

ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА НАУКИ В РАБОТАХ М.К. ПЕТРОВА И А.Ф. ЛОСЕВА

Г.Ф. Перетяткин

Ростовский государственный университет, 344007 г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105;
e-mail: igru@rnu.ru

В статье в контексте современной философии рассматриваются оригинальные концепции генезиса языка, представленные в работах А.Ф. Лосева и М.К. Петрова, двух классиков отечественной философии XX века.

Ключевые слова: классический язык, социальные функции языка, язык, категориальная структура.

Возникновение науки как феномена европейской культуры означает, если брать этот вопрос со стороны развивающейся здесь формы мышления, максимальное использование в процессе познания категориальных структур языка и мышления. Наиболее глубоко и фундаментально эта сторона генезиса науки рассмотрена, как нам представляется, в работах М.К. Петрова и А.Ф. Лосева. Проблему использования возникающей европейской наукой категориального потенциала языка и мышления они рассматривали в разных аспектах. Но их исследования удивительно дополняют друг друга и в результате позволяют лучше понять саму проблему.

Рассматривая историю развития отношения языка и его категориальных структур, М.К. Петров совершенно справедливо отмечал, что «между возникновением языка и попытками использовать категориальный потенциал языка для нужд социального кодирования должен располагаться некоторый и, видимо, длительный период времени» [1]. В этот период происходит, по Петрову, стихийное накопление категориального потенциала языка. Но в чём структурно выражается процесс накопления этого потенциала, и каков «порог» накопления, достижение которого делает возможным «утилизировать категориальный потенциал» [2] в создании европейского социокода, выразившего себя в научном познании мира?

Ответ на этот вопрос можно обнаружить в работах А.Ф. Лосева, для которого процесс накопления категориального потенциала языка и мышления выражается в исторических изменениях лексических структур. А.Ф. Лосев выделяет три основных исторических типа таких структур, которые хорошо соотносятся с тремя типами кодирования и трансляции культуры, исследованными М.К. Петровым. Древнейший, *инкорпорируемый* строй языка по времени исторического возникновения и по своим структурным и категориальным возможностям совпадает с формированием лично-именного типа. По этим же характеристикам второй, выделенный А. Ф. Лосевым, *эргативный* строй языка хорошо коррелируется с появлением профессионально-именного, или «традиционного», типа культуры, выявленного М.К. Петровым. Наконец, третий исторический тип лексической структуры – *номинативный* строй языка – заслуживает особого внимания. Лосевский анализ позволяет сделать вывод о том, что возможность «утилизировать категориальный потенциал» в европейском универсально-понятийном социокode появляется только с формированием номинативной структуры языка. А начинается это формирование, по Лосеву, как раз в период рассматриваемой М.К. Петровым «эгейской катастрофы». В номинативной структуре языка исторический процесс накопления категориального потенциала достигает нужного «порога» и организации, поскольку структурные компоненты номинативного типа ориентированы на семантическое противопоставление субъекта и объекта. «Номинативное мышление впервые оказывается способным мыслить предмет именно как тако-



вой, узнавать его в смутном и смешанном потоке вещей, отождествлять его с ним же самим вопреки текучести и спутанности всего ощущаемого и воспринимаемого» [3].

Возникновение номинативной структуры языка завершает «...тысячелетнюю и мучительнейшую борьбу человеческого мышления за овладение именительным падежом и за умение отождествлять предметы с ними самими» [4]. Вот почему важным условием, сделавшим возможным возникновение европейского универсально-понятийного социокода, является наличие к тому времени номинативной структуры греческого языка. Нужно согласиться с А.Ф. Лосевым в том, «что принцип закономерности, внесенный в мышление его номинативной ступенью, является и предпосылкой для научного овладения природой вместо прежнего, более или менее пассивного следования за всеми стихиями природы и общества» [5].

Однако, и здесь уже М.К. Петров как бы дополняет А.Ф. Лосева. Накапливание номинативной ступенью категориального потенциала, могущего стать предпосылкой для возникновения научного мышления и научного мировоззрения, вовсе не означает автоматической реализации этой предпосылки каждый раз, как только тот или иной язык достигает в своем развитии ступени номинативности. Как раз наоборот. Сегодня «к номинативным относится большинство языков мира – индоевропейские, афразийские, уральские, дравидские, тюркские, монгольские, тунгусо-маньчжурские, большинство китайско-тибетских, часть австралийских, кечумара и др.» [6]. Но при всей «заряженности» лингвистических структур этих языков на «научное овладение природой» категориальный потенциал номинативности зачастую не только не «утилизируется» в научное мировоззрение, но напротив возникает проблема, которую М. К. Петров обозначает как «культурная несовместимость». Она выражается как «неготовность ряда стран принять научное мировоззрение и развитый способ жизни... без серьезнейших преобразований в сложившемся у них способе сохранения социальной преемственности – передачи от поколения к поколению накопленного предшественниками и закрепленного в социальных институтах опыта совместной жизни, разделения труда, обмена, познания, обогащения социальных структур и трудовых навыков новым знанием» [7]. Это только подчеркивает уникальность ситуации, сложившейся в бассейне Эгейского моря. Выявленные М.К. Петровым объективные и субъективные обстоятельства «эгейской катастрофы» как раз и позволяют объяснить начало процесса реализации категориальных возможностей, достигшего в этот период ступени номинативности, древнегреческого языка.

