

В. П. Визгин

Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз

В настоящей статье анализируется соотношение науки, эзотерики и религии в XVII веке, когда начинается эпоха нового времени (модерна) и складывается ее культурный проект, и указанное соотношение сопоставляется с соотношением тех же культурных форм в последние десятилетия XX века (постмодерн), когда проект модерна испытывает кризис. Важнейшим средством такого анализа выступает понятие проекта. Мы различаем в его составе содержательный и методологические уровни. На содержательном уровне понятие проекта, как и гомологическое, но не совпадающее с ним, понятие «общей задачи» или «смысла» эпохи (Кассирер) характеризуется определенным типом взаимосвязи установок человека по отношению к самому себе, Богу и миру (антропотеокосмическая диспозиция или союз). По сути дела речь идет о прослеживании динамики парадигмы культурного целого, включенного в исторический процесс. Если культурное целое античности можно кратко охарактеризовать как космоцентризм, а средневековье — как теоцентризм, то новое время соответственно должно быть определено как антропоцентризм. Конечно, подобные моноцентрические формулировки триадической диспозиции или союза требуют для своего раскрытия конкретного историко-культурного анализа, показывающего, как обозначенное в них центральное или доминирующее начало связано с периферическими и определяет их. Кроме того, в истории существуют переходные эпохи, в которых реализуется *децентрированная* структура такого союза. Таково Возрождение, когда в качестве культурной парадигмы имеется не-

устойчивый комплекс указанных основных компонент, в котором вряд ли можно определить центральную доминанту. Размывание нововременной культурной парадигмы, наблюдающееся в эпоху постмодерна, также указывает, по-видимому, на ее переходный характер и позволяет говорить о намечающихся возможностях *нового* антропотеокосмического союза.

Проект модерна

На уровне методологической рефлексии в понятие проекта входят три компонента: осознанное, подотчетное разуму целеполагание, целостность проектируемого в нем и обращенность в будущее, которое мыслится подконтрольным актуально данному разуму с его проективной активностью. При этом только единство всех трех указанных моментов создает проект. Действительно, если из этих компонент объединяются только две, скажем, целеполагание и обращенность в будущее, без участия третьей (в данном случае целостности), то это еще не проект, как мы его здесь понимаем, а обычная деятельность человека как разумного существа, присущая всем эпохам и культурам.

Новое время — это эпоха, когда само понятие проекта культурного и социального целого получает права гражданства. Такие культурные эпохи, как античность или средневековье, обладали характерными единствами многообразных проявлений или целостностями, которые можно описывать как их смысл, основное содержание. Но в эти периоды европейской истории человек еще не делал столь исключительной ставки на самого себя, на свой разум*. Человеческая субъективность еще не получила своего полного выражения и поэтому не принималась за абсолютное начало. Для греков таким началом был *космос*, они ощущали свою зависимость от него, неважно, понималась ли она при этом как опосредуемая его законами, волей богов или судьбой. И только в период развернувшегося в полную силу кризиса средневекового миропорядка, в эпоху Ренессанса и еще

* Именно поэтому мы не можем отождествлять, вообще говоря, близкое по смыслу понятие «общей задачи» эпохи у Э.Кассирера с нашим проектом. «Отдельные индивиды, — писал Кассирер, — составляют единое целое не потому, что они одинаковы или схожи, но потому, что работают вместе над *общей задачей*, которую мы воспринимаем новой по отношению к средневековью и составляющей собственный «смысл Возрождения» (Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 80. Курсив мой. — В.В.).

решительнее в эпоху Реформации, человек Запада, порывая с объективирующей его мир традицией, решается взять свою судьбу полностью в свои руки. Если человек античной культуры в своем творчестве подражает природе, учится у нее, развивая искусства и науки, то человек нового времени осознает себя творцом своего мира, «кузнецом своего счастья». Начав со скепсиса по отношению к унаследованной традиционной культуре, он в конце концов приходит к догматически формулируемым принципам самостояния на очевидностях своего разума. Сама логика свершившегося в годы Реформации культурного сдвига вела к полному отрыву от традиции, которого у Лютера и его ближайших последователей еще не было. Не рассматривая этой логики подробно, отметим только такой парадокс реформационного сознания: *разрыв* с традицией оправдывался требованием *возврата* к ее истокам. Первые реформаторы отбросили Предание, но оставили Писание. Однако в силу уже запущенного механизма в XVII в. очередь дошла и до Писания*. Именно эта ситуация безудержно развивающегося разрыва со всем прошлым стимулировала Лейбница и близких ему по духу деятелей, например Н. Мальбранша, ответить на подобный вызов, угрожающий полным отказом от традиции христианской культуры**.

