

**ОБРАЗ ПРИРОДЫ В КОНТЕКСТЕ
САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЧЕЛОВЕКА:
НА ПУТИ К НОВОЙ ОНТОЛОГИИ**

Н. А. Мещерякова, С. Н. Жаров

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 16 января 2009 г.

Аннотация: формирование образа природы рассматривается в контексте культурно-исторической самоидентификации человека. Это позволяет раскрыть внутреннюю связь двух онтологий — естественно-научной и гуманитарной. Авторы развивают мысль о том, что обоснованием нового единства гуманитарного и естественно-научного знания является идея всегда незавершенного бытия. Предпринимается попытка обнаружить особую роль пространства в реальности возникновения возможных миров.

Ключевые слова: онтология, природа, человек, культура, естествознание, исследовательская программа, незавершенное бытие, случайность, свобода, возможные миры, пространство, время.

Abstract: in the article the genesis of the concept of the nature is analysed in the context of cultural and historical human self-identification. Such a way gives an opportunity to unveil the inner structural ties between two ontological fields or research — natural and humanitarian scientific approach. The authors try to prove that the concept of non-finalized, becoming being forms the basis for the cooperation of both natural and humanitarian sciences. Also the authors depict the important function of «space» in the reality of the genesis of possible worlds.

Key words: ontology, nature, human, culture, natural science, research program, non-finalized being, randomness, freedom, possible worlds, space, time.

Ставя вопрос о связи естественных и гуманитарных наук, современная философия науки исходит из очевидного различия их предметов, а значит, вынуждена искать единство главным образом на уровне метода. Однако там, где не усматривается онтологическое единство, наведение методологических мостов будет приводящей связкой, внешним образом налагаемой на разнородное содержание. Но так ли оно разнородно, это содержание? Ведь у истоков двух указанных онтологий (естественно-научной и гуманитарной) стоит один и тот же культурно-исторический человек, который идентифицирует себя, определяя свое место в мире, и обретает мир (и в том числе — природу) в своем *понимающем бытии*. Природа может стать предметом познания, лишь войдя в ту сферу, где всё существует в смысловой сопряженности с человеком, когда «электрон становится духом, а дух — электроном» [1, с. 84]. Таково устройство всякой онтологии — мыслимое бытие отсылает не к миру «самому по себе», а к миру, открывающему себя в человеческом понимании. В связи с этим уместно вспомнить ситуацию,

возникшую в ходе отечественных дискуссий об интерпретации квантовой теории. Отвечая на вопрос, существовала ли природа до человека, один из участников тонко заметил, что природа, безусловно, была *до человека*, но человек был *до естествознания*. В этих словах содержится глубокая мысль: человек не есть предпосылка природы, как она существует в себе и для себя, однако «печать человека» неизбежно стоит на природе как феномене естественно-научной онтологии.

Иначе говоря, в своих предельных структурах естественно-научная онтология природы не может не соответствовать образу человека, тому способу самоидентификации, который определяет духовной облик человека данной эпохи. По Шпенглеру: «Человек создал Бога по образу своему» — это столь же несомненно приложимо ко всякой исторической религии, как и ко всякой физической теории, сколь бы хорошо обоснованной она ни считалась» [2, с. 572]. Самоидентификация человека так или иначе предочерчивает перспективы естествознания, однако важно правильно понять характер этого предочерчивания, чтобы не свести анализ к поверхностным аналогиям. Речь идет о тех принципиальных возможностях, которые впервые выходят на свет в сфере культуры, давая человеку по-новому встретиться с самим собой, и лишь потом претворяются в определенный способ вопрошания о природе.

Задачей данной статьи является анализ ряда проблем, связанных с соотношением образа природы и образа человека в западной культуре начала XXI в. Хотя эти проблемы заявили о себе сравнительно недавно, их возникновение было подготовлено предшествующим историческим развитием, и сами они могут быть адекватно поняты лишь в соответствующей историко-логической перспективе.

На заре человеческой истории человек и природа вообще не были отделены друг от друга. Вся сложность, все противоречия концентрируются в бессознательной драме души, и эта драма «...улавливается человеческим сознанием... будучи отраженной в зеркале природных событий» [3, с. 99]. Отсюда берет начало интуиция Космоса, в единении с которым человеку открывается вся полнота его бытия.

Человек классической античности отождествляет себя уже не с бессознательной стихией души, а с разумом. Однако разум становится смысловой осью существования, лишь будучи спроецированным в природу и превратившись в космический Логос, средоточие вечного космического порядка. Созерцая природу, античный грек менее всего занят внешними для себя вещами — напротив, таким путем он приобщается к своим онтологическим истокам. Это делает понятными известные слова Анаксагора — на вопрос, чего ради предпочтительней родиться на свет, чем не родиться, он отвечал: «Ради созерцания неба и порядка Вселенной» [4, с. 513]. Погружаясь умственным взором в природу, грек обретает себя, воссоединяясь с совершенством целого. Выход к свету разума у Платона предстает как освобождение от оков чувственного мира. Однако человек по-прежнему остается лишь частью целого, и люди, говоря словами Шпенглера, суть «...рабы внешних

впечатлений, а не их господа, — существа, освещаемые общим солнцем, а не сами солнца, озаряющие Вселенную» [2, с. 492].

Лишь в христианской культуре человек открывает возможность духовной автономии от мирового целого. Он впервые видит в себе существо, не поглощаемое мировым порядком, и уподобляет себя надмирному Богу — творцу мира. «Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша» (1-е Ин. 5:4). Христианство выдвигает на первый план то, что не знает античная культура — преобразующую мир *волю*. Впервые это было отчетливо выражено Августином: «...Я также знал, что у меня есть воля, как знал, что я живу. Когда я чего-нибудь хотел или не хотел, то я твердо знал, что не кто-то другой, а именно я хочу или не хочу...» [5, кн. 7, III, 5, с. 169]. Онтологическое первенство воли радикально изменяет статус природного мира. Природа, сотворенная Божественной волей, отдается на откуп воле человеческой. И хотя первым актом собственно человеческой воли стало грехопадение, мир не может быть преобразен и спасен без усилий самого человека, пусть и предусмотренных Провидением: «...Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих...» (Рим. 18:19). Конечно, в Библии речь идет не об инструментально-практическом, а о духовно-мистическом преобразении. Однако это не отменяет главного: новая самоидентификация человека здесь неотделима от трансформации образа природы.

В христианской культуре мир впервые предстает не как *космос*, а как *история* [6, с. 92—93]. Конечно, этот мир закончен *в вечности Божественного замысла*, но это не относится к его *бытию во времени*. Эту тонкую связь завершенности и незаконченности прекрасно выразил Августин: «Бог от начала века сотворил все разом: что-то в его собственном, уже законченном виде, что-то — в предуготовительных причинах, т.е. сотворил... не только как настоящее, но и как будущее... а потому, с одной стороны, завершил творение, положив предел всем родам его, а с другой — начал его, положив начало времен; так что с точки зрения завершенного — почил, а с точки зрения начатого — и поныне делает» [7, с. 495—496]. Другими словами, то, что закончено *для Бога*, не закончено *для человека*, имеющего дело с природой во времени.

