведением к «неведомой необходимости» игнорировались вероятностные стохастические

механизмы реализации закономерностей природных и духовных явлений. В односторонне-линейной трактовке принципы детерминизма и рационализма могли превращаться соответственно в фатализм и панлогизм, т.е. возникала основа для недооценки меры активности субъекта научного познания.

В немалой мере очерченная выше «ограниченность» Спинозизма снималась благодаря работам Г.В. Лейбница – первого среди крупнейших немецких философов и ученых Нового времени. Если Б. Спиноза подходил к проблеме обоснования законосообразности научного познания через идею субстанционального единства, то Г.В. Лейбниц – через идею субстанционального множества. Для ее разработки использовалась идея «монад» – уникальных, простых самодеятельных субстанций, из бесконечных комбинаций которых и составляется все разнообразие явлений мироздания. Несмотря на то, что они «вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло туда войти или оттуда выйти» [8, с. 413-414], Бог гарантирует согласованность сосуществования монад, каждая из которых «имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума [8, с. 422]. В этом качестве каждая монада задает собственную перспективу универсума, обуславливая его неисчерпаемое многообразие. «И как один город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы перспективно умноженным, таким же образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным точкам зрения каждой монады» [8, с. 423].

Плюралистические, нелинейные коннотации монадологии подкреплялись различием абсолютной и гипотетической связей причинения. Если первая однозначно необходима (например, для геометрических истин), то вторая необходима «лишь по предположению, так сказать, косвенно (par accident); в себе же самой она случайна, ибо противоположное не включает в себе противоречия» [8, с. 136]. Таким образом, задавалась качественно новая, опережавшая время нелинейная стратегия научного познания, предполагавшая неограниченное многообразие форм бытия в пределах универсального закономерного порядка.

При всем том Г.В. Лейбниц заплатил дань и своей эпохе. Идея всеобщей взаимосвязи сущего во многом сохраняла имплицитный характер. Ведь для согласования «безоконных» монад между собой требовалось вмешательство Бога, который, тем самым, выступал в роли главного связующего звена всей системы. Автор «Теодицеи» пытался «примирить» веру и разум, религию и науку, стремясь философски обосновать разумность или, точнее, «сверхразумность» религиозных догматов. В отличие от схоластов (например, Ф. Аквинского) в результате не философия подчинялась теологии, а скорее наоборот, религиозно-теологическое знание наполнялось философским содержанием, превращаясь в «естественную религию». На этой мировоззренческой основе становилась возможной вера в философско-научный разум как средство приближения человека к Богу. Отсюда ставилась проблема развития науки в связи с комплексным изучением научных знаний и созданием «всеобщей науки» как способа «открытия и доказательства всех других знаний на основе достаточных данных» [8, с. 439].

Указанная проблема стала центральной для представителей французского Просвещения, связывавших будущее процветание человечества с всеобщим укреплением и распространением научных знаний и образованности. При этом развитие науки преимущественно осмысливалось без онтологических и теологических выкладок. Метафизика или философия принималась в усеченном локковском варианте, прежде всего, как «экспериментальная физика души», т.е. гносеология. Для д'Аламбера, например, Г. В. Лейбниц, пытавшийся разобраться с вопросами «о соединении тела с душой, о Проведении, о природе материи» «менее мудр, чем Дж. Локк и И. Ньютон» [18, с. 109-110]. Однако отказ от изучения сущего, конечно, не означал отсутствие онтологической позиции как таковой. Де-факто просветители опирались на традиционную механистическую картину мироздания. Вместе с тем она претерпела и определенные изменения в связи с разработкой исторического подхода, который мог переноситься на рассмотрение развития природы в целом (пример – «Общая и частная естественная история» Ж.Л.Л. Бюффона).

В ряде произведений («Перспектив» Д. Дидро, «Философия истории» Вольтера, «Письмо о прогрессе наук» П. Мопертюи, «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Ж. Кондорсе, «Последовательные успехи человеческого разума» А. Тюрго и др.) развитие науки раскрывалось в качестве естественноисторического процесса, обусловленного практическими потребностями человека. Доказывалось, что гениальность великих ученых – движущая сила научного прогресса, обуславливающая поступательные изменения в экономике, политике и нравственности.

