

DUM SPIRO SPERO: НАУКА, РЕЛИГИЯ И ПРОБЛЕМА ДОВЕРИЯ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ

Классическая наука основана на той презумпции, что происходящие в мире изменения и процессы подчинены универсальным (и при этом рационально познаваемым) закономерностям. Вне этой мировоззренческой установки вообще невозможно естествознание как таковое.

Применительно к носителям научной рациональности классического типа А.Н.Уайтхед отмечал свойственную им «непоколебимую веру в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом – путем специализации общих принципов – соотнесено с предшествующими ему явлениями. <...> Именно такое инстинктивное убеждение ... является движущей силой научного исследования, – убеждение в том, что существует некая тайна, и что эта тайна может быть раскрыта».

В силу этого картина мира, характерная для науки классической эпохи, основана на идее исходной упорядоченности бытия и наличия у него имманентного смысла, который последовательно развертывается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилии.

Аналогично характерный для классической европейской культуры тип натурфилософии как объясняющей природу «из нее самой» постулирует в качестве своей цели именно постижение «законов природы» (демонстрируя при этом очевидную тенденцию экстраполировать последние на универсум в целом). Собственно, как европейская натурфилософия, так и европейское естествознание в своих мировоззренческих основаниях опираются на фундаментальные презумпции универсализма законов природы, с одной стороны, и гносеологического оптимизма – с другой, что в своей совокупности задает идею возможности выражения результатов когнитивных человеческих усилий в универсально общем законе, доступном для рационального осмысления и репрезентативно объективируемом в человеческом знании¹.

¹ В противоположность этому философские модели природы в культуре восточного типа фундированы презумпцией, существенно отличающейся от обрисованной. Так, например,

Классическим примером подобной ориентации могут служить «Математические начала натуральной философии» Исаака Ньютона, воспринятые западной культурой как выражение универсального закона не только природы, но и общества: по свидетельству Дж.Т.Деагулье, попытки моделирования «лучшей системы правления» в ньютонианскую эпоху «как в сфере этики, так и в сфере политики черпали в теории Ньютона ... свои аргументы».

В ретроспективной оценке современной философии подобный подход получил название логоцентрического, ибо в основе его лежит фундаментальная идея всепроникающего Логоса, задающая осмысление бытия в качестве имеющего имманентную «логику» и подчиненного линейному детерминизму².

Согласно ретроспективной оценке постнеклассической культуры, мыслительное пространство классики оценивается современной философией как «империя Логоса» (Ж. Деррида), где «логоцентризм подчиняет мысль – все концепции, коды и ценности» (Л.Сиксус).

Таким образом, вся западная культурная традиция может быть рассмотрена как основанная на презумпции наличия универсальной закономерности мироздания, понятой в духе линейного детерминизма. При тематическом разворачивании содержания

по оценке Дж.Нидама, «идея о том, что природа подчиняется простым познаваемым законам, была воспринята в Китае как непревзойденный пример антропоцентрической глупости», даже если бы и можно было в контексте восточной философии природы вести речь «о каком-то законе природы», то «это был бы закон, не достижимый ни для бога, ни для человека; такой закон выражался бы на языке, разгадать который человек не в силах, но не был бы законом, предустановленным создателем, постигаемым человеком в собственном образе».

² С переходом к неклассической науке, однако, эта парадигма перестает восприниматься в качестве удовлетворительной. Как писал А.Эйнштейн, «высшая аккуратность, ясность и уверенность – за счет полноты. Но какую прелесть может иметь охват такого небольшого среза природы, если наиболее тонкое и сложное малодушно оставляется в стороне? Заслуживает ли результат столь скромного занятия гордого названия “картины мира”»? Что же касается современного, постнеклассического стиля научного мышления, то предложенное современным естествознанием видение мира в противоположность классике основано на радикально ином, а именно – на нелинейном типе детерминизма. Как отмечает И.Пригожин, «мы все более и более склонны думать, что фундаментальные законы природы описывают процессы, связанные со случайностью и необратимостью, в то время как законы, описывающие детерминистские и обратимые процессы, имеют лишь ограниченное применение». Соответственно радикально переосмысливается и философская стратегия современной гносеологической практики: «...не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать» (М.Фуко).