Первоначально человеческая воля была направлена на духовно-нравственное преобразование собственной природы, отсюда знаменитое августиновское: «...работаю над самим собой...» [5, кн. 10, XVI, 25, с. 252]. Однако свобода не может не расширять сферу своего самоосуществления, а потому поворот к практическому преобразованию внешней природы представляется закономерным продолжением неукротимого волевого импульса, без которого немислим христианский образ человека. Кальвинизм дает предельное завершение волюнтаристской онтологии, заставляя человека видеть в себе медиума Божественной воли. «Человек, — говорит Кальвин, — удостоен исключительной чести — такой, которую невозможно переоценить. Как представитель Бога смерт-

ный человек исполняет власть над миром, как если бы она принадлежала ему по праву...» [цит. по: 8, с. 265]. Отсюда — не только само собой разумеющаяся десакрализация, но и полная девитализация природы, которая теперь выступает материалом, меняющим свои формы под диктатом рационально выверенной человеческой воли. Тем самым протестантская традиция (некоторые ее черты были переняты контрреформацией) подготавливает образ природы как противопоставленного человеку объекта господства и покорения. Природа приняла исчисляемые формы и уподобилась рациональной математической конструкции, чтобы ее можно было превратить в управляемый человеком механизм [9, с. 173—174, 256—261]. И если иметь в виду не лозунги и благие пожелания, а практически реализуемые смыслы, то следует признать, что характер этого отношения мало изменился с середины XVII столетия.

Казалось, новоевропейская культура так хорошо «приладила» друг к другу свои образы человека и природы, что им осталось лишь развиваться в рамках установленной отныне онтологической иерархии покорителя и покоренного. Однако стоит присмотреться, и мы увидим скрытое в этой картине противоречие. Мир как предмет преобразующей воли — это всегда мир незавершенный, иначе воле здесь нечего делать, разве только подгонять друг к другу некоторые детали. Однако мир, разомкнутый на уровне смыслового проекта (природа, преобразуемая свободной волей), оказывался замкнутым, завершенным, как только становился предметом рациональной онтологии, примером чему является вся детерминистская логика классической науки («мир как грандиозная тавтология», по Пригожину). И если это противоречие не тревожило философскую рефлексию, то лишь потому, что его «волевой» полюс также претерпел принципиальную деформацию: деяние человеческой свободы превратилось в осуществление безличной и имманентной самому миру необходимости. Это превращение стало закономерным результатом уже не библейского, а культурно-исторического грехопадения воли, противопоставившей себя миру, как если бы этот мир был чем-то изначально чужим для человека. В своем стремлении властвовать над бытием человеческая воля принимает форму всеобщего субъекта, будь то гегелевский мировой разум с его волей к самопознанию (со всеми вытекающими отсюда последствиями) или шопенгауэровская воля к жизни. В результате «...человек, с одной стороны, непомерно возвышается, выступая как... всемогущее существо, овладевающее природой и миром, но, с другой стороны, это мнимое возвышение оборачивается полным уничтожением человека как единичного существа, как конечной экзистенции. ...Человек возвышается как всеобщий субъект мирового исторического процесса, но как единичное существование почти полностью исчезает» [10, с. 6].

Однако уже к концу XIX в. заявил о себе философский протест, рожденный несоответствием между импульсом свободы, стоящим у истоков христианского образа человека, и формами его осуществления

в новоевропейской культуре. Ницшевская *воля к власти*, заменившая собой бесславно окончившую свой земной путь шопенгауэровскую *волю к жизни*, зиммелевская *жизнь*, бергсоновский *порыв* — всё это попытки вырвать человека и мир из той заданности, в которую их погрузила классика. Однако на этих решениях лежала своего рода роковая печать, мешавшая им стать философским знаменем нового века: незаданность здесь была отождествлена с *иррациональностью*. Принципиально новым шагом в решении проблемы стала «фундаментальная онтология» Хайдеггера. Открывающее себя в том особом существе, которое есть *Dasein*, хайдеггеровское бытие в своей соотнесенности с *ничто* уже, по определению, не может быть завершенным. И если соответствующий образ бытия появляется на выходе «*Sein und Zeit*», то на входе — *Dasein* с его принципиальной непредзаданностью. Это иррационализм? Нет, это приглашение к новому дискурсу о новых и нетривиальных формах рациональности. «Бытие, — писал Хайдеггер, — все еще ждет, пока Оно само станет делом человеческой мысли» [11, с. 197]. Однако история, порой, не ценит своих достижений, и хайдеггеровская онтология, как и весь экзистенциализм вообще, в последней трети XX в. показались очень уж несовременными в сравнении с «гиперсовременностью» постмодернизма.

Сама приставка «пост» свидетельствует о начале преодоления какого-то важнейшего исторического периода. Поскольку существенной чертой модерна является приоритет рациональности, то «постмодернизм» означает «после рационализма». Если модерн переступил черту, за которой мысленная конструкция становится на место бытия, то постмодерн прошел этот путь до конца, подменив понимание *интерпретацией*, а живую спонтанность бытия — *знаком*. Под флагом борьбы с «тотализирующим дискурсом» постмодернистский человек отрекается не только от необходимостей, задаваемых классическими онтологиями, но и от всяких глубинных поисков вообще. При этом трагедия даже не в том, что человек потерялся, а в том, что он не пытается себя искать; здесь мы видим «непредвиденный Хайдеггером вариант *das Man* — *das Man*, порвавший со своим *Dasein*» [12, с. 328].

Новая эпоха рождает у человека чувство недостоверности собственного существования. Великие идеалы не просто поблекли — исчезла потребность в их возвышающем присутствии, и новизна стала знаменем распада. Духовно распавшийся человек воспринимает любую целостность — научную, социальную, духовную — как нечто для себя внешнее и подавляющее, а любое социальное действие — как функцию, не имеющую ничего общего с истиной и личным призванием [13, с. 278]. Отсюда и новый образ ученого: в гуманитарных науках — это интеллектуальный плейбой, а в естественных — манипулятор, для которого *истина* утрачивает онтологическое содержание и сводится к прагматической эффективности научного инструментария. Иногда обе роли начинают пересекаться, что, очевидно, свидетельствует о единстве гуманитарных и естественных наук «по-постмодернистски». Недо-

стоверность собственного существования оборачивается зыбкостью и недостоверностью мира. Если всё превращается в знаки, то реальность перестает быть референтом и сама становится знаком среди знаков. И всякая попытка поставить вопрос об истине рассматривается постмодернистами как возобновление тотализирующего дискурса. «В постмодерне, — отмечает В. П. Визгин, — действует... не столько чистая воля ко лжи... и подделке, сколько воля всё... смешать, чтобы вопрос об истине больше уже и не возникал» [14, с. 224].

Стремясь прервать «тотализирующий дискурс» модерна, человек «эпохи знака» не нашел ничего лучшего, как отдалиться миру фикций. Ю. Хабермас (возможно, сам того не желая) дал вполне постмодернистскую трактовку этого переворота, заключив, что «модерный, полностью рационализированный мир сегодня можно расколдовать, только превратив его в видимость...» [15, с. 120—121]. Но превратить в видимость — еще не значит избавиться от наваждения. Там, где всё становится видимостью, утрачивается различие между жизнью и смертью, и мы попадаем в своеобразное царство мертвых. Всё началось с эпатажно провозглашенной «смерти человека». Но если мертв человек, то мертвым и бессмысленным оказывается всё остальное. Не случайно «смерть» играет столь важную роль в постмодернистской лексике — «смерть человека», «смерть автора», «смерть природы», «смерть тела». Артистически жонглируя всеми этими смертями («жизнерадостное захоронение», по М. Эпштейну [16, с. 89]), постмодерн сублимирует бессознательное переживание смысловой катастрофы. В. П. Визгин однажды охарактеризовал постмодернистское сознание как «счастливое «несчастное сознание»...» [14, с. 220]. Однако переживание катастрофы в глубине своей не может быть счастливым, а потому лучше сказать: *несчастное* «счастливое сознание», а еще точнее — «несчастное сознание», сбегавшее в имитацию своего счастья. В мире постмодерна всё становится *доступным* именно потому, что нет ничего, что являлось бы *в полной мере реальным*.