Начиная также с эпохи Возрождения христианская идея спасения постепенно заменяется идеей земного счастья человечества в будущем, выступающей мировоззренческой альтернативой религии — как вера в прогресс. Заменяв спасение земным счастьем (полностью — в будущем), западное человечество нашло другие, чем предлагаемые христианством, пути достижения этой высшей цели — науку и основанную на ней технику, воспринятые как универсальные средства не только подчинения природы человеку, но и его совершенствования. Человек одержим двумя основными стремлениями — к истине и к счастью. Как связать их между собой? Что из них главное? Новое

* Скандалом эпохи явилась анонимная публикация «Богословско-политического трактата» (1670) Спинозы, положившего начало его рационалистической филолого-исторической критике (см.: *Friedmann G. Spinoza: Scandale de son temp // Revue de M taphysique et de Morale. Jant. 1946*).

** Характеризуя ситуацию начала XVIII в., Лейбниц в ноябре 1715 г. писал принцессе Уэльской: «Кажется, что даже естественная религия чрезвычайно теряет свою силу. Многие считают души телесными, другие считают телесным самого Бога» (*Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 430*). Ускоренная секуляризация европейского сознания началась, конечно, раньше этого времени.

время нашло истину в науке (в математическом еcтествознании прежде всего). И человек этой эпохи, устремившись как к высшей ценности к земному счастью, поставил себе на службу истину в виде научного прогресса. Такова краткая формула проекта модерна.

В истории возникновения проекта модерна выделяются две кризисные зоны. Первая связана с соперничеством возникающей новой механистической науки с магико-герметической традицией уходящего Ренессанса за лидерство в культурном ансамбле и в самом проекте будущей культуры. Спор шел о том, на каких основаниях ее строить: на рационально-экзотерических (новая наука) или на герметико-эзотерических. Важной вехой в этом споре-конкуренции стало открытие в 1614 г. швейцарским филологом Исааком Казобомом достоверной датировки «Герметического корпуса», создание которого приписывали Гермесу Трисмегисту и относили к глубокой древности. Это был научный удар по всему герметизму. Другим важным моментом в процессе вытеснения с авансцены культуры герметической традиции стали публикации критических по отношению к ней работ, оспаривающих все ее основные положения с точки зрения научной математики и новой механистической науки, вступающих в союз с традиционной религией. Речь идет о полемиках Мерсенна, Кеплера и Гассенди с Флуддом и другими герметиками и оккультистами¹. Двадцатые годы XVII в. обычно обозначают как начало вступления Европы в классическую эпоху нового времени, когда в соревновании двух указанных систем мысли побеждает механистическая наука.

Вторая зона кризиса охватывает последние два десятилетия XVII в., переходя и на начало следующего столетия. В это время нарастает неустойчивость классицистской культуры, ее стиля жизни, творчества и восприятия. Существенной здесь является фигура Лейбница, который по сути дела выступал, как некогда и Платон, за возврат к классическим идеалам гармонии и равновесия всех разумных начал культуры и общества. Но указанный кризис обнаруживается уже в том, что синтетический гармонический проект Лейбница не был понят его временем, спешившим к новой односторонности — на этот раз просветительской. Излюбленной формой альтернативы «древних» и «новых» у критиков классической культуры выступала противоположность между принуждающим авторитетом и свободой индивида. Это время, когда уровень достигнутого к концу века

универсализма проекта культурного будущего Европы снижается, «высокий» рационализм сменяется «низким», поскольку целостный гармоничный духовно-интеллектуальный мир философских гениев XVII в. при его проекции на массовое интеллигентское сознание XVIII в. утрачивал свою гармонию и полноту, становясь плоским и односторонним. Постепенно метафизика, а вместе с ней и религия вытесняются наукой. Это время начала оформления уже действительно в полной мере наукоцентристского проекта, когда наука с оформившимся в условиях ее подъема мировоззрением (научно-механистическим и материалистическим) вытесняет религию с ее позиции системообразующего культурного начала, оставляя за ней в качестве ее оправдания в лучшем случае социально-прагматическую функцию поддержки уровня морали в обществе. Это период вступления Европы в эпоху Просвещения, вылившегося во Французскую революцию и гигантские потрясения всего европейского мира с нею связанные.