Теперь мы должны более внимательно присмотреться к категориальным возможностям номинативной структуры языка, исследованной А.Ф. Лосевым.

Здесь нужно, прежде всего, отметить одно очень важное для дальнейшего рассмотрения обстоятельство. Дело в том, что при анализе исторического развития категориального потенциала лексических структур А.Ф. Лосев принципиально и последовательно различает категории языка, или грамматические категории, с одной стороны, и категории логики, или категории мышления – с другой. Он отвергает теории отождествления категорий мышления и языка, теории параллелизма мышления и языка и, наконец, теории независимости языка и мышления. Сам Лосев усматривает специфику категорий мышления в том, что это «категории отвлеченного смысла», в которых выражается «обобщенно-смысловая сторона» предмета. Специфику же грамматических категорий он видит в том, что это «категории понимания», «что всякая грамматическая категория не есть категория предметного мышления, но категория общения и понимания, т. е. категория выставления предмета в том или ином свете, с точки зрения той или иной смысловой подачи, категория специализации и конкретизации предмета, предпринимаемой в целях сообщения этого предмета другому сознанию» [8] (выделено мною – Г. П.). Поэтому, в отличие от категорий мышления, грамматические категории содержат в себе, по меньшей мере, два семантических слоя. «Один – предметно-логический и другой – так или иначе понимаемый – интерпретативный, назначенный для сообщения данного предмета другому сознанию» [9].

Именно сквозь призму различения грамматических и логических категорий Лосев рассматривает историческое развитие и накопление категориального потенциала языка, подытоживая свое исследование в обосновании трех тезисов. Во-первых, различие между грамматикой и логикой есть различие между пониманием и мышлением. Во-вторых, конкретные грамматические категории суть категории понимания и номинативный строй впервые дает ясное разделение логических и грамматических категорий. И это, в-третьих, впервые создает также «четкие формы их ясного и раздельного объединения» [10]. В результате категориальный потенциал, накопленный исторически в номинативной структуре языка, предстает как изначально раздвоенный на противоположности. Он выступает как единство категорий мышления, схватывающих предмет как объективно-мыслимый, и категорий грамматических, категорий собственно языка, в которых фиксируется предмет сообщаемый, предмет так или иначе понимаемый, предмет, интерпретируемый в общении.

Но в таком случае, поскольку на ступени номинативности происходит, по Лосеву, подлинное размежевание логических и грамматических категорий как единства противоположностей, то, во-первых, отношения между этими противоположностями уже в рамках возникшей номинативной структуры могут и должны развиваться и изменяться. Во-вторых, использование, «утилизирование» этих двух взаимосвязанных моментов – категориального потенциала языка и категориального потенциала мышления – при возникновении европейского социокода может исторически не совпадать. Растянута во времени становления европейского универсально-понятийного типа культуры как раз подтверждает и выражает это несовпадение.

Европейский социокод зарождается в античности как, прежде всего, использование категориального потенциала языка, поэтому Аристотель не различает еще категории языка и мышления. Э. Бенвенист не случайно констатирует тождество категорий языка и мышления у Аристотеля. «В той степени, в какой категории, выделенные Аристотелем, можно признать действительными для мышления, они оказываются транспозицией категорий языка. То, что можно сказать, ограничивает и организует то, что можно мыслить. Язык придает основную форму тем свойствам, которые разум признает за вещами» [11]. А. Ф. Лосев справедливо считал, что не только аристотелевская, но и «современная формальная логика пользуется исключительно только грамматическими категориями, но пользуется ими, совершенно не отдавая себе в этом никакого отчета» [12].