Кризис модерна, завершающей стадией которого является постмодерн, вывел к новым проблемам, значимость которых не могла быть адекватно оценена в рамках старой рациональности. Именно кризис бросил человека в *царство возможного*, где бытие утрачивает смысловую завершенность, представая в виде виртуальных миров. Отсюда понятно, что философская оценка постмодерна не должна идти ни по линии бездумной (неотрефлексированной) позитивности, ни по линии столь же бездумной негативности. Добавим к этим противоположностям — ни по линии равнодушного признания постмодерна как свершившегося — и тем самым уже легитимного — культурного факта. Безусловно, постмодерн не может рассматриваться как разрешение кризиса: здесь кризис не кричит о себе лишь потому, что узаконен в качестве нормы существования. С другой стороны, нельзя не видеть открытость постмодерна концептуальным новациям. Разве идея виртуальных миров не объединяет постмодернистскую культуру с современной наукой? И

разве не напрашивается вывод, что в постмодерне мы находим своеобразное продолжение и развитие великой онтологической идеи XX в. — идеи незавершенности как *принципиальной незавершаемости* бытия? Ответ на эти вопросы можно получить, оставив за скобками броские декларации и сравнивая действительное онтологическое содержание соответствующих концепций.

Именно интуиция незавершенности бытия позволила философии и науке XX в. преодолеть тавтологичность онтологических структур классики. Как мы видели, путь к новой рациональности берет свое начало не с научной абстракции, а с экзистенциального образа человека — «Dasein» хайдеггеровской фундаментальной онтологии. Если в перспективе разума бытие представало как *чтойность сущего*, то в Dasein-перспективе бытие дает себя как *размыкание* этой чтойности, как *открытая возможность*, исток несубетожественности сущего. «Бытие «открыто» — это в терминологии Хайдеггера означает, что оно всегда не завершено, не закончено...», — отмечает П. П. Гайденок [17, с. 68]. Идея незавершенного бытия имеет прямой аналог в поисках современного естествознания — прежде всего речь идет о синергетике, с точки зрения которой «наш мир — мир неопределенности...» [18, с. 217].

Постмодернизм и в самом деле принимает интуицию незавершенности мира и человека. Однако эта всеядная философия берется за всё (по большей части не ею самой впервые созданное) лишь затем, чтобы исказить это «всё» до неузнаваемости. Глубокая мысль философской антропологии об экзистенциальной неопределенности человека принимает вид тотальной деконструкции, доходящей до сознательного разрушения всякой смысловой определенности вообще. Не лучше обстоит дело и с постмодернистским пониманием незавершенности мира. Поначалу может создаться впечатление внутреннего родства постмодернистского и синергетического мировидения. Показательно название одной из глав книги Ж.-Ф. Лиотара: «Постмодернистская наука как поиск нестабильности» [19, с. 130]. Согласно Лиотару, эта наука идет к новому взгляду на системы (и прежде всего, на самое себя), используя представление о нестабильности, неопределенности, катастрофичности системных процессов. «Интересуясь неопределенностями, ограничениями точности контроля... конфликтами с неполной информацией, «fracta», катастрофами... постмодернистская наука строит теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, несладкого, парадоксального развития. Она меняет смысл слова «знание» и говорит, каким образом это изменение может происходить» [19, с. 143]. Аналогичные интуиции выражены и у Ж. Бодрийяра. Как и всякая новая структура, новый смысл «может рождаться и в простой игре хаоса и случайности» [20, с. 241]. Однако следует задуматься о том, насколько меняются значения терминов при переходе из контекста науки в контекст постмодернистского дискурса.

Для синергетики (и вообще для научного мышления) смысл и порядок есть необходимая онтологическая ступень, так сказать, разумное дитя хаоса. В постмодернистском дискурсе, напротив, порождение

смысла ставится в один ряд с порождением логических «монстров» [там же] — здесь стремятся «подавить искушение смысла» (слова Р. Барта [цит. по: 20, с. 240]), «претендуют на подрыв смысла» [20, с. 241]. Для науки незавершенность мира есть закон самого мироустройства, форма проявления *безусловного* принципа. Мир постмодерна незавершен лишь потому, что *условен*. Интенция постмодерна — это бегство от любого несводимого к условности порядка.

Если для постмодерна случайность и условность лежат в одной логической плоскости, то новая физика открывает случайность, укорененную в безусловности самой природы. Это означает не только хорошо известную онтологическую реабилитацию случайности. Здесь мы видим естественно-научное преодоление классического философского воззрения, согласно которому безусловное однозначно отождествляется с завершенным. В этом пункте современная теоретико-физическая мысль выходит на подлинно метафизическую высоту. Конечно, не стоит забывать, что философия еще до физики пришла к новому пониманию безусловного. «Философия жизни» и «фундаментальная онтология» первыми отказались от отождествления онтологической безусловности с онтологической завершенностью. В дальнейшем Сартр выразил это в знаменитой формуле: «существование предшествует сущности». Однако мы полагаем, что данный афоризм имеет онтологический смысл, выходящий за пределы собственно экзистенциализма: «...Это новая онтология вообще, онтология становления. А потому два... откровения XX века (сартровское «существование предшествует сущности» и пригожинское «от хаоса к порядку»), рожденные в разных предметных областях, логически совпадают» [21, с. 116].

В XX в. революционные сдвиги в философской и естественно-научной онтологии шли в одном направлении, однако не ведая друг о друге. Сегодня складывается иная ситуация — гуманитарии начала XXI в. большей частью видят свое призвание в том, чтобы растворить бытие в череде символических игр, и, может быть, именно естествознанию предстоит дать толчок гуманитарной мысли, разбудив ее от постмодернистского гипноза. Если же естественные науки сами поддадутся этому гипнозу, они рискуют присоединиться к постмодернистскому царству теней, где теряется всякая связь с бытием. Пресловутая «деконструкция» разбивает целое не для того, чтобы обновить властвующий смысл, но для того, чтобы погасить само стремление к смыслу. Это проявляется и в отношении к науке. «Человек постмодерна всё еще опирается на науку, но по-настоящему в нее уже не верит» [14, с. 221]. Если притягательный смысловой ореол науки еще сохраняется, то лишь в силу некоей культурно-исторической инерции.

Сегодня данная инерция уже на исходе, ибо всё чаще заявляет о себе изначальный конфликт внутри смыслового мира новоевропейской науки. Речь идет о противоречии между ценностным нейтраллизмом объективности и смыслом, заставлявшим человека видеть в науке притягательную сферу духовного бытия [22, с. 200—207]. Этот смысл не

входил в формулировки научного результата, но без него все высшие достижения науки были бы попросту невозможны. «Только те, — пишет Эйнштейн, — кто сможет по достоинству оценить чудовищные усилия и... самоотверженность, без которых не могла бы появиться ни одна научная работа, открывающая новые пути, сумеют понять, каким сильным должно быть чувство, способное само по себе вызвать к жизни работу, столь далекую от обычной практической жизни» [23, с. 128].