культуры такого типа для нее оказывается характерна установка на то, что за мозаичностью чувственного опыта скрывается некий универсальный «смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей» (М.Фуко). Подобная посылка инспирирует такое построение естественнонаучной картины мира и философской онтологии, когда, по оценке Фуко, повсюду обнаруживается движение Логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть в конечном счете всю рациональность мира. На этой основе формируются столь распространенный в культурных традициях классического периода образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов. Чем, собственно, может быть у этой ситуации человеческое познание, «как не скромным чтением»? (М.Фуко)

В целом понятие Логоса в рационалистическом своем истолковании выступает краеугольным камнем культуры западного образца, фундируя собой характерный для европейской традиции тип рациональности и стиль мышления. Фактически феномен Логоса, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности, становится символом классической культуры западного типа.

Однако совершенно аналогичные ментальные установки лежат в основе и атеистического мировоззрения. В контексте теистических представлений Бог не только творит мир в акте свободной воли, но и продолжает свою активность в сотворенном мире, в связи с чем для теизма характерна идея провидения, т. е. признание перманентного присутствия в мире разумного Божественного вмешательства, обеспечивающего наибольшее благо творения. Теистические представления неизменно включают концепцию провидения, основанную на той идее, что у Бога есть свой план разворачивания бытия тварного мира, цель которого – сделать миропорядок более совершенным. Наличие этого изначального плана обеспечивает «правильность» происходящих событий, и полнота мудрости Божьей является для носителя теистического мировоззрения абсолютным гарантом разумности всех явлений и событий, их вписанности в изначальный замысел Божий, а значит – обусловленности рациональными причинами.

Согласно теистической картине мира, Бог, регулируя все аспекты мирового процесса после креации, целенаправленно заботится о соответствии всего сущего исходному Божественному

замыслу. В контексте этих представлений в теизме формируются «принцип аналогии» бытия Бога и бытия тварного мира и вытекающая из него концепция онтологической истины как соответствия вещи своей сущности, содержащейся в Божественном сознании («разуме Бога») в отличие от логической истины как постижения этого соответствия в человеческом интеллектуальном усилии.

Аналогична специфическая для теизма провиденциалистическая концепция истории, в свете которой исторический процесс мыслится как реализация Божественного промысла, имеющего своей целью спасение человечества. Концептуальные основы провиденциализма непосредственно связаны с эсхатологической идеей: начиная с трактата Августина Блаженного «О Граде Божием», история мыслится в качестве эсхатологического пути к «Царствию Божию» вплоть до историографических концепций современного неотомизма и протестантского модернизма (М.Мольтман, Г.Ваханян и др.)

Более того, концепция предопределения в классическом протестантизме однозначно связывает индивидуальные сотериологические проекции с изначальным определением Богом того или иного субъекта к спасению в соответствии с высшим и недоступным человеческому пониманию целевым планом (наиболее ярко — в кальвинизме). Таким образом, в провиденциалистической системе отсчета носитель теистического сознания предельно остро переживает свое «пребывание в руках Божьих», понятое и принятое как фундаментальная мировоззренческая презумпция. В этом аксиологическом контексте особый акцент получают такие внутренние состояния, как доверие к Богу, уверенность и верность. Данные психологические феномены акцентируются теистическими традициями столь же экспрессивно, как и феномен веры: например, католический запрет на неканоническую молитву, как бы подсказывающую Богу, что именно нужно молящемуся для его блага, центрированные идеей верности Богу общехристианские сюжеты искушения и т.п. Не случайно во многих языках мира слова «вера», «доверие» и «верность» этимологически связаны и имеют общую корневую основу (например, англ. *faith* – *faithfulness*).

Существенная разница между рационалистическим и теистическим логоцентризмом заключается в том, что универсальность лежащего в основе мироздания Логоса в традиции

естествознания осмыслена как рационально постигаемая (отсюда – гносеологический оптимизм культуры классического периода), в теизме же (будучи отнесенной к сакральному источнику «Божьего промысла») – как в непостижимая: от исходной максимы «неисповедимы пути Господни» до концепции «иронии истории» в современных версиях протестантизма³.

Однако, как это ни парадоксально, и рационалистический естественнонаучный логоцентризм, и иррационалистский теоцентризм теизма равно обеспечивают для субъекта возможность усмотреть за феноменологией мира, пугающей своей непредсказуемой изменчивостью и мозаичным полиморфизмом, нечто единое, устойчивое и разумное в своих основаниях, нечто, что позволяет не только связать воедино и объяснить, исходя из универсального принципа, всю пестроту мироздания, но еще и пребывать в уверенности, что этот универсальный принцип воплощает в себе логику (справедливость) как таковую.