Безоблачный оптимизм просветителей оттенялся критической позицией Ж. Ж. Руссо, изложенной в знаменитом «Рассуждении о науках и искусствах». Французский философ обратил внимание на противоречивость научно-технического прогресса, который отнюдь не автоматически ведет к подъему благосостояния и укреплению нравов. Наоборот, именно «науки и искусства» нередко

усиливают неравенство и аморальность в отношениях людей, тем самым, способствуя установлению такого «цивилизованного» устройства общества, которое противостоит природе человека. И все-таки науки необходимы для правителя – такое заключение делает Ж.Ж. Руссо, призывая правителей: «... пусть первоклассные ученые получают при дворе почетный кров; пусть они получают ... возможность содействовать своим влиянием счастью народов, которых они научат мудрости», «но до тех пор, пока с одной стороны будет только власть, а с другой – только знания и мудрость, ученые редко будут думать о великих вещах, государи будут совершать хорошие поступки еще реже, а народы будут все так же порочны, испорчены и несчастны» [15, с. 29].

Критика Ж.-Ж. Руссо выявила слабость философских оснований просвещенческого подхода к развитию науки, продемонстрировавшего явную ограниченность в решении вопросов о взаимосвязи практики и познания, разума и чувств, искусственного и естественного, цивилизации и природы. В их трактовке возникали своеобразные «метафизические качели», распатывающие и разрушающие научное сознание. Так, соединяясь с неприятием традиционных религий и философских учений, апологетика научного разума в своем пределе, становилась источником нового религиозного культа («Верховного существа», «Высшего разума», парадокс!), поддержанного радикальными группами эпохи Великой французской революции. В свою очередь, преувеличение значения прикладного аспекта научной деятельности выливалось в отказ от фундаментальных теоретических наук (выраженный, например, в памфлете Марата «Современные шарлатаны, или Письма об академическом шарлатанизме»). В конечном итоге, сама некритическая вера в науку превращалась в ее отрицание в духе политики якобинцев (ропуск академий, репрессии против выдающихся ученых (казнь А.Л. Лавуазье, Ж. Байи, заключение и самоубийство Ж. Кондорсе) [11].

Остановить маховик метафизического нигилизма и вывести научное сознание из кризиса попытались представители немецкой классической философии – выдающиеся мыслители И. Кант, И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегель. Общим для всех них было стремление наконец-то установить истинные основоположения научных знаний, раз и навсегда прекратив метафизические шатания, чреватые догматизмом и скептицизмом. Достижение такого эффекта связывалось с превращением метафизики в науку («трансцендентальная философия», «критика чистого разума» И. Канта, «наукоучение» И.Г. Фихте, «наука феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля).

Идея метафизики как науки имела противоречивое значение. С одной стороны, велась аналитическая работа по сближению науки и философии, поиск путей формирования научной философии, т.е. такой философии, которая наиболее соответствует предназначению научного познания. Тем самым закладывались и предпосылки для появления метанауки, т.е. действительной науки о всеобщих закономерностях развития природы, общества и познания, в том числе и научного (к данному результату в какой-то мере приблизился Г.В.Ф. Гегель в своем учении о диалектике).

С другой стороны – стирание различий между философским и научным знанием было чревато некритическим переносом форм и методов познания из философии в науку и наоборот. Данная опасность усиливалась тем, что мыслители верили в возможность «научного» завершения развития метафизики. Вот, например, что писал И. Кант: – «Метафизика... есть единственная из наук, имеющая право рассчитывать на достижение в течение короткого времени, при незначительных, но зато соединенных усилиях такого полного успеха, что потомству останется только изменять согласно своим целям дидактическую форму ее изложения, но вовсе не увеличивать ее содержание» [7, с. 15-16].

На деле именно в тех частях учений немецкой классической философии, где их авторы претендовали на наибольшую степень завершенности, в скором времени обнаруживались противоречия, решение которых стимулировало природу как совокупности всех явлений. Ведь утверждает философ: - «... законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту...» [7, с. 121]. И далее продолжает он: - «... явления суть значительные содержательные изменения нередко при жизни самих философов. Так, И. Кант, обосновывая возможность естествознания, математики и метафизики, сформулировал учение о самостоятельном человеческом сознании, содержащиеся в котором категории а priori предписуют законы лишь представления о вещах, остающихся неизвестными со стороны того, чем они могут быть в себе. Как простые представления, они подчиняются не иначе, как тому закону соединения, который предписывается им соединяющей способностью» [7, с. 121]. Для мыслителя «законы соединения» – вечны, неизменны и не зависят от воли и желания человека, который их «не придумывает», а философски открывает в разуме, формулируя категории или «понятия разума», из которых и «получается» философия. Отсюда философ – «законодатель разума», обеспечивающий необходимый понятийный материал для конструирования прочих научных знаний. «Математик, естествоиспытатель, логик, как бы далеко не подвинулись вперед первые в познаниях разума, а последний особенно в философском познании, все же могут быть только виртуозами разума. Но у нас есть еще идеал учителя, руководящими всеми этими учеными и

пользующимися ими как орудиями, для содействия существенным целям человеческого разума. Только такого учителя следовало бы называть философом... » [7, с.465].