Вплоть до середины XX в. неизбежный конфликт вдохновляющего смысла и безличной объективности компенсировался экзистенциальным переживанием, с которым связано всякое подлинное творчество и которое нашло свое выражение в культурном образе науки. Человек видел в науке не только познание природной необходимости. Для творческого ученого наука — то место, где сбывается его свободная экзистенция, или, переходя на язык Хайдеггера, наша открытость открывающему себя бытию. Но постмодернистский человек уже не ищет духовного оправдания своему существованию и своей науке. Познание теряет величественный смысл поиска истины, воспринимаясь как нечто промежуточное между интеллектуальной игрушкой и прагматическим инструментом.

Если постмодерн ведет в царство условности, то религия, напротив, предлагает законченность Откровения, противопоставляя ее незавершенности научной истины. Однако и там и здесь отрицается онтологический статус научной мысли. Постмодерн вообще дезавуирует онтологию в том смысле, который унаследован ею от Парменида: поиск бытия как альтернатива хороводу произвольных мнений; религия же уводит бытие из компетенции разума и науки. Если исходить из абстрактно понятого принципа плюрализма мнений, то стремление некоторых современных авторов строить картину природы на религиозных основаниях может показаться одним из возможных дискуссионных направлений. Однако допущение в научных дискуссиях теологической аргументации означает негласное признание ее методологической легитимности, что искажает интеллектуальную атмосферу науки и опасно для формирования будущего поколения ученых.

Принятый в науке дух дискуссии и критицизма не означает необходимость всякий раз полемизировать с принципиально вненаучными воззрениями, тщетно пытаясь опровергнуть то, что изначально невосприимчиво к рациональной аргументации; напротив, научная истина скорее достигается там, где исключена возможность подобных дискуссий. Собственно, в этом и состоит *презумпция компетентности науки* в пределах ее собственного проблемного поля, без чего наука превратится в интеллектуальную забаву. Впрочем, может быть, именно в этом и состоит мечта новых гуманитариев. И опять мы обнаруживаем неожиданное сходство религиозного и постмодернистского отношения к научному познанию. И религия и постмодерн отменяют парадигмальность научной истины: для религиозной веры наука слишком критична и самостоятельна, а для заигравшегося постмодернистского сознания — слишком серьезна и требовательна.

Можно понять, когда о синтезе науки и религии рассуждает богослов, прекрасно понимающий, Кого выдвинет на первый план этот синтез. В статье А. Нестерука с весьма показательным названием («К новому синтезу богословия и науки») предельно четко высказано то, что подразумевается, но не всегда выговаривается в дискуссиях богословов с учеными: «Подобное обстоятельство оставляет лишь одну возможность для православного подхода к проблеме науки и богословия, а именно то, что В. Лосский называл как богословское «допущение любой теории мироздания, не переходящей положенных ей границ», т.е. то, что посредничество между наукой и богословием возможно лишь как богословский синтез науки и богословия, когда наука получает соответствующую интерпретацию со стороны богословия» [24, с. 185—186]. Теологи понимают, чем грозит религии искушение разумом. «Препятствий на пути христианской мысли было более чем достаточно за эти два тысячелетия... ..Наиболее опасные из них были искушениями разума, но ни разу выразители мнения Церкви не принесли веру в жертву разуму. <...> Церковь знает, что, отвергнув искушения «суетной философии», она в течение какого-то времени подвергнется жестоким потерям, однако, поддавшись этим искушениям, она перестанет существовать», — констатирует неотомист Жильсон [25, с. 166—167]. А что будет с наукой, если она поддастся искушению религией? Вопрос риторический, с явно просматривающимся и отнюдь не оптимистическим ответом...

Вообще, говоря о соотношении науки и религии, важно учитывать конкретно-историческую специфику. Логическая культура схоластов, поиски номиналистов, протестантизм XVII в. и современное христианство подразумевают совершенно различные контексты. Про некоторые ушедшие эпохи с полным правом можно сказать, что религиозная вера делала возможным становление новой рациональности [26, 27, 28]. Но будет ли это справедливо по отношению к религии в современных условиях?

Кроме того, следует помнить, что применительно к отечественной ситуации речь идет не о «религии вообще», а о Православии со всеми его историческими особенностями. В православной традиции наука всегда воспринималась с известной опаской, как искушающий человека «умственный змий» (слова Григория Паламы [29, II, 1. 16, с. 129]). Даже современные защитники Православия отмечают весьма специфическое его отношение к рациональному познанию. «Держание Православия, — подчеркивает С. С. Хоружий, — дело прежде всего практическое; и христианский Восток исполнял его в своей аскетике, мистике, литургике, сакральном искусстве. В отношении же теоретизирования, развития отвлеченной мысли возобладала скорее позиция недоверия и воздержания» [30, с. 9]. Православная мысль не прошла школу схоластики, у нее не было ни своего Ренессанса, ни своей Реформации. Не трудно понять, с чем столкнутся отечественные ученые, если *наши* богословы выступят судьями их научных поисков.

Религия обращена к измерению бытия, которое по определению исключено из научной онтологии, что означает несоизмеримость религиозной и научной аргументации. С точки зрения логики эта несоизмеримость означает невозможность предметной дискуссии между наукой и религией. Однако существует и другой подход, используемый как богословами, так и некоторыми верующими естествоиспытателями. Он связан с религиозным истолкованием научных истин, идущим «поверх» их предметного содержания, а потому не вступающего в явное противоречие с наукой. В самом деле, как научно оспорить интерпретацию, согласно которой космологическая сингулярность есть выраженное на научном языке начало творения, о котором идет речь в Библии? Попытка непосредственно сопоставить физическую идею с христианским догматом неизбежно привела бы к переходу научного мышления в ту область, где оно теряет свою авторитетность.

Вместе с тем было бы поспешным делать отсюда вывод о том, что научные и религиозные суждения о мире вообще не могут предметно противоречить друг другу. Подобное заключение соответствовало бы духу кантовской критики, оберегавшей теоретический разум от предметного вопрошания о предельных основаниях, в том числе — от обращения к миру как целому. Однако естествознание в своем развитии преодолевает узкие рамки прежних ограничений, выходя к темам, ранее считавшимся исключительным достоянием метафизики. В свою очередь, религия не может совершенно уклониться от онтологических утверждений о мире как целом, причем дело не сводится только к констатации его тварности. В результате становится возможным столкновение положений науки и религии в пределах одной онтологической предметности. Примером такой предметности является идея множественности миров, играющая важнейшую роль в развитии современного естествознания. Но если мир — это место, где совершается Откровение, то он должен быть *единственным*, ибо единственным является Откровение и Боговоплощение. Как справедливо подчеркивает А. Н. Павленко, признание множественности миров вступает «в прямое противоречие... с библейско-христианской доктриной...» [31, с. 52]. Правда, как это бывает в сложных проблемах, имеющих многовековую историю, всё обстоит не так однозначно, чтобы суть дела могла быть исчерпана в короткой формулировке. Возможен теологический аргумент, отсылающий к божественному всемогуществу, которое не терпит каких бы то ни было ограничений, а значит, позволяет признать многообразие миров*. Однако множественность миров слишком противоречила внутренней логике Писания, чтобы быть допущенной в последовательную богословскую систему [33, с. 156]. Доведенная до своего логического

* Впервые данное соображение было использовано парижским епископом Этьеном Тампье, осудившим в 1277 г. тезис «quod prima causa non posset plures mundos facere», согласно которому Первопричина не способна создать многие миры [32, с. 348].