Анализируя стремление носителя классического менталитета к этой уверенности, протестантский теолог-модернист Д.Бонхёффер отмечает существенную ее трансформацию применительно к современности. Если ранее фигура Бога в контексте эпистемологии служила эвфемическим замещением признания исследователя в том, что ему неизвестны конечные причины познаваемых явлений, а в контексте этики – внешним гарантом неперменного воздаяния за благие и неблагие поступки, то ныне позволительно говорить о достижениях человечеством своего рода «совершеннолетия», когда

³ Данная концепция радикального несовпадения целей человеческих усилий в социальной сфере и полученного результата генетически восходит к высказанной Гегелем идее о «хитрости мирового разума». В рамках протестантской «теологии кризиса» Р.Нибуру выдвинул концепцию человеческой эволюции как поступательно осуществляющегося процесса освобождения человека от зависимости по отношению к природе и одновременно роста его зависимости по отношению к истории. «Ирония истории» – это, по Р.Нибуру, ирония в подлинном смысле этого слова: интеллектуально-культурное развитие человечества провоцирует оформление в его самосознании иллюзий собственной свободы и возможности социального целеполагания. Однако выстраивая свои стратегические программы социальных действий и реализуя их в соответствии с кажущейся ему истинной моделью социального бытия, человек в принципе и изначально не способен постичь многовалентное взаимодействие исторических связей, апплицирующихся друг на друга, и учесть игру исторических случайностей. В силу этого человек в итоге всегда остается ни с чем, получая результат, в лучшем случае, никак не соотносимый со сформулированными исходными целями, если не оказавшийся (парадоксальным и неожиданным для субъекта образом) абсолютно противоположным замыслу. Глубинная «ирония истории» заключается, таким образом, в том, что, наделив человека способностью целеполагания и дав ему возможность ее применения, история изначально отказывает ему в возможности реализации своих целей.

оно уже ощущает себя достаточно зрелым для того, чтобы открыто признать свою когнитивную ограниченность (и следовательно, пугающую непостижимость мироздания) и соблюдать моральные нормы не из страха наказания и вне расчета на вознаграждение.

Однако применительно к культуре классического периода верно как раз обратное: независимо от того, понимает ли человек себя как звено универсального социоприродного целого, переживает ли он себя как препорученного промыслу Божьему, и первое, и второе позволяют ему выстроить картину мира, в котором нет места хаосу случайностей и который отныне позволительно понимать как рационально упорядоченный космос.

Следует отметить, что уже в рамках классической традиции зафиксирован гештальтный изоморфизм мироописательных матриц механистически организованного естествознания, где мир понимался как правильно работающий часовой механизм (и нельзя было не задаться вопросом, кто является заведшим его часовщиком), и теистической веры, где мир понимался как созданный, согласно высшему замыслу, Богом (и нельзя было не зафиксировать наличия заложенных в нем при творении универсальных законов). Так, в посвященном Ньютону панегирике, написанном сыном Ампера, в явном виде зафиксированы обрисованные выше параллели: «...И нарекли человека Ньютоном. // Он пришел и открыл высший закон – // Вечный, универсальный, единый и неповторимый, как сам Бог». Собственно, по оценке И.Пригожина, «в глазах Англии XVII в. Ньютон был “новым Моисеем”, которому Бог явил свои законы, начертанные на скрижалях».

Конгруэнтность парадигмальных установок логоцентризма и теистической веры наглядно демонстрируется формированием в европейской традиции такого ментального феномена, как деизм. Он представляет собой продукт синтеза сциентистски ориентированного рационализма и идеи Бога как «автора» рационально упорядоченного мироздания. Согласно деизму Бог, выступая в качестве трансцендентного Абсолюта по отношению к миру, осуществляет креационный акт как исходное чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного «первотолчка», задающего миру исходный эволюционный вектор), не вмешиваясь впоследствии в его дальнейшее разворачивание, протекающее по сообщенным ему изначально разумным законам.

Семантическим центром и исходным пафосом деизма выступает смена теургической парадигмы интерпретации мира как перманентного чуда на парадигму трактовки бытия как развивающегося по разумным законам, имеющего внутреннюю логику эволюции, а потому открытого для рационального осмысления и познания. Согласно деизму, познавательный процесс также фундирован изначально заложенным в человека Богом и – применительно к индивиду – врожденным «разумным началом», ориентированным на постижение четырех ступеней истины: онтологически трактуемая истина как самождественность объекта («истина вещи»); феноменологически трактуемая истина как согласованность явления и сущности («истина явления»); логически трактуемая истина как соответствие содержания понятия своему денотату («истина понятия»); гносеологически трактуемая истина как «правильное рассуждение о вещах» («истина разума»).