Как нам кажется, здесь верно определялась направляющая миссия философии – открывать знание мировоззренческих и категориальных оснований научных знаний и закодированного в них понимания сущностного предназначения человека. В то же время представление о неизменности «законов» и «понятий разума» отгораживали сознание от мира. Еще больше эффект отчужденности усиливала идея «вещи в себе». Перемещенный «коперниканским поворотом» в центр им же сотворенного мироздания, человеческий разум будто бы замыкался на самом себе. Действительно: если сущность явлений непознаваема, а разум отыскивает законы их представления лишь в себе, то каким образом отличить иллюзию от действительности?

Указанный вопрос еще более обострился в учении И.Г. Фихте. Устранив из системы понятия «вещь в себе», он полностью сосредоточился на обосновании сущностной безграничности самодеятельного потенциала человеческого сознания. Была осуществлена попытка дедуцировать весь объем научных знаний, исходя из развертки противоречивой взаимосвязи между конечным и бесконечным субъектами («принцип Я=Я»). Природа («не-Я») в этой конструкции трактовалась как производная активности человеческого духа. Хоть последний и рассматривался как единство индивидуального и общеродового сознания (что стало очень важной новацией для выработки дифференцированного понятия субъекта научного познания), этого было недостаточно для того, чтобы предупредить произвол воображения. Пусть даже и общечеловеческого: история науки и философию показывала, что именно коллективные заблуждения оказываются наиболее устойчивыми. Фихтеанство было открыто для критики в указанном направлении и, тем самым, подводило философов к мысли о необходимости вернуть природе право на самостоятельность. Вместе с тем, они не могли и отвергнуть и те идеи, в которых раскрывалась активность человеческого сознания.

Поиск выхода из проблемной ситуации привел к возрождению наметившейся еще у Б. Спинозы идеи о тождестве мышления и бытия, субъекта и объекта. В немецкой классической философии на этот путь одними из первых встали Ф.В.Й. Шеллинг и Г.В.Ф. Гегель. Первый выявил ограниченность традиционной методологии и постепенно склонился к мистическому иррациональному объяснению органического единства духа и природы. Второй, преодолевая догматизм метафизического мышления и разрабатывая для этого «диалектическую логику», а по сути, общую теорию развития, вышел на диалектическое решение проблемы.

В учении Г.В.Ф. Гегеля познавательная деятельность рассматривалась как форма самодвижения Божественного абсолюта, в процессе которой разворачивается все богатство мироздания. Объективация абсолютного духа представляет целостный рефлексивный процесс освоения идеальной закономерности объекта познания и, таким образом, его актуализации как «бытия-для-себя» и «бытия-для-других». Отсюда объявлялись несостоятельными философско-научные подходы, предписывающие законы, занимающиеся «назиданием». На самом деле, чтобы остаться на позициях науки, исследователи должны учиться у объекта, стремиться вникать в его закономерное устройство. «Научное познание... требует отдаться жизни предмета, или, что то же самое, иметь перед глазами и выражать внутреннюю необходимость его» [3, с. 29]. При этом познавательная активность – форма рефлексии Абсолюта и, как таковая, источник своеобразного рефлексивного удвоения содержания и субъекта и объекта.

Обосновывалось, что развитие философско-научного познания имеет целостный исторический характер, складываясь из противоположных, но внутренне единых форм и сторон. «Почка исчезает, когда распускается цветок; и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только не различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого» [3, с. 2].

Подчеркнем, что диалектическая модель развития философии и науки как целостного исторического внутренне противоречивого процесса не была реализована в полной мере. Занимая идеалистические позиции и абсолютизируя высшую духовную субстанцию, Г.В.Ф. Гегель в ряде случаев допускал гипостазирование абстрактных понятий и принципов, пытаясь подогнать реальность под них. Особенно ярко данная тенденция проявилась в тех разделах его учения, которые были посвящены природе, где, например, отвергалась химическая атомистика, учение И. Ньютона о цвете. Вместе с тем, в некоторых вопросах даже в перевернутом идеалистическом виде диалектическая методология приводила и к позитивным результатам. В частности, это касается гегелевской критики

некритического переноса физического понятия «сила» в химию и биологию, которая была признана справедливой многими учеными [12, с. 619].