Грамматические категории выступают в античности ведущей противоположностью по отношению к категориям мышления в категориальном потенциале языка. Такое доминирование грамматических категорий в «утилизировании» категориального потенциала обусловлено, как показал М. К. Петров, социальной жизнью свободных греков и, прежде всего жизнью по правилам всеобщего закона – «номоса». Эта «законная» жизнь в сфере всеобщего представляла «гражданскую составляющую» греческого полиса. Вхождение свободного грека в социальную жизнь по всеобщей, универсальной «гражданской составляющей» требовало от него, по Петрову, «умения жить сообща», которое предполагает развитую способность понимания, общения, сообщения. Но как раз категории языка, или грамматические категории, как мы видели у Лосева, и являются категориями понимания и общения. Они-то и используются, прежде всего, из категориального потенциала языка для создания универсально-понятийного типа европейской культуры. Именно они призваны обеспечить понимание, взаимопонимание в гражданском общении свободных греков, ибо без этого понимания невозможно сообща выработать всеобщий, универсальный закон, «номос». Из этой проблемы понимания возникает и интерес к понятию как общему и всеобщему в языке. Поэтому «переход к языку-логосу также испытывает на себе сильнейшее влияние этой номической призмы всеобщего, подчеркивает и в языке общее и всеобщее» [13].

Однако, несмотря на этот интерес к всеобщему в языке, универсальная понятийность здесь еще не означает научного понятия, поскольку *категории мышления*, позволяющие схватывать предмет как объективно мыслимый, не востребованы из категориального потенциала языка и не выделены для мышления. Они еще находятся «в выжидательном состоянии», как сказал бы Маркс, они «вплетены» еще в практическую деятельность в качестве ее момента. Востребованы же и «утилизируются» грамматические, языковые категории, которые, как уже выяснилось, фиксируют предмет *сообщаемый, понимаемый, интерпретируемый* в общении людей, впервые в человеческой истории осваивающих *нетрадиционное «умение жить сообща»*. Космос здесь не столько познается, сколько *интерпретируется* философами сквозь призму грамматических категорий (кстати, традиция интерпретировать мир в категориях языка до сих пор воспроизводится в философии как один из способов «философствования»). «Универсальные синтаксические позиции грамматики греческого языка: подлежащее-субъект, сказуемое-категория, дополнение-объект, определение, обстоятельства – видятся с этой точки зрения как члены целостного ролевого категориального набора. Через этот набор высшая космическая инстанция – перводвижитель – осуществляет комическое определение: приводит все целевые причины в единство, а космос – в целостность» [14]. – констатирует М. К. Петров, отмечая отождествление Аристотелем связи слов в предложении с бытийными категориями. (Заметим, кстати, что в приведенной выше цитате хорошо просматривается развитая номинативность греческого языка).

Таким образом, возникший в античности европейский социокосмос выступает по отношению к природе не столько и как *универсально-понятийный*, сколько как *универсально-интерпретативный*, поскольку не предполагает рассмотрение ее как объективно мыслимого предмета, способного к самоопределению.

Средневековые также не различают категории языка и категории мышления. Но именно христианство создает предпосылку, которая сработает при возникновении новоевропейской науки и заставит различить эти два вида взаимосвязанных категорий, тем самым по максимуму реализовав категориальный потенциал и языка и мышления. Такой предпосылкой является, как нам кажется, христианское понимание истины. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоанн 8:32), – говорит Евангелие. Сразу же возникает вопрос, о какой истине идет речь, и что отличает это понимание истины от понимания истины в дохристианскую эпоху? Отличает не в содержательном (здесь-то как раз все понятно), а в формальном плане.

В дохристианский период у каждого цивилизованного народа мы находим свое, *особенное* понимание истины. Классическим является рассмотрение этого вопроса у П.А. Флоренского [15], который специально исследовал, какие стороны понятия «истина» имелись в виду разными языками и какие моменты данного понятия подчеркивались и закреплялись в этимологии этого слова у разных народов дохристианского периода. В частности, он выявляет особенности понимания истины, закрепленные в русском слове «истина», в древнегреческом — «Ἀλήθεια» (алетейя), в латинском – «Veritas» (веритас) и в древнееврейском – «эмет» (змет).

И вот христианство предлагает отвергнуть прежнюю ложь и познать какую-то новую истину, которая сделает свободными. Кому предлагает? Всем народам. «Не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, ни варвара, ни Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колоссянам 3:9-11). Особенным истинам различных народов христианство впервые противопоставляет истину, характеристикой которой является *всеобщность*, поскольку она адресуется не эллину, не иудею, не скифу, не варвару, а человеку вообще. Особенности реки-истины под названием Веритас, Эмет, Алетейя и т.д. впадают во всеобщий океан христианской истины.

Но христианская истина обладает не только характером *всеобщности*, но и *необходимости*. Русское слово «необходимость» очень диалектично, поскольку включает в себя два момента. Первый момент – необходимость это то, без чего не *обойтись* человеку. Нельзя обойтись без хлеба. Но христианская истина не просто хлеб. Она говорит: «Я есмь хлеб жизни» (Иоанн 6: 48). Нельзя обойтись без воды. Но истина христианства не просто вода. Она обещает: «А кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек» (Иоанн 4: 14). В целом, чтобы обрести жизнь вечную, *нельзя обойтись без познания христианской истины*.