предела мысль о многообразии миров позволяет прийти к выводу о возможности мира, в котором не было первородного греха, а следовательно, отсутствует необходимость в Боговоплощении и искуплении. Конечно же, религия никогда не сможет с этим согласиться. А что будет, если арбитром выступит именно она?...

Выше мы предприняли попытку проанализировать два способа уйти от противоречий, рожденных в недрах рационалистической классики, выступающей в качестве метафизической основы модерна с соответствующим ему естествознанием. Религия и постмодерн — их противоположность радикальна. Но истина не лежит посередине — немного постмодернизма, немного религии...

Как любил говорить Хайдеггер, цитируя слова Гельдерлина, «...где опасность, там вырастает и спасительное» [34, с. 238]. Опасность идет вовсе не от науки как таковой. Наука добросовестно делала и делает свое дело, честно выполняя долг, задаваемый ей человеком культуры модерна с ее богатым опытом превращения бытия в мышление, а затем и в игру знаков и символов. Вывод очевиден — спасение как бытия, так и самой науки следует искать на путях новой и уже сознательно создаваемой культуры. Речь идет о культуре с мировоззренческим приоритетом экзистенциального достоинства и антропологической целостности человека, наконец-то увидевшего все катастрофические последствия своего падения в бессмысленный круговорот симулякров. Падения, увлекающего за собой всё естество живой спонтанности, которая, собственно, и есть природа. Естественная спонтанность выглядит архаичной в кривом зеркале постмодерна, но именно она стоит у истоков рождений и обновлений, в которых извечно пребывает незавершенный мир.

Всё сказанное нами относится к тому, что принято называть социокультурной детерминацией науки. Однако детерминация потому и детерминация, что она является живым участником самого внутринаучного процесса, конституируя проблемность, открывающуюся внутри самой науки. Какой же тип рациональности отвечает естествознанию, преодолевающему интеллектуальный гипноз предзаданного бытия? Можно согласиться с выводом Е. А. Мамчур о том, что «концепция релятивизма искажает реальный образ науки» [35, с. 395]. Но каким образом научная рациональность, изначально стремящаяся к *замкнутой* (и значит — *завершенной*) теории, может стать онтологией *незавершенного бытия*? Ведь идеал замкнутой теории связан не с профессиональной ограниченностью физиков-теоретиков, но с устройством самой теоретической мысли. Еще Кант писал, что «сама природа разума побуждает его... отважиться дойти до самых крайних пределов всякого познания... и обрести покой, лишь замкнув круг в некотором самостоятельно существующем целом» [36, с. 467]. Замкнуть круг — значит привести все рассуждения к найденным предельным основаниям; без этой мечты теоретический разум отказался бы от самого себя. Не случайно тезис о возможной «окончательной теории» не сходит со страниц как специальной, так и методологической литературы. «Окон-

чательная теория, — считает С. Вайнберг, — будет окончательной лишь в одном смысле — она станет концом определенного типа науки, а именно, восходящего к древности поиска таких фундаментальных основ мироздания, которые нельзя объяснить с помощью еще более глубоких принципов» [37, с. 19]. Характер этого стремления прекрасно выразил Брайан Грин: «Мечта физика состоит в том, чтобы его поиск окончательных ответов привел к одному, уникальному, совершенно неизбежному выводу» [38, с. 126]. Но именно в этом пункте замкнутый в себе разум, кажется, вступает в противоречие с природой вещей, как они открываются науке начала XXI в.

Теперь мы способны увидеть порядок, рождающийся из хаоса, и необходимость, рождающуюся из случайности (в точке бифуркации). Однако новые успехи приносят с собой новые, невиданные ранее методологические проблемы. До тех пор, пока мы находимся в пределах специализированного дискурса, эти проблемы заслонены от нас более частными вопросами. Но как только мысль выходит из этого ограниченного круга, появляются неизбежные парадоксы, грозящие не той или иной конкретной теории, но самой научной рациональности [39, с. 96—100]. Один из этих парадоксов состоит в противоречии между незавершенностью бытия и стремлением мысли к завершенным теоретическим системам. Совершенная теория должна быть *замкнутой* и, вместе с тем, она должна быть теорией *незавершенного* бытия, открытого навстречу непредсказуемым до конца возможностям.

Здесь следует избегать соскальзывания мысли из собственно онтологической перспективы в хорошо известное гносеологическое русло. Рассматриваемая проблема не проясняется привычной ссылкой на тезисы о неисчерпаемости мира и относительности истины, указанием на то, что всякая теория схватывает бытие лишь в специфическом разрезе, а значит, незавершенность есть качество столь же естественное, сколь и тривиальное и т.д. Подобная логика допускает неявную подмену онтологической *незавершенности* гносеологической *неисчерпаемостью*, когда завершенное в самом себе бесконечное бытие познается посредством никогда не оканчивающейся цепочки рациональных систем. В таком варианте нет и намек на онтологическую незавершенность, связанную с непредзаданностью самого бытия. Во избежание недоразумений заметим, что, критикуя заданность бытия, мы имеем в виду не только чисто теологическую трактовку мироздания. Научная рациональность так часто превращала логическую необходимость в онтологическую неизбежность, что невольно задумываешься, вполне ли мы поняли смысл знаменитого высказывания Лапласа о месте Бога в научной картине мира. Теоретический разум классики, действительно, «не нуждался в этой гипотезе», ибо его законы сковали бытие не менее сурово, чем божественное предопределение. Но и неклассическая наука не всегда преодолевает подобную заданность (так, вероятностная трактовка элементарных событий вовсе не исключает предопределенность бытия в его существенных структурах). В подобных ситу-

ациях всегда возникает опасение, что онтология незавершенного бытия будет отдана на откуп иррационализму. Между тем, если незавершенность относится к природному бытию, она может и должна быть выражена в научной рациональности. Трудность, однако, в том, что мы не можем полностью отказаться и от идеала замкнутости. Даже осознавая ограниченность классического рационализма, теоретик будет сталкиваться с тем, о чем говорил Платон: «...Не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» [40, 135с, с. 357].

Одной из самых известных попыток разрешить противоречие между замкнутостью и открытостью теоретического знания является мысль Лакатоса об исследовательской программе как «единице» развивающейся науки. Однако программа лакатосовского типа открыта лишь в своих внешних слоях, в сфере интерпретаций и приложений. В ее глубине царствует закрытое для трансформации («неопрровержимое», согласно заранее избранному решению» [41, с. 217]) жесткое ядро. На наш взгляд, проблема решается через обращение к исследовательским программам, тип которых не был предусмотрен самим Лакатосом. В свое время В. С. Швырев высказывал мысль о необходимости «открытой рациональности» [42, с. 14—15]. В обсуждаемом случае речь идет об исследовательских программах с *открытым онтологическим ядром*, вариативным в рамках одной программы. Вариативность исследовательского ядра отвечает спонтанности и принципиальной незавершенности бытия, способного генерировать самые разные типы мировых порядков. Такая программа призвана описывать серию возможных миров, объединенных общим принципом генезиса, но имеющих различную онтологическую структуру. Подчеркнем, что речь идет не о проблеме эквивалентных теорий, а о различных возможных мирах, для которых единство генезиса не означает сходства их внутренних законов. Онтологическим основанием такого генезиса является неустранимая «мировая случайность», а потому каждый из вновь возникающих миров мог быть и иным. Таким образом, мечта об окончательной теории превращается в проект принципиально открытой исследовательской программы нового типа. Последней истиной такой программы станет тезис «и это возможно». *Программа теоретически возможных миров* не просто объединяет метафизические и конкретно-научные предпосылки, но выступает сферой их взаимно обусловленной трансформации. При этом каждая из порожденных ею теорий будет одновременно и открытой, и завершенной. Она будет завершенной, если смотреть на нее изнутри, фиксируя некие вполне однозначные основания. Однако это основание будет лишь одним из *многих возможных* с точки зрения общих принципов программы (и соответственно — всего мирового процесса).