Резюмируя изложенный материал, отметим неравномерный, противоречивый характер протекания взаимосвязи философии и науки на данном этапе. Научные успехи Нового времени выявляли несостоятельность устоявшихся схоластических философско-мировоззренческих основ. И зачастую первой реакцией было повсеместное отрицание необходимости философских знаний. Образовывающиеся пустоты быстро заполнялись догмами различного происхождения, что способствовало росту скепсиса к результатам научного познания и агностическому отрицанию его возможностей. В условиях мировоззренческого «тупика» философия должна была «восстановлена в правах» и соответствующим образом трансформирована.

Во II пол. XVI – I пол. XIX веков этот процесс состоял из нескольких фаз. На первой, латентной, рефлексия понятийных основ научного познания еще не осознавалась как вид особого философского познания (Г. Галилей). На второй, гносеологической, философия признается особым инструментом анализа возможностей научного познания (Ф.Бэкон, Дж. Локк, философы Просвещения). На третьей, онтологической – обосновывается необходимость философского определения бытийных основ научного познания (Р. Декарт, Б.Спиноза, Г.В. Лейбниц). На четвертой, комплексной или «научной», философская рефлексия обретает классическую целостную форму, направленную на определение онтологических, гносеологических, аксеологических и праксеологических мировоззренческих и категориальных основ научного сознания (И. Кант, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегель).

«Завершенность», «научность» сформированных на последней фазе философских систем в той мере, в какой обуславливала прекращение дальнейшей рефлексии научного сознания, могла становиться источником его догматизации. Анализ истории выхода из вновь образовавшегося тупика и составляет ближайшую перспективу нашей последующей исследовательской работы.

Список ссылок

1. Антология мировой философии. В 4-х т.: Т. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. / Ред. коллегия: В.В. Соколов (ред.-составитель второго тома и автор вступит. статьи) и др. – М.: «Мысль», 1970. – 776 с.
2. Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т.: – Т. I / Сост., общая ред. и вступит. статья А.Л. Субботина. – М.: «Мысль», 1971. – 590 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: Т. IV Феноменология духа / Под общ. ред. Б.Ю. Сливкера; пер. с нем. Г. Г. Шпета. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – 440 с.
4. Гоббс Т. Сочинения. В 2 т.: Т. 1 / Сост., ред., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; Пер. с лат. и англ. – М.: «Мысль», 1989. – 622 с.
5. Гоббс Т. Сочинения. В 2 т.: Т. 2 / Сост., ред., авт. примеч. В.В. Соколов; Пер. с лат. и англ. – М.: «Мысль», 1991. – 731 с.
6. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Т. 2 / Сост., ред. и примеч. В.В. Соколова; Пер. с лат. и фр. – М.: «Мысль», 1994. – 633 с.
7. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. – С.-Петербург: ИКА «ТАЙМ-АУТ», 1993. – 478 с.
8. Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4 т.: Т. I / Ред. и сост., авт.вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; перевод Я.М. Боровского и др. – М.: «Мысль», 1982.- 636 с.
9. Локк Дж. Сочинения в 3 т.: Т. I / Ред.: И.С. Нарский, А.Л. Субботин; Ред. I т., авт. вступит. статьи и примеч. И.С. Нарский; пер. с англ. А.Н. Савина. – М.: «Мысль», 1985. – 621 с.
10. Ньютон И. Математические основания натуральной философии. – М.: Наука, 1989. – 689 с.
11. Огурцов А.П. Философия науки эпохи Просвещения – М.: б/в, 1993. – 213 с.
12. Огурцов А.П. «Философия природы» Гегеля и ее место в истории философии науки // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук в 3т.: Т. Философия природы / отв. ред. Е.П. Ситковский, ред. коллегия: Б.М. Кедров и др. – М.: «Мысль», 1975. – С. 595 – 622.
13. Рассел Б. История западной философии : и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней / Б. Рассел / Науч. ред. и пер. В.В.Целищев. – 5-е изд., стереотип. – Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2007. – 992 с.
14. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. – Средневековье. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 368 с.
15. Руссо Ж.-Ж. Трактаты / [издание подготовили В. С. Алексеев, Ю. М. Лотман, Н. А. Полторацкий, А. Д. Хаютин]. – М. : Наука, 1969. – 704 с.
16. Спиноза Б. Этика – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. – 336 с.
17. Спиноза Б. Переписка / Под ред. и со вступит. статьей В. Вандека и В.Тимоско; пер. с лат. и голланд. и примеч. В. Брушлинского. – М.: Партиздат, 1932. – 275 с.