Исходные основоположения деизма блестяще репрезентированы в тех формулировках, которыми выражают свое мировоззренческое credo представители классического (и не только классического) естествознания: от Чарльза Дарвина («...мир покоится на закономерностях и в своих проявлениях представляется как продукт разума – это указание на его Творца») до Альберта Эйнштейна («...основой всей моей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на вере в Создателя»). Деизм оказался экзистенциально значимым для интеллектуалов феноменом, выступая в новоевропейской культуре важнейшим инструментом если не преодоления в индивидуальном сознании фундаментального для западного менталитета дуализма естественнонаучного рационализма и иррациональной веры, то по крайней мере конституирования целостности самосознания в условиях этого дуализма. Вне системы деизма «я буду жить без утешения и умру без надежды. Я стану несчастнейшим созданием». Эти мысли высказал Ж.-Ж.Руссо.

Фиксация универсального гаранта упорядоченности мироздания (как в логоцентрической, так и в теоцентрической артикуляциях последнего) имеет и еще одно, весьма существенное для культуры значение: она дает возможность человеческому сознанию если не уютно обосноваться в этом мире, где все устроено разумно и справедливо, то по крайней мере артикулировать его для себя как

приемлемый. Ибо любое событие, которое не может быть ассимилировано обыденным сознанием без психологических или аксиологических потерь (гносеологически «невозможное» или социально «несправедливое»), открыто для интерпретации, позволяющей артикулировать его как имеющее рациональные основания и объясняющееся высшей логикой происходящего: естественным ходом истории, прокладывающим себе путь сквозь индивидуальные судьбы социальным прогрессом, извечным «мировым порядком» или Божественным промыслом.

Обрисованная установка мировосприятия задает в классической культуре необычайно острую артикуляцию такой мировоззренческой универсалии, как надежда, фиксирующей в качестве одной из глубинных ценностей европейской традиции эмоционально переживаемое предвосхищение (напряженного, но позитивно оптимистически окрашенного ожидания) желаемого.

В христианской традиции надежда выступает одним из семантических центров триединого комплекса фундаментальных человеческих ценностей – вера, надежда, любовь, выражая идею препоручения себя Богу, эмоциональное переживание состояния нахождения в руках Божьих и убежденность в справедливости и, сверх того, милосердии Божьей. Согласно апостолу Павлу, надежда «для души есть как бы якорь безопасный и крепкий» (Евр. 6: 19). В рамках современного неотолизма оформляется «теология надежды» (с 60–70-х гг. XX ст.), центрирующаяся вокруг понятия надежды, трактуемой не только как психологическое состояние, но и как онтологическая характеристика бытия. Развиваясь в русле политической теологии, «теология надежды» конституируется как концепция «революционного милленаризма». В рамках «теологии надежды» надеяться – значит мыслить будущее в неразрывной связи с настоящим, преобразованным в соответствии с будущим идеалом, гарантом осуществления которого выступает Божественное соучастие (В.Панненберг, Ф.Чайлдз). Таким образом, христианская надежда понимается «теологией надежды» как своего рода активная жизненная позиция, ориентированная на утверждение царства любви, свободы, справедливости и добра.

Но и в целом акцентированный статус надежды как универсалии культуры в европейском менталитете, несущем в себе теистическую традицию, фиксирует такую особенность культуры западного типа, как ее остро субъективную, лично и лично переживаемую векторную устремленность вперед. Примат

будущего перед прошлым и настоящим предполагает постоянное вхождение личных и социальных футурологических проекций в настоящее, отказ от принятия наличного настоящего в качестве финального состояния, окончательного приговора судьбы и т.п. Понятие надежды выступает одной из основополагающих категориальных структур в экзистенциалистской ветви современной философии (Габриэль Оноре Марсель и др.); проблематика надежды актуализируется в рамках неортодоксального неомарксизма («философия надежды» Эрнста Блоха) и социально ориентированной философской эссеистики («Надежда» Андре Мальро). Психологический феномен сохранения надежды при отсутствии обосновывающих ее объективных факторов (только на базе сильной субъективной мотивации) также осмыслен в европейской культуре как ценность и конституируется в качестве отрефлексированной сознательной поведенческой парадигмы, возводясь в ранг жизненного принципа и приобретая в культуре статус приоритетной мировоззренческой позиции и пронизывая собою всю историю Европы: от «dum spiro spero» до «надежда умирает последней».