Конечно, следует помнить, что речь идет лишь о методологической гипотезе. Иногда философию недооценивают, но иногда от нее ждут больше, чем она может дать. Роль философской рефлексии состоит не

в том, чтобы решать за ученых их задачи, а в том, чтобы раскрепостить интуицию и тем самым способствовать дальнейшему развитию собственно научной мысли. Вместе с тем даже самое смелое предположение так или иначе высвечивает свои аналоги в уже действующих научных программах.

В обсуждаемом случае речь идет не только о привычном для науки процессе выдвижении гипотез о строении природы. В этом плане можно сказать, что теоретическая физика с момента своего рождения занималась построением возможных миров, но такая констатация не добавляет ничего нового к традиционному пониманию путей развития мысли. Физики и раньше строили модели физического мира, полагая при этом, что лишь одна из них имеет онтологический смысл, а остальные интересны только как ступени (или тупики) на пути к истине. Всё изменилось во второй половине XX в., когда стало понятно, что незавершенность мира означает невозможность *единственной истины*, сколь бы она ни приближалась к некоему «абсолютному» пределу. Пожалуй, первым это осознал И. Пригожин: «Наш мир не поддается описанию одной истиной» [18, с. 217]. Сегодня этот подход обнаруживает свою актуальность в самых различных областях, в том числе в космологии, а вместе с нею — и в физике элементарных частиц. Поворотным пунктом здесь явилось понимание того, что Большой взрыв есть точка онтологического «выбора» между возможными мирами.

Флюктуирующий вакуум, из которого рождаются вселенные, — эта идея современной космологии [43, 44, 45], возможно, есть первое осуществление того, что выше было названо программой возможных миров. С современной точки зрения другие миры могут быть не только «эволюционно отвергнутыми» альтернативами, но и соседними с нами «островами» в архипелаге Большой Вселенной. «Привычный взгляд на Вселенную как на нечто в целом однородное и изотропное сменяется представлением о Вселенной островного типа, состоящей из многих локально однородных и изотропных мини-вселенных, в каждой из которых свойства элементарных частиц, величина энергии вакуума и даже размерность пространства могут быть различными...» [43, с. 210].

Становление новой исследовательской программы рождает и новые методологические проблемы. Часть из них давно уже «мучает» физиков-теоретиков и глубоко ими осознана. Однако за умножением новейших гипотез и блестящих идей, порой, скрываются трудности, имеющие *трансцендентальный* характер. Мы не случайно употребили этот философский термин. Речь идет о принципах, которые встраиваются в теоретические структуры и в этом смысле составляют достоинство самой науки, и в то же время не могут быть выведены из имеющихся теорий, ибо являются их предпосылкой. Осознание и анализ этих принципов есть дело собственно философской рефлексии, без которого невозможно развитие фундаментальной науки.

Если рассматривать развитие теоретической физики как становление программы возможных миров, то прежде всего возникает следу-

ющий вопрос. Чтобы уметь искать новые миры, нужно иметь общую схему их строения и генезиса. Без этой схемы, сохраняющей относительную твердость перед лицом всех допустимых вариаций, рациональное мышление просто невозможно. С другой стороны, «застолбив» эту схему, мы возвращаемся к старому представлению о «жестком ядре», и вся открытость куда-то испаряется. Иначе говоря, оборотной стороной теоретичности является логическая завершенность, заданность выводимой серии возможностей. Эта проблема выступает в роли дамкловла меча, нависающего над всякой теоретической логикой, пытающейся выразить открытое, незавершенное в самом себе бытие.

Чем теоретичнее будет схема генезиса возможных миров, тем острее встанет вопрос об изначальной заданности самих возможностей. В пределе данное противоречие грозит дезавуировать мечту о рациональном выражении бытия в его открытости и незавершенности. Чтобы программа возможных миров заработала, надо совместить *определенность* теоретического начала с итоговым выражением *незавершенного* бытия. Онтологическое начало здесь очерчивает способы конституирования новых миров, однако без того, чтобы предопределить необходимость их вступления в наличное бытие.

Всякая онтологическая возможность укоренена в актуальном бытии. Отсюда возникает неизбежная дилемма: если возможные миры не присутствуют каким-то образом в нашей вселенной, то они останутся *лишь воображаемыми*; если же эти миры имеются налицо, то они перестают быть *лишь возможными*. Выход из этой дилеммы состоит в обращении к тем формам, в которых возможные миры могут присутствовать без реализации в виде наличных вещей и событий, а именно, к *пространственным структурам и симметриям*. Нашему актуальному миру соответствует пространство, фигурирующее в используемых сегодня физических теориях. Новые типы симметрии (своего рода пространственные каркасы возможных миров) могут присутствовать здесь, будучи связаны с дополнительными (нетривиальным образом понятыми) пространственными измерениями (возможность новых пространственных измерений активно обсуждается в теоретической физике последних десятилетий).

Специально подчеркнем — мы не пытаемся здесь сформулировать некую физическую гипотезу. Речь идет о методологическом размышлении в горизонте кантовского вопроса «как возможно?». Присутствие возможных миров становится возможным, если мы переходим к расширенному пониманию пространства, в терминах которого можно выразить не только формы ставшего сущего, но и схематизм самого становления. Такого рода пространства уже используются как теоретической физикой, так и теоретической биологией. Интересно, что именно в биологии еще в 40-е гг. XX в. была выдвинута мысль о пространстве как источнике возникновения новых системных порядков [46, 47].

Расширенное понимание физического пространства открывает новые горизонты, соединяя свободное конструирование теоретических форм с той неформализуемой интуицией «фюзиса», которая, собственно, и

отличает естествоиспытателя от чистого математика. Для физика «пространство» — это и теоретическая конструкция, и реальность возможного опыта; как говорил Кант, «...обладая... общезначимостью, этот способ созерцания еще не перестает быть чувственностью...» [36, с. 68]. С одной стороны, интуиция пространственного бытия не дает мысли оторваться от экспериментально открываемой природы. С другой стороны, использование новых пространств дает теоретикам схематизм для построения самых необычных теоретических объектов.