Второй момент – необходимость это то, что *нельзя обойти*, с чем нужно считаться, что постоянно присутствует в мире и властно заявит о своем присутствии, если с ним не посчитаться и не принять во внимание. И этот момент необходимости наличествует в христианской истине. Попробуйте обойти какую-нибудь заповедь христианства или не посчитаться с Законом Божиим, и эта истина властно скажет: «Мне отмщение и Аз воздам!». Причем всеобщность и необходимость христианской истины распространяется не только на человеческий мир. Перед лицом этой истины «и бесы веруют и трепещут» (Иакова 2: 19).

Понимание всеобщности и необходимости истины позволяет христианству почувствовать недостроенность античностью европейского социокода, увидеть, что он «завис» в сфере языка, общения и не «цепляет» объективной, то есть *всеобщей и необходимой истины*, подменяя ее словесными интерпретациями. Причем это осознание очень четкое. Вот несколько примеров.

Первый пример – оценка эллинской мудрости в «Деяниях апостолов» в эпизоде посещения апостолом Павлом Афин. Павла, «возмутившегося духом», при виде города полного «идолов», т.е. античной скульптуры, некоторые из эпикурейских и стоических философов привели в ареопаг, чтобы послушать новое учение, проповедуемое апостолом. «Афиняне же все и живущие у них иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое» (Деян. 17:21), – сообщается в «Деяниях». Пообщавшись с этими любителями «говорить и слушать», Павел обнаруживает, что для них важна не истина, которую он пытается им сообщить, а сам процесс говорения и слушания, острота новизны, звучащая «эротика текста», как сказали бы постмодернисты. В «Первом послании к Тимофею» Павел дает описание и оценку интеллектуальной атмосферы греческого ареопага, с позиции открывшейся ему всеобщей и необходимой истины. «Кто учит иному и не следует здоровым словам Господа нашего Иисуса Христа и учению о благочестии, – пишет он, – тот горд, ничего не знает, но заражен страстью к состязаниям и словопрениям, от которых происходят зависть, распри, злоречия, лукавые подозрения, пустые споры между людьми поврежденного ума, чуждыми истины, которые думают, будто благочестие служит для *прибытка*» (1-е Тимофею, 6: 3-5) (выделено мною – Г. П.). По существу, Павел застаёт Афины в тот период, когда органическая жизнь полиса, развившая из себя «умение жить сообща», уже подорвана изнутри духом торгашества, а извне македонскими и римскими завоеваниями; когда то, что было самым *содержанием жизни*, отвердело и застыло в отшлифованных формах говорения и слушания, которые из средства превратились в самоцель. С точки зрения этих самодовлеющих форм, христианская истина и благочестие, проповедуемые Павлом, действительно воспринимаются как еще один товар на рынке «словопрений», предлагаемый «для *прибытка*».

Эту же «поврежденность ума», увязшего в «пустых спорах», отмечает и Григорий Палама, оценивая «внешнюю мудрость» «эллинской науки» в сопоставлении с всеобщей истиной Священного Писания. Мнение Паламы важно еще и тем, что оно высказано на исходе средневековья, когда первые деятели Ренессанса уже начинают листать страницы «книги природы» и возвращаться к античному наследию. Вот что пишет он одному из братьев по поводу его спора с представителями «внешней мудрости». «Если даже ты пока не можешь им возразить, хоть знаешь, что они не нашли ис-



тину, расстраиваться не надо: ты убежден делом, во всем всегда будешь тверд и непоколебим, неся в себе прочное утверждение истины, а полагающиеся на словесные доказательства обязательно будут опровергнуты, пусть и не сейчас, от твоих доводов; ведь «всякое слово борется со словом», то есть, значит, и с ним борется другое слово, и невозможно изобрести слова, побеждающего окончательно и не знающего поражения, что последователи эллинов и те, кого они считают мудрецами, доказали, постоянно опровергая друг друга более сильными на взгляд словесными доказательствами и постоянно друг другом опровергаемые» [16].

Однако, такая оценка «эллинистической науки» не мешает христианству использовать найденные и отшлифованные эллинами в процессе освоения «искусства жить сообща» категории языка и «дисциплинарность» греческой философии в качестве эффективного средства общения и сообщения каждому абсолютной истины христианства. «Умение жить сообща» оживает здесь в практике христианства говорить с каждым – эллином и иудеем, «подзаконным» и «чуждым закону», скифом и варваром – на понятном ему языке. Но цель этого «многоязычия» – любовь к истине, которая есть Бог. Поэтому, «если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая, или кимвал звучащий» (1-е Коринф. 13:1).