Ситуация начала модерна характеризуется постепенно «охлаждающимся» союзом религии и новой, механистической науки, совместными усилиями оттеснившими с авансцены культуры эзотерическую традицию Ренессанса, внесшую свой вклад в генезис новой науки. Переживающая небывалый подъем и обновление наука наделяется задачами, носящими эрзац-религиозный характер (совершенствование человека и общества, установление «царства человека»* на Земле на основе прогресса знаний и их практического применения). Тем самым она может рассчитывать на замещение в скором времени религии в качестве центра нового культурного поля. Таким образом, религия, наука и эзотерическая традиция *расходятся* по своим новым культурным «нишам».

Ситуация постмодерна характеризуется *инверсией* соотношения указанных культурных феноменов. Действительно, человек постмодерна стремится к новым смыслообразующим горизонтам, не отказываясь при этом от науки. Но в глубине своего существа он уже не склонен наделять ее своего рода религиозной миссией, возлагая на нее и только на нее свою самую серьезную надежду на преодоление противоречий своего времени. Напротив, религия, «перезимовавшая» суровое для нее время

* Концепцию «царства человека» (*regnum hominis, the kingdom of man*) развивал Ф.Бэкон: «Пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет почти таким же, как вход в царство небесное...» (Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 33).

казавшейся неодолимой секуляризации, превращающей ее в лучшем случае в *Privatsache*, надеется играть более значительную роль в обновленном культурном ансамбле нового тысячелетия. Что же касается эзотерической традиции, также испытывающей несомненный подъем в эпоху постмодерна, то ее функции в культуре по отношению к науке не только меняются по сравнению с началом модерна, но и прямо *инвертируются*. Действительно, теперь эта традиция с почтенным возрастом вносит свой вклад в изменение образа науки, воздействуя скорее на ее созерцательную сторону, чем на практическо-утилитарную, как это было в период генезиса науки в начале модерна. Эзотеризм, неоязыческие и восточные доктрины пытаются при этом изменить менталитет «научного человека» с тем, чтобы «экологизировать» его сознание, развив потенции «мягкого» диалога с природой. Иными словами, в противоположность тенденции к дифференциации указанных культурных форм, характерной для модерна, в эпоху постмодерна начинает проявляться обратная тенденция — к сближению религии, науки и эзотерической традиции.

В связи с указанными синтетическими тенденциями и с наметившимся в наши дни кризисом проекта нового времени актуальным, на наш взгляд, оказывается заинтересованное продумывание прежде всего тех его вариантов, в которых была сделана попытка органически соединить метафизическое умозрение, новую науку и религию, примирить враждующие христианские конфессии. Эти наиболее универсальные и гармонически полно охватывающие все сферы человеческой деятельности проекты по сути дела обогнали свое время и поэтому не могли быть им в полной мере приняты и оценены (Я.А.Коменский, Г.В.Лейбниц). Но именно они в силу своего культурного универсализма обладают мощным запасом исторической прочности, делающим их актуальными в наше время.

В нашем сопоставительном анализе соотношения религии, науки и эзотерической традиции язык кинематики (схождение-расхождение, интеграция-дифференциация и т.п.) не означает, что сами сходящиеся/расходящиеся культурные феномены остаются, как в механике, константами. Нет, вся эта кинематика (термин здесь метафоричен), как и ее инверсия (это один из главных наших выводов), обусловлены качественными преобразованиями данных культурных явлений, как и поля культуры и общества в целом. Иными словами, анализ, ведущийся, каза-

лось бы, в формальных терминах, выражает процессы качественных содержательных мутаций культуры и изменения характера самой переходной эпохи.

Речь у нас идет по преимуществу о процессах и тенденциях. Мы фокусируем внимание не столько на самих культурных функциях, т.е. не на религии, науке, эзотерических движениях самих по себе, сколько на их «дифференциалах», на направленности их изменчивости, на векторе их текучести. Культура, по нашему мнению, — нелинейно действующий, а значит, самодействующий организм. В ее строении можно различать два слоя — наружный интегральный и внутренний дифференциальный. Мы будем наблюдать в особенности за вторым. И затем соотношение этих «дифференциалов» сравним на «входе» в новое время и в его начале и соответственно на «выходе» из него.