Отсюда можно по-новому оценить значимость философской классики, связывавшей рациональную реконструкцию природного бытия именно с *пространством*. Для гуманитарной мысли более загадочным всегда выглядело время, несущее на себе всю интригу человеческого бытия — жизнь и смерть, конечное и бесконечное, мгновение и вечность. Пространство соответствовало характеру природного бытия и рассматривалось прежде всего в связи с науками о природе. Различие в судьбах пространственной и временной проблематики обнажает онтологическую границу, проведенную классическим мышлением между бытием природы и бытием человека. XX в. принес с собой идущие с разных сторон попытки преодолеть эту границу и выйти к всеобщим формам, в которых может быть выражено единство природы и человеческого существования с его спонтанностью, незавершенностью, необратимостью жизненного выбора. Именно в этом — глубокий смысл темпоральной трактовки бытия, пробивающей себе дорогу сначала в философии, а потом и естествознании (синергетика). Сложнее обстоит с пространственной проблематикой — здесь налицо некая инертность собственно философской онтологии при чрезвычайном разнообразии конкретно-научных идей и гипотез. Новое понимание пространства так часто приходило из физики «в готовом виде», что философская мысль в какой-то мере отвыкла от самостоятельной трактовки темы. Между тем современная физика требует метафизической рефлексии, способной выразить идеи, еще не ставшие предметом теоретического мышления, но уже присутствующие в смысловом контексте эпохи. Исходя из всего сказанного, закономерно предположить, что онтологическим ядром новой исследовательской программы будет пространство, структура которого предоставляет схематизм для построения самых разнообразных физических миров, иначе говоря — *пространство возможных миров*. Мысль о пространстве возможных миров есть попытка понять значение пространства в контексте проблемы становления новых мировых форм. Отсюда возникает естественный вопрос о характере связи пространства и времени.

Сегодня довольно часто можно встретить утверждения о несуществовании пространства и времени в «точке ноль», выступающей началом рождения новых миров. «Пространство-время обречено!», — констатирует лауреат Нобелевской премии Д. Гросс [48]. Однако вчитываясь в объяснение Гросса, понимаешь, что имеется в виду лишь пространство-время в его привычном понимании. Насколько обоснованно говорить о полной бессмысленности понятий пространства и времени в

«точке ноль»? Действительно, в точке бифуркации нет последовательности свершившихся событий, а значит, понятие времени теряет всякий смысл. Но если время здесь отсутствует, встает вопрос, что предпослано появлению времени? В философском плане понятно, что времени предпослано *бытие*. Однако это бытие не может быть совершенно лишено движения и некоей первичной структуры. Это подводит к мысли о пространстве возможных порядков, заключающем в себе первичную, *дотемпоральную* динамику*. Конечно, мы отдаем себе отчет в том, что это — лишь некая предельно общая онтологическая интуиция. Однако вне подобных интуиций невозможна философская рефлексия, пытающаяся выйти за горизонт наличных теоретических данностей, чтобы заглянуть в будущее фундаментальной науки. Кроме того, высказанная выше мысль соответствует направлению современных теоретических поисков, обнаруживающих новые связи между возможностью и действительностью, хаосом и порядком, бытием и временем.

В первичном хаосе нет событий в привычном смысле слова (т.е. состоявшихся актов), а есть хаотические флуктуации, каждая из которых есть попытка создать мир с темпоральным порядком. Здесь мысль открывает для себя реальность, в которой нет сформировавшихся онтологических чтойностей, иначе говоря, нет того, что издревле носит имя *сущего*. Это не мир в обычном понимании, ибо мирам с присущей им темпоральностью еще только предстоит родиться. Здесь нет ничего свершившегося, а значит, нет времени как последовательности событий. Однако в данной ситуации вполне применимо понятие пространства. Правда, это будет не пространство состоявшихся событий, а пространство возможностей, пространство, связанное с сосуществованием тенденций-аттракторов в исходном хаосе. Можно сказать, перед нами — пространство бурлящего возможностями бытия, в котором еще не сформировался мир сущего**.

* Аналогичные идеи время от времени высказываются в научных дискуссиях, однако они еще не обрели достаточно четких формулировок. На это обращает внимание И. Пригожин: «Было высказано предположение, главным образом Хокингом, что на ранних стадиях развития вселенной пространство и время теряют всякое различие и время становится «опространствованным». Но, насколько нам известно, никто не предложил механизм для такого опространствования времени и не указал, каким образом пространство и время могли возникнуть из того, что часто называют «пенной»» [49, с. 145].

** Здесь уместно сопоставить нашу позицию с известной концепцией С. С. Хоружего. Он борется с эссенциализмом с позиции православного энергетизма. Однако при таком подходе все действительно интересные онтологические возможности оказываются за скобками собственно научного понимания. Так, автор высказывает интересные мысли об особом классе ««чисто деэссенциализованных» событий, главным отличием которых является отсутствие длительности» [50, с. 59]. Однако эти события привязаны автором к мистической онтологии. В отличие от С. С. Хоружего, мы видим перспективу преодоления эссенциализма на путях нерелигиозной онтологии непредметного бытия, основы которой были заложены Хайдеггером.

На наш взгляд, данную ситуацию можно рассматривать как естественно-научный эквивалент того различения *бытия* и *сущего*, которое впервые было проведено Хайдеггером. Исходя из этого может быть предпринята попытка расширить пределы дискурса, посвященного проблемному полю хайдеггеровской «фундаментальной онтологии». Практически все истолкователи хайдеггеровского наследия говорят о том, что программа, намеченная философом и нашедшая свою точную формулировку в самом названии его основного произведения («Бытие и время»), осталась нереализованной. Но задумаемся — а могла ли она быть реализованной, если *время* всегда коррелятивно определенному, так или иначе оформленному сущему, и только ему. Может быть, понятие в свете современных онтологических интуиций *пространство* окажется в состоянии выразить онтологическое различие бытия и сущего? Так или иначе, философии придется задуматься о пространстве в той его значимости, которая до сих пор не тематизировалась онтологической мыслью. Тем более, что именно пространство связано с еще одной важнейшей современной проблемой, объединяющей философию естествознания с философской онтологией, а именно, с вопросом о способе бытия целого. Мы не настаиваем, мы размышляем...

* * *

Таким образом, кризис культуры подталкивает нас к более глубокому пониманию единства гуманитарной и естественно-научной мысли. Того единства, которое всегда существовало, но не всегда было очевидным. Очевидность приходит сегодня, когда идеи незавершенного и никогда не завершаемого бытия, случайности, лежащей в основании мироздания, т.е. все те идеи, которые и определяют образ природы, адекватный естественно-научным открытиям конца XX — начала XXI в., получают отклик в нашем сознании, утверждаясь им в своей объективности и безусловности. Но для этого утверждения (утверждения, а не простых догадок и мнений!) должны были пройти столетия и даже тысячелетия. Сама жизненная ситуация XX в. показала наивность и призрачность надежд и упований человека на предданный ему мир гармонии.

Когда-то Кант задумался над сакраментальным вопросом — как теоретически спасти свободу. Полагаем, что современный образ бытия и есть это спасение. Бытие спасает свободу, но спасает ли наша свобода бытие?! Вот ближайшая проблема современной науки, анализ которой, к сожалению, выходит за пределы поставленной нами задачи, во всяком случае, в рамках данной статьи.

Литература

1. Мещерякова Н. А. Детерминизм и свобода в ценностном мире современной науки / Н. А. Мещерякова // Вестн. Воронеж. гос. ун-та. Серия 1, Гуманитарные науки. — 2000. — № 1. — С. 77—97.
2. Шпенглер О. Закат Европы : очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. — М. : Мысль, 1993. — Т. 1. — 663 с.

3. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К. Г. Юнг // Архетип и символ. — М. : Ренессанс, 1991. — С. 97—128.
4. Фрагменты ранних греческих философов / подготовка изд. : А. В. Лебедев. — М. : Наука, 1989. — Ч. 1 : От эпических теокосмогоний до возникновение атомистики. — 576 с.
5. Августин А. Исповедь, кн. 7, III, 5; кн. 10, XVI, 25 / А. Августин. — М. : Ренессанс, 1991. — 448 с.
6. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. — М. : CODA, 1997. — 343 с.
7. Августин А. О книге Бытия / А. Августин // Августин Блаженный. Творения. — СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ — Пресс, 1998. — Т. 2. — С. 316—673.
8. История становления науки (некоторые проблемы) : реф. сб. / отв. ред. Л. М. Косарева. — М. : ИНИОН и ИИЕТ АН СССР, 1981. — 294 с.
9. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — 528 с.
10. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному : новая онтология XX века / П. П. Гайденко. — М. : Республика, 1997. — 495 с.
11. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. — М. : Республика, 1993. — С. 192—220.
12. Мещерякова Н. А. К основоположениям философской антропологии : проблема духа / Н. А. Мещерякова // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия : материалы Третьего рос. филос. конгресса (16—20 сент. 2002 г.) : в 3 т. — Ростов н/Д : Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. — Т. 3.
13. Бергер П. Социальное конструирование реальности : трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М. : Медиум, 1995. — 323 с.
14. Визгин В. П. Границы новоевропейской науки : модерн/постмодерн / В. П. Визгин // Границы науки. — М. : Ин-т философии РАН, 2000. — С. 192—227.
15. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. — М. : Весь мир, 2003. — 416 с.
16. Эпштейн М. Знак пробела : о будущем гуманитарных наук / М. Эпштейн. — М. : Новое лит. обозрение, 2004. — 864 с.
17. Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры / П. П. Гайденко. — М. : Высш. школа, 1963. — 121 с.
18. Пригожин И. От существующего к возникающему : время и сложность в физических науках / И. Пригожин. — 2-е изд., доп. — М. : Эдиториал УРСС, 2002. — 288 с.
19. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. — М. : Ин-т эксперим. психологии ; СПб. : Алетейя, 1998. — 160 с.
20. Бодрийяр Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. — М. : Ad Marginem, 2000. — 320 с.
21. Мещерякова Н. А. Случайность в детерминистской онтологии : проблема легитимизации (Эйнштейн и Пригожин) / Н. А. Мещерякова // Эйнштейн и перспективы развития науки. — М. : Ин-т философии РАН, 2007. — С. 113—116.
22. Жаров С. Н. Цивилизация и наука / С. Н. Жаров // Универсальный эволюционизм и глобальные проблемы. — М. : Ин-т философии РАН, 2007. — С. 191—214.
23. Эйнштейн А. Собр. науч. трудов : в 4 т. / А. Эйнштейн. — М. : Наука, 1967. — Т. IV.— 600 с.

24. *Нестерук А. К.* Новому синтезу богословия и науки / А. Нестерук // Наука — философия — религия : в поисках общего знаменателя. — М. : Ин-т философии РАН, 2003. — С. 172—199.

25. *Жильсон Э.* Философ и теология / Э. Жильсон. — М. : Гнозис, 1995. — 189 с.

26. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Вебер М. Избр. произведения. — М. : Прогресс, 1990. — С. 61—272.

27. *Гайденко П. П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания / П. П. Гайденко // Наука и религия : междисциплинарный подход. — М. : Канон+ ; Реабилитация, 2006. — С. 79—119.

28. *Косарева Л. М.* Социокультурный генезис науки Нового времени / Л. М. Косарева. — М. : Наука, 1989. — 160 с.

29. *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / Григорий Палама. — М. : Канон+, 2003. — 384 с.

30. *Хоружий С. С.* После перерыва : пути русской философии / С. С. Хоружий. — СПб. : Алетейя, 1994. — 448 с.

31. *Павленко А. Н.* Место «хаоса» в новом мировом «порядке» : (методологический анализ оснований хаотической космологии) / А. Н. Павленко // Вопр. философии. — 2003. — № 9. — С. 39—53.

32. *Жильсон Э.* Философия в средние века : от истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. — М. : Республика, 2004. — 678 с.

33. *Фома Аквинский.* Из произведений Фомы Аквинского / Фома Аквинский // Боргош Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош. — 2-е изд. — М. : Мысль, 1975. — С. 141—176.

34. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. — М. : Республика, 1993. — С. 221—238.

35. *Мамчур Е. А.* Образы науки в современной культуре / Е. А. Мамчур. — М. : Канон+, 2008. — 400 с.

36. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант. — М. : Мысль, 1994. — 591 с.

37. *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории : физика в поисках самых фундаментальных законов природы / С. Вайнберг. — М. : Едиториал УРСС, 2004. — 256 с.

38. *Грин Б.* Элегантная Вселенная : суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории / Брайан Грин. — 2-е изд. — М. : Едиториал УРСС, 2005. — 288 с.

39. *Порус В. Н.* Рациональность. Наука. Культура / В. Н. Порус. — М. : Ун-т рос. акад. образования, 2002. — 352 с.

40. *Платон.* Парменид / Платон // Платон. Собр. соч. : в 4 т. — М. : Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 346—412.

41. *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции / И. Лакатос // Структура и развитие науки : из Бостонских исследований по философии науки : сб. переводов. — М. : Прогресс, 1978. — С. 203—269.

42. *Швырев В. С.* Рациональность в спектре ее возможностей / В. С. Швырев // Исторические типы рациональности. — М. : Ин-т философии РАН, 1995. — Т. 1. — С. 7—29.

43. *Линде А. Д.* Раздувающаяся Вселенная / А. Д. Линде // Успехи физ. наук. — 1984. — Т. 144, вып. 2. — С. 177—214.

44. *Розенталь И. Л.* Элементарные частицы и космология (Метагалактика и Вселенная) / И. Л. Розенталь // Успехи физ. наук. — 1997. — Т. 167, № 8. — С. 801—810.

45. Казютинский В. В. Инфляционная космология : теория и научная картина мира / В. В. Казютинский // Философия науки. — М. : Ин-т философии РАН, 2000. — Вып. 6. — С. 22—30.

46. Гурвич А. Г. Теория биологического поля / А. Г. Гурвич. — М. : Советская наука, 1944. — 156 с.

47. Мещерякова Н. А. СТЭ и номогенез : логические возможности и эволюционистские притязания / Н. А. Мещерякова // Методология биологии : новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция). — М. : Эдиториал УРСС, 2001. — С. 131—150.

48. Гросс Д. Грядущие революции в фундаментальной физике : публичная лекция, Москва, май 2006 / Д. Гросс. — (<http://elementy.ru/lib/430177>).

49. Пригожин И. Конец определенности : Время, Хаос и Новые законы природы / И. Пригожин. — Ижевск : РХД, 1999. — 208 с.

50. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / С. С. Хоружий // Вопр. философии. — 1997. — № 6. — С. 53—68.

Воронежский государственный университет

Мещерякова Н. А., доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания

Тел.: 55-08-57

Жаров С. Н., доктор философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания

Zharov_sn@mail.ru

Тел.: 55-08-57

Voronezh State University

Mescheryakova N. A., Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Ontology and Theory Knowledge

Tel.: 55-08-57

Zharov S. N., Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Department of Ontology and Theory Knowledge

Zharov_sn@mail.ru

Tel.: 55-08-57

Н. А. Мещерякова, С. Н. Жаров. Образ природы в контексте...