Теперь самое время перейти к третьему этапу становления европейского социокосмоса – возникновению новоевропейской науки, путь к которой М.К. Петров гипотетически связывает с дисциплинарностью, «которая впервые появилась у греков в форме философии, оторвалась от номотетической эмпирии, получив собственную опору в виде абсолютизированного текста Библии, и предстала в форме теологии, с тем, чтобы в XVI – XVII вв. вновь вернуться к возможной эмпирии планируемого эксперимента и предстать в форме опытной науки» [17]. В этом процессе возникновения опытной науки, в переходе от чтения текста Библии к чтению «книги природы» нас, как уже было сказано, интересует только вопрос «утилизации» второго момента категориального потенциала языка – категорий логики, мышления.

Исследования М.К. Петрова показывают, что «прорыв» Бэкона и, особенно, Гоббса к «самим вещам» стал возможен во многом благодаря аналитическому строю новоанглийского языка, в категориальном потенциале которого, оказались схемы, способные опредметить взаимодействие вещей. Однако использование великими английскими философами-эмпириками *грамматического* категориального потенциала английского языка для формализации взаимодействия вещей с неизбежностью должно было повлечь за собою открытие и использование категориального потенциала мышления. Дело в том, что переход, от познания истины через чтение книги-Библии к познанию истины через опытное, эмпирическое прочтение «книги-природы» таил в себе одно обязательное для средневекового христианского сознания требование, без выполнения которого оно отказалось бы принять такой переход. Это требование состояло в том, что истина, которая «вычитывалась» из «книги природы», должна была быть такой же *всеобщей и необходимой*, какой была истина откровения, зафиксированная в книге-Библии, т.е. обладать теми же *формальными признаками*, какие были у христианской истины. В таком случае, для перехода к чтению «книги природы» нужен был, помимо всего прочего, один маленький «пустячок»: перевести евангельское положение «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» на язык сознания «нового времени». Этим переводом осознанно (Спиноза) или менее осознанно как раз и занимается философия нового времени, делая основным предметом рассмотрения необходимость в природе и свободу автономной личности в обществе.

На первый взгляд такой перевод осуществляется просто: познаете истину как необходимость, действующую в природе, и это познание сделает вас свободными. Но как, познавая природу, добывать такую истину, которая обладала бы логическими параметрами всеобщности и необходимости, установка на которые прочно укоренена в религиозном сознании. Тогда-то и возникает знакомая всем противоположность рационализма и эмпиризма.

С одной стороны, рационализм, пытаясь решить проблему всеобщности и необходимости научной истины и утвердить, соответственно, понимание свободы как познания необходимости природы, создает теорию «врожденных идей». Но поскольку в качестве источника объективной всеобщности и необходимости истины здесь рассматривается Бог, то высшая санкция на чтение «книги природы» дается в книге Библии. И это несмотря на то, что существование самого Бога Декарт, скажем, выводит из акта самосознания. В результате научное познание, по крайней мере, его теоретические «этажи», не может развиваться на своем собственном основании.

Не менее драматично выглядит ситуация на полюсе эмпиризма. Во-первых, открываемое благодаря аналитизму английского языка взаимодействие «самих вещей» носит всеобщий и необходимый характер, но средств схватывания этой всеобщности и необходимости у мышления нет. Аристотелевские категории, как мы видели в приведенном высказывании Гоббса, отвергнуты, и остается лишь эмпирически общее, добываемое посредством индукции и анализа.

Во-вторых, мир, открываемый эмпиризмом, благодаря аналитизму английского языка, это «...мир исходной значимой глины, способной к самоопределению через слепое контактное взаимодействие» [18] отличающийся, по Петрову, от сотворенного по слову флексивного языка мира «скульптурных», завершенных форм, «распределенных по классам «частей речи» и «склоняемых» к единству внешней и разумной силой говорящего (творца)» [19]. Однако самоопределение «глины» через «слепое контактное взаимодействие» есть не что иное как самооформление, поскольку любое взаимодействие результативно и завершается изменением формы взаимодействующих моментов. Во всяком случае, момент «скульптурности», завершенности здесь обязательно сохраняется и с необходимостью проявляется. Просто «скульптором» выступает не внешняя и разумная сила творца, как это было у Аристотеля, а сама «глина». Но, борясь с целевыми и формальными причинами как рудиментами схоластицированного аристотелизма, эмпиризм утрачивает постепенно интерес к проблеме формы вообще, он равнодушен к исследованию объективных формообразовательных процессов. Даже Бэкон, с его богатейшими диалектическими интуициями, форму трактует механистически. И это понятно. Поскольку исходной предпосылкой здесь является номинализм и аналитичность, то мир дробится на бесконечное множество единичных вещей, за которыми только и признается реальность. Форматирование так понимаемой реальности исходит, прежде всего, от субъекта, а средства форматирования, поскольку категории отброшены, очень просты: сравнение, сочетание, разделение общих признаков единичных вещей. Такой взгляд на мир не предполагает идеи генезиса, процесса развития и усложнения его форм. Мир понимается как уже готовая механическая система, как совокупность тел, посредством толчка, через «слепое контактное взаимодействие» связанных между собой. Естественно, что растущее здание науки перерастает «духовные строительные леса» эмпиризма. И перерастает именно в аспекте проблемы формы. Особенно по мере того, как в поле зрения науки помимо механических «тел» начинают попадать «тела» органические, как раз и обладающие интеллектуальностью, т.е. единством формальной, материальной, движущей и целевой причинности. Не случайно Лейбниц возвращается к аристотелевскому понятию энтелехии как активной самодвижущейся формы.