18. Философия в Энциклопедии Дидро и Даламбера / Ин-т философии. – М.: Наука, 1994. – 720 с.
 19. Ryle G. The Concept of Mind. – New York: Barnes & Noble, 1949. – 334 p.

References

1. Antologiya mirovoy filosofii. V 4-h t.: T. 2. Evropeyskaya filosofiya ot epohi Vozrozhdeniya po epohu Prosveshcheniya. / Red. kollegiya: V.V. Sokolov (red.-sostavitel vtorogo toma i avtor vstupit. stati) i dr. – М.: «Mysl», 1970. – 776 s.
2. Bekon F. Sochineniya. V 2 t.: – T. I. / Sost., obshchaya red. i vstupit. statya A.L. Subbotina. – М.: «Mysl», 1971. – 590 s.
3. Gegel G.V.F. Sochineniya: T. IV Fenomenologiya duha / Pod obshch. red. B.Yu. Slivkera; per. s nem. G. G. Shpeta. – М.: Izdatelstvo sotsialno-ekonomicheskoy literatury, 1959. – 440 s.
4. Gobbs T. Sochineniya. V 2 t.: T. 1 / Sost., red., avt. vstupit. stati i primech. V.V. Sokolov; Per. s lat. i angl. – М.: «Mysl», 1989. – 622 s.
5. Gobbs T. Sochineniya. V 2 t.: T. 2 / Sost., red., avt. primech. V.V. Sokolov; Per. s lat. i angl. – М.: «Mysl», 1991. – 731 s.
6. Dekart R. Sochineniya v 2 t.: T. 2 / Sost., red. i primech. V.V. Sokolova; Per. s lat. i fr. – М.: «Mysl», 1994. – 633 s.
7. Kant I. Kritika chistogo razuma / Per. s nem. N.O. Losskogo. – S.-Peterburg: IKA «TAYM-AUT», 1993. – 478 s.
8. Leybnits G.-V. Sochineniya v 4 t.: T. I / Red. i sost., avt.vstupit. stati i primech. V.V. Sokolov; perevod Ya.M. Borovskogo i dr. – М.: «Mysl», 1982.- 636 s.
9. Lokk Dzh. Sochineniya v 3 t.: T. I / Red.: I.S. Narskiy, A.L. Subbotin; Red. It., avt. vstupit. stati i primech. I.S. Narskiy; per. s angl. A.N. Savina. – М.: «Mysl», 1985. – 621 s.
10. Nyuton I. Matematicheskie osnovaniya naturalnoy filosofii. – М.: Nauka, 1989. – 689 s.
11. Ogurtsov A.P. Filosofiya nauki epohi Prosveshcheniya – М.: b/v, 1993. – 213 s.
12. Ogurtsov A.P. «Filosofiya prirody» Gegelya i ee mesto v istorii filosofii nauki // Gegel G.V.F. Entsiklopediya filosofskih nauk v 3t.: T. Filosofiya prirody / otv. red. E.P. Sitkovskiy, red. kollegiya: B.M. Kedrov i dr. – М.: «Mysl», 1975. – S. 595 – 622.
13. Rassel B. Istoriya zapadnoy filosofii : i ee svyazi s politicheskimi i sotsialnymi usloviyami ot antichnosti do nashih dney / B. Rassel / Nauch. red. i per. V.V.Tselishchev. – 5-e izd., stereotip. – Novosibirsk : Sib. univ. izd-vo, 2007. – 992 s.
14. Reale Dzh., Antiseri D. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashih dney. Tom 2. – Srednevekove. – SPb.: TOO TK «Petropolis», 1997. – 368 s.
15. Russo Zh.-Zh. Traktaty / [izdanie podgotovili V. S. Alekseev, Yu. M. Lotman, N. A. Poltoratskiy, A. D. Hayutin]. – М.: Nauka, 1969. – 704 s.
16. Spinoza B. Etika – Mn.: Harvest, M.: AST, 2001. – 336 s.
17. Spinoza B. Perepiska / Pod red. i so vstupit. statey V. Vandeka i V.Timosko; per. s lat. i golland. i primech. V. Brushlinskogo. – М.: Partizdat, 1932. – 275 s.
18. Filosofiya v Entsiklopedii Didro i Dalambera / In-t filosofii. – М.: Nauka, 1994. – 720 s. 19. Ryle G. The Concept of Mind. – New York: Barnes & Noble, 1949. – 334 p.
19. Ryle G. The Concept of Mind. – New York: Barnes & Noble, 1949. – 334 p.