Рассмотрим соотношение интеграции и дифференциации указанных культурных феноменов в начале модерна. Несомненно, магико-герметическая традиция Ренессанса, еще очень активная в первой четверти XVII в., предоставляла возможность соединения многих явлений культуры, вплоть до политики, но, разумеется, на своем специфическом оккультном и эзотерическом основании. По самому типу культуры мысли эзотеризм естественным образом тяготеет к подобной культурной «синтетике». Правда, в действительности производимые на его базе попытки синтеза оказывались, строго говоря, парасинтезами, не могущими удовлетворить ни научно ориентированный разум, ни ориентирующееся на традицию религиозное сознание. Подобный парасинтез, предлагаемый, в частности, Р.Флуддом, не устраивал ни ученых нового типа, ни представителей традиционной религии (и тех и других сразу представлял, например, М.Мерсенн). То, что предлагал в начале модерна эзотеризм, было скорее алхимической «смесью» религиозности, науки и философии, чем их настоящим синтезом.

В конце концов, спиритуалистически и герметически ориентированная тенденция к синтезу «работала» не на интеграцию различных подразделений культуры, а, напротив, на их дифференциацию. Можно говорить о своего рода «оборачивании» первоначальной интенции в ее результатах. Механизмы такого оборачивания можно показать, анализируя воздействие «герметического импульса» на Ф.Бэкона или Р.Декарта. В итоге в выдвинутых ими вариантах проекта модерна религия отслаивается от науки и философии. Более того, у Бэкона даже фило-

софия в какой-то мере вытесняется из сферы научного дискурса или, скорее, подчиняется ему, почему энциклопедисты XVIII в. и считали его, а не Декарта, основателем новой науки.

В это переходное время (первая четверть XVII в.) основу динамики культурных процессов образует напряженная конкурентная борьба за лидерство в обновляющемся культурном ансамбле*, развернувшаяся прежде всего между магико-герметической традицией Ренессанса и набирающей силы новой наукой с соответствующим типом сознания. От Ф.Бэкона и до Лейбница универсалистские проекты модерна создавались под воздействием герметической традиции. В связи с этим обратим внимание на два момента. Коменский строит свою пансофию на принципе *аналогии*, понимаемой им как онтологическое и эпистемологическое начало. Но именно аналогия как форма подобия лежала в основе эпистемы Ренессанса². Подобным же образом Бэкон строит свой проект Великого Восстановления наук (*Instauratio Magna Scientiarum*), исходя из понятия *формы*, принадлежащего также веку уходящему — традиции средневекового аристотелизма.

Итак, наиболее представительные, влиятельные и универсальные проекты модерна, строго говоря, в его эпистему не входят, демонстрируя типичный стиль переходной эпохи. Мы приходим к выводу, что самый мощный пафос универсализма в канун модерна исходил не от самих «модернистов», а от «архаистов», точнее, «архомодернистов». Напротив, мыслители, наиболее полно воплощавшие новый научный дух, особым универсализмом не отличались. Таков, например, Декарт, универсализм проекта которого ограничен рамками науки**. Он устремлен к созданию универсального научного метода, к реформе наук на его основе, к достижению ими практической эффективности. И в этом смысле его проект безусловно лежит в русле реформаторской мысли времени наряду с проектами более универсальными и одновременно более утопическими, как у Ф.Бэкона и тем более Коменского.

* К.Хюбнер вводит понятие «исторического системного ансамбля» (Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 159). Мы предпочитаем говорить о культурном ансамбле, имеющем свое историческое измерение.

** «Я не выйду за пределы философии, следовательно, у меня будет лишь часть того, что у тебя будет целиком», — сказал Декарт Коменскому во время их встречи, о которой мы уже говорили выше (Коменский Я.А. Избр. педагогические сочинения. Т. 1. С. 36). Философия здесь не отличается от науки.

Итак, самые радикальные варианты проекта модерна выдвигались теми мыслителями, которых мы не можем отнести к «модернистам» из-за преобладания в их «наукоучении» «архаической» парадигмы. Радикальность проекта здесь понимается как всеохватность прокламируемых в нем задач и соответственно как признание неограниченности возможностей человека. Этот радикализм имеет свои корни в магико-герметической традиции уходящего Ренессанса. Например, проект Коменского во многом зависит от ее позднейшей, розенкрейцеровской, разновидности. Что же касается Ф.Бэкона, то радикализм его проекта выражается в признании достижимости исчерпывающе полного познания сущности всех природных процессов, овладение ими с помощью знания, полное восстановление которого, а тем самым и самого человека, должны привести к возвращению его господства над всем тварным миром, которое он утратил в результате грехопадения.