Наконец, и это в-третьих, в силу указанных выше обстоятельств, к середине XVIII в. аналитизм эмпиризма начинает подрывать сам себя: если в начале объектом анализа выступает причинность взаимодействия «самых вещей», то затем Юм начинает анализировать причинность самой причинности. Это своеобразное «самопожирание» аналитизма должно было завершиться либо юмовским скептицизмом, либо возведением дополнительных звеньев «духовных лесов» науки, таких, которые позволи-



ли бы решить вышеуказанные проблемы, а именно: проблему обоснования (без ссылок на Бога и книгу-Библию) всеобщности и необходимости научной истины; проблему исследования содержательной формы, возникающей в результате взаимодействия вещей, а также средств схватывания и удержания в мысли процессов формообразования; наконец, проблему преодоления крайностей аналитизма и эмпиризма, ведущих к скептицизму.

Тогда нам становится понятной работа, которую проделал Кант. Немецкий язык, на котором говорил и мыслил Кант, относится к флективным языкам, категориальный потенциал которых, как это хорошо показал М.К. Петров на примере древнегреческого языка, способен опредмечивать как раз результат взаимодействия вещей – изменения содержательной формы. Флективные языки, в которых флексия «может являться выражением нескольких категориальных форм» [20], заряжены на форму. Поэтому для Канта аристотелевские категории это не просто «звучание диалектических слов», как для Бэкона, а близкие, понятные и родные роды «сказывания» о сущем. Поскольку же его, в связи с вызревшим противоречием эмпиризма и рационализма, интересует вопрос о том, что придает некоторым из этих «сказываний» характер всеобщности и необходимости, то он и открывает более глубокое измерение сознания – *категории мышления*. Исследуя науки, достигшие в своем росте теоретических «этажей», Кант обнаруживает «утилитизированные» в них категории мышления. В отличие от категорий языка, с которыми они взаимосвязаны как со своим инобытием, категории мышления позволяют достигать объективного, т.е. всеобщего и необходимого знания. Одновременно они выступают средством «схватывания» движения содержательной формы предмета.

Заметим, что Кант прекрасно понимает отличие своего исследования категорий мышления от исследования категорий языка, несмотря на то, что «оба изыскания действительно очень близки между собой» [21]. Поэтому, выявив специфику категорий мышления, Кант констатирует: «Я назвал их, естественно, старым именем *категорий*» [22], – имея при этом в виду их тесную связь с категориями языка, исследованными Аристотелем. «Суждения отличны от *предложений*; в последних содержатся такие определения субъектов, которые не стоят в отношении всеобщности к ним» [23], – скажет потом Гегель, учитывая кантовское различие категорий языка и мышления.

Открытие специфики категорий мышления позволило Канту противопоставить сползающей к скептицизму аналитичности английского эмпиризма идею *трансцендентального синтеза*. *Трансцендентального*, поскольку Кант исследует категории как «условия мыслимости» любого предмета в его универсальных логических параметрах; как всеобщие временные «технологические» схемы производства и воспроизводства сознанием предметности в идеальной форме; наконец, как «понятие о синтезе созерцаний» [24]. *Синтеза*, не только потому, что исследуется природа априорных синтетических суждений, но и потому, что замыкание Кантом категорий мышления на предметность позволило ему перейти от аристотелевского «конгломерата», «агрегата» родов «сказывания» к *системе категорий*, выражающих живое системное единство предмета. Система категорий делает «систематическим само изучение каждого предмета чистого разума» [25]. Вообще, доминирование анализа над синтезом есть тупик, деструкция, распад. Смерть, в этом смысле, является наилучшим, непревзойденным аналитиком и номиналистом. Жизнь, в любых ее формах, является победой синтеза над анализом, подчинением анализа синтезу.