БУТЧЕНКО Т.І.

доктор філософських наук, доцент,
 зав. кафедри соціальної філософії та управління
 Запорізького національного університету
 (м. Запоріжжя, Україна)
 e-mail: bt_i@kvnn.org.ua

ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФІЇ НАУКОВОЇ СВІДОМОСТІ У II ПОЛ. XVI – I ПОЛ. XIX СТ.СТ.

Анотація

У статті аналізується проблема формування філософії наукової свідомості у II пол. XVI – I пол. XIX ст.ст.. Розкриваються чотири фази цього процесу: 1) латентна, представлена у творчості учених (Г. Галілей); 2) гносеологічна, яка проявилася у працях Ф. Бекона, Дж. Локка, філософів Просвітництва; 3) онтологічна, пов'язана з філософськими вченнями Р. Декарта, Б.Спінози, Г.В. Лейбніца; 4) комплексна або «наукова», яка знайшла свій вираз у філософських системах І. Канта, І.Г. Фіхте, Г.В.Ф. Гегеля.

Ключові слова: філософія наукової свідомості, Новий час, ідоли свідомості, механіцизм, номіналізм, скептицизм, агностицизм, чиста дошка, уроджені ідеї, гіпотеза вихорів, субстанція, монада, Просвітництво, науковий прогрес, «метафізика як наука».

BUTCHENKO T.

Honored Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Head of Social Philosophy and Public Administration Department
of Zaporizhzhya National University
(Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: bti@kvnn.org.ua

THE PHILOSOPHY OF SCIENTIFIC CONSCIENTIOUS: THE FORMATION FROM THE SECOND HALF OF THE XVI TO THE FIRST HALF OF XIX CENTURIES

Summary

The article deals with philosophy of scientific conscientious and its historical development from the second half of the XVI to the first half of XIX centuries is revealed. This period is divided into four phases.

The concepts "philosophy" and "science" did not differ from each other in the latent phase (brilliant example is physical theory by Galileo Galilei). In this time many thinkers and scientists had critical attitude to scholasticism. In line with anti-scholastic position "metaphysics" or philosophy is often negated. As was observed in the article there was very slow recognition of need of philosophy for science.

It's argued that significant steps in this way were made by Francis Bacon. He was aware the importance of special philosophical studies that considered as a way to provide science with good methodology. With regard to British thinker philosophy of scientific conscientious was transmitted on second, "gnoseological" phase of development. Its peak is associated with John Locke's theory of knowledge. Debating against the Cartesian position, Locke considered mind as an "empty" form, a tabula rasa, which is filled by experience. At the same great philosopher negated ontology.

There are some evidences in the article that this point was wrong. Without ontology scientific theoretical knowledge was opened to skeptic and agnostic critics (D. Hume, G. Berkeley) which influenced on scientific conscientious in a destroying way. Negative results of ultimately "gnoseological" approaches to philosophy were revealed in Enlightenment epoch and especially in French revolution activities (the article gives as an example Jacobins' politics against fundamental science and scientists).

To response to these challenges philosophy of scientific conscientious had to move on next, "ontological" phase. The article presents main ontological ideas by R. Descartes, B. Spinoza, G.W. Leibniz. It's underlined in the article that due to works by these prominent philosophers significant categories of theoretical knowledge were grounded (first of all it concerns to concept of "scientific law").

These ideas were continued in German Classic Philosophy (I. Kant, J.G. Fichte, G.W.F. Hegel) where philosophy of scientific conscientious achieved complex or "scientific" phase of development. The article sheds light on "pro" and "cons" of classic "scientific" transformations in metaphysical field. It's argued that German philosophers provided scientific conscientious with explicated ontological,gnoseological, axiological and praxeological grounds. At the same time their claims to create fully completed "scientific" systems of philosophy may stimulate dogmatic influence on science.

Keywords: philosophy of scientific conscientious, modern era, idol of the mind, mechanicizm, nominalism, skepticism, agnosticism, tabula rasa, innate ideas, nebular hypothesis, substance, monads, Enlightenment, scientific progress, "metaphysics as a science".