Прежде всего, уже Кант обнаруживает комплементарность категорий мышления, обеспечивающую возможность *познавательного синтеза*. Кант лишь намечает моменты познавательного синтеза, рассматривая, прежде всего, условия возможности априорных синтетических суждений. Исследовать эти моменты будут Фихте, Шеллинг и особенно Гегель, который развивает кантовскую комплементарность категорий до диалектики их противоположности, обеспечивающей самонаращивание, синтез поня-

тийной ткани науки. Причем, каждый новый «стежок» синтеза обеспечивается, как и при синтезе живой ткани, своеобразным «триплетным» кодом – знаменитой гегелевской триадой, «снимающей» противоположность анализа и синтеза. В *триадичном* коде (если отбросить тот смысл, который придала гегелевской триаде «марксистская» схоластика) выражается ритм пульсации, жизненности, самодвижения, самополагания Бога, мира и человеческого сознания.

Таким образом, немецкая классическая философия, перехватывая «эстафету» у великих английских эмпириков, достраивает философскую часть «строительных лесов» новоевропейской науки, обосновывая возможность «вычитывать» из «книги природы» живую истину с такими же параметрами всеобщности и необходимости, как и из книги Библии. Кантовское заявление о том, что ему «пришлось ограничить знание, чтобы освободить место *вере*» [26], учитывая показанную Гегелем диалектичность *границы*, легко читалось и наоборот – ограничить *веру*, чтобы освободить место знанию. Тем самым, протестант Кант выдает бессрочный философский «абонемент» на чтение «книги-природы», не зависящее от книги Библии.

Что касается Гегеля, то в своей «Феноменологии духа» он, сам того не подозревая, открывает замечательную вещь, касающуюся происхождения новоевропейской науки и, тем самым, вступающую в перекличку с идеями М.К. Петрова.

Всем известна очень изящная и глубокая энгельсовская характеристика гегелевской «Феноменологии» как «параллели палеонтологии и эмбриологии духа». Однако, эта характеристика требует одного уточнения. «Феноменология духа» это «параллель палеонтологии и эмбриологии» *западноевропейского духа*. Если кому-нибудь пришлось бы писать феноменологию китайского или индийского духа, то она лишь в отдельных пунктах (в каких – надо еще выяснять) совпала бы с гегелевской «Феноменологией». Но тогда весь пафос синтеза «научного познания», «научной системы» и т.п., который возникает с первых же страниц гегелевского труда, предстает в совершенно другом свете.

Сам Гегель считает, что ему удалось показать «научное познание» как необходимый и высший продукт поступательного развития мирового духа вообще. На самом же деле, он рассмотрел «научное познание» в качестве высшего «цвета» западноевропейского духа. Наука предстала у Гегеля, как и потом у Петрова, в качестве феномена развития именно западноевропейской культуры. Поэтому, когда Гегель говорит о новейшей научной точке зрения как о «новорожденном младенце», которому еще предстоит развиваться, поскольку наука, «венец некоторого мира духов, не завершается в своем начале», то «колыбелью» этого «младенца» является не «некоторый мир духов» вообще, а прекрасно выписанная в «Феноменологии» духовная история западной Европы. Именно в свете этой европейской истории «начало нового духа есть продукт далеко простирающегося переворота многообразных форм образования, оно достигается чрезвычайно извилистым путем и ценой столь же многократного напряжения и усилия» [27]. Эти «напряжения и усилия» начинаются пиратскими «разборками» в бассейне Эгейского моря, создающими, как показал Петров, ситуацию нестабильности, потребовавшую от греков овладения «умением жить сообща», а завершаются эпохой европейского Просвещения, буржуазными революциями и рождением научного познания. С великими мыслителями так бывает: доказывает одно, а реально получается другое, не менее значительное и замечательное.

Если же нам теперь, подытоживая все сказанное, вернуться к М.К. Петрову и А.Ф. Лосеву, то необходимо сказать, что, благодаря их исследованиям, «силовое поле» нашего сознания предстало как «разность потенциалов» категорий языка и категорий мышления. Напряженность этого «поля», в котором всегда совершается работа человеческой мысли, вектор направленности сил этой мысли исторически обусловлены. М.К.



Петров исследовал, пожалуй, самое трудное и загадочное – процесс «утилизации» категориального потенциала языка в строительстве европейского социокода. Процесс это с необходимостью должен был «потянуть» за собой утилизацию категориального потенциала мышления в новоевропейской науке, тем самым завершая становление европейского универсально-понятийного типа кодирования и трансляции культуры.

Удивительно то, что Гегель в своей «Феноменологии духа» и М.К. Петров в своих исследованиях, независимо друг от друга, с различных сторон описали это становление. Гегель – на уровне *всеобщего* процесса развития формообразований европейского духа; М.К. Петров – на уровне скрупулезного изучения культурно-исторических *особенностей* возникновения и развития европейского социокода.

На специфику категорий мышления, на необходимость понимания сознания как единораздельного целого категорий языка и мышления обращает наше внимание

А.Ф. Лосев, опираясь на опыт немецкой классики и на собственные исследования исторического развития языка. Без учета различий категорий языка и мышления, а также диалектики их взаимодействия, гипотеза Сепира-Уорфа кажется непроверяемой, а постмодернизм может претендовать на то, чтобы считаться последним словом философии в прямом и переносном смысле.

И последнее. Когда-то, «на заре цивилизации», выброшенные Посейдоном после кровавых пиратских «разборок» на берег Эгейского моря – этого теплого «лягушатника» европейского детства – греки впервые стали осваивать «умение жить сообща», понимая друг друга посредством «крылатого слова». В результате, из «икринок» греческих полисов «проклюнулась» будущая европейская культура. На фоне «разборок» ушедшего XX века пираты Эгейского моря кажутся нашкодившими гимназистами с перочинными ножичками. Но выброшенное «на берег» XXI века человечество должно пройти путь древних греков – овладеть умением «жить сообща» в сегодняшнем глобальном мире. Причем, в отличие от греков, для нас это «умение» предстает в двух аспектах: «жить сообща» друг с другом и «жить сообща» с природой. Для греков второй аспект был неактуален. Жить сообща с природой для них было естественным состоянием. Поэтому и актуализировали они, прежде всего, категориальный потенциал языка. Современное человечество поставлено перед необходимостью актуализировать и максимально «утилизировать» все категориальные возможности сознания.

Две тенденции борются и стремятся определить сегодня будущий облик мира: «греческая» и «персидская». Победит «греческая» – и мир будет единством многообразия форм культуры, каким была когда-то Великая Греция, объединявшая множество свободных, самобытных и самостоятельных полисов. Победит «персидская» – и возникнет «мировая империя» (Ясперс), «форматирующая» мир из единого, имперского аналитического центра по сырьевым, энергетическим и т.п. «сатрапиям». Возникнет мир, в котором ценность человека будет принесена в жертву «общечеловеческим ценностям», мир унифицированных «общечеловеков». Это будет означать, что человечество растратило свой самый главный ресурс – культурно-историческое многообразие.

Хотелось бы, чтобы накопленного во всемирной истории интеллектуального и морального потенциала хватило для победы «греческого» начала, чей свободный дух неустанный поиск и детского удивления многообразием мира так хорошо понимали и стремились донести до будущих поколений А.Ф. Лосев и М.К. Петров.

Список литературы

1. Петров М.К. Язык и категориальная структура // *Науковедение и история культуры*. – Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1973. – С.66.
2. Там же.
3. Лосев А.Ф. *Знание. Символ. Миф*. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – С.367.
4. Там же.

5. Там же. – С.279.
6. Языковедение. Большой энциклопедический словарь. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С.336.
7. Петров М.К. Язык, язык, культура. – М.: Наука, 1991. – С.22.
8. Лосев А.Ф. Эзык. Символ. Миф. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – С.359.
9. Там же. – С.358.
10. Там же. – С.355.
11. Беньвенист Э. Категории мысли и категории языка // Беньвенист Э. Общ. лингвистика. – М.: Прогресс, 1974. – С.111.
12. Лосев А.Ф. Эзык. Символ. Миф. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – С.353.
13. Петров М.К. Язык и категориальная структура // Научное знание и история культуры. – Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1973. – С.75.
14. Там же. – С.77.
15. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Том I (I). – М.: Прогресс, 1990. – С.15-22.
16. Григорий Петров. Тракты в защиту свято-благочестивых. – М.: Кассет, 1995. – С.7-8.
17. Петров М.К. Язык, язык, культура. – М.: Наука, 1991. – С.238-239.
18. Там же. – С.81.
19. Там же.
20. Розенталь Д.Э., Тализанова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов. – М.: Просвещение, 1985. – С.372.
21. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.4. Ч.II. – М., Мысль, 1965. – С.143.
22. Там же. – С.144.
23. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. – М., Мысль, 1974. – С.352.
24. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.3. – М., Мысль, 1965. – С.355.
25. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.4. Ч.II. – М., Мысль, 1965. – С.145.
26. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.3. – М.: Мысль, 1965. С.95.
27. Гегель. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. – М., 1959. – С.6.

THE PROBLEM OF THE GENESIS OF SCIENCE AS A PHENOMENON OF THE EUROPEAN CULTURE

G.F.Peretyatkin

Rostov-On-Don State University, B.Sadovaya st., 105, Rostov-on-Don, 344007, Russia;
e-mail: isrgu@mis.rsu.ru

The genuine conceptions of the genesis of science are regarded in the article. The author deals with the conceptions of two representatives of Russian classical philosophy A.Losev and M.Petrov.

Key words: classical science, social functions of science, language, categorical structure.