Действительно, Ф.Бэкон считал, что за освобождением, исправлением и очищением разума «неизбежно последует улучшение положения человека и расширение его власти над природой. Ибо человек, пав, лишился невинности и владычества над созданиями природы. Но и то и другое может быть *отчасти исправлено* и в этой жизни, первое — посредством религии и веры, второе — посредством искусств и наук. Ведь проклятие не сделало творение совершенно и окончательно непокорным»³. Хотя радикализм проекта здесь слегка смягчен («отчасти исправлено», говорит Бэкон), но он безусловно включен в религиозный контекст, на который последователи Бэкона и особенно его ревностные почитатели среди энциклопедистов станут обращать все меньше и меньше внимания.

Мы можем констатировать, что интенция на синтез религии и науки исходит скорее из мистико-эзотерических кругов, чем от новонаучных, выполняющих программу Бэкона или Декарта. Правда, здесь надо подчеркнуть, что отсутствие противоречия между новой наукой и религией усиленно подчеркивалось такими деятелями, как Мерсенн. Но осознание их взаимной связи было направлено на реабилитацию механистического естествознания как законного спутника религии, даже ее определенной поддержки в борьбе с общим врагом — герметической традицией. Главной же целью того же Мерсенна или Ф.Бэкона было развитие наук, организация планомерного производства научных открытий и распространения информации о них и т.п. Было ясно осознано, что синтез науки и религии на базе оккультизма опасен и для настоящей науки, и для полноценной

религии. И это вело, скажем так, к «прохладному» союзу религии и науки, уводя от «горячего» их парасинтеза в «герметической реторте». Для судеб Европы, для сохранения ее культурной идентичности такой союз был спасительным. В это время стала выясняться неэффективность решения затянувшегося религиозного конфликта средствами самого же религиозного поля культуры. И даже теолого-метафизические средства обнаружили свою неэффективность, как это показал опыт Лейбница. Осознание этого вело к «мягкой» постановке в центр всего культурного ансамбля науки с ее обязательным для всех, объективным способом определения истины. Это означает, что рамочное оправдание новой науки средствами традиционной религии (как реформированной, так и нет) сохраняется, но при этом набирает силу внерелигиозное или, точнее, преобразованно герметическое, чисто гуманистическое и утилитарное ее оправдание*.

Освобождающаяся от религиозной санкции система аргументации в пользу науки постепенно набирает обороты. В ее основе — простые и понятные человеческие цели земного благоденствия, победы над болезнями, установления, как говорил Бэкон, «царства человека» на основе реформы познания и его практического применения. Эти цели и этот гуманистический пафос сочетаются со ставшей уже привычной конфессиональной религиозностью. Отсюда объясним столь значимый факт эпохи — неприятие и непонимание «Всеобщего совета...» Коменского в середине XVII в.**. Он говорит нам о том, что начи-

* Оправдание науки тем, что она ведет к безграничному могуществу человека, мы находим и у Ф.Бэкона («...расширение власти человека над природою, покуда все настанет для него возможным» — *Бэкон Ф.* Соч. Т. 2. С. 509). Истоки этой легитимации науки скорее герметико-гностицистские, чем христианские. О герметическо-каббалистических корнях антропологии Пико делла Мирандолы, речь которого «О достоинстве человека» является в связи с этим образцом для этой тенденции, см.: *Yates F.A. Giordano Bruno...* P. 102-111.

** «Самый тяжелый удар по «Всеобщему совету...» и перспективам его полного издания нанес один бывший друг Коменского гронингенский богослов Самуил Маресий (1593-1673)... В 1669 г. С.Маресий, знакомый со всем сочинением в рукописи, публично выступил с жестокими нападками на «Всеобщий совет», обнаружив там, с одной стороны, хилиазм, т.е. учение о надвигающемся царстве Христовом на земле, а с другой — «вредоносные политические тенденции», способствующие революции! Помимо этих пороков Маресий находил во «Всеобщем совете» и некоторое сходство с Кампанеллой, а следовательно, близость к католикам, и «атеизм», выражающийся в сосуществовании христиан всех конфессий, и язычество (в приставке «Панегерсия...» ему послышалось имя языческого бога Пана), и фанатизм, и визионерство, и одержимость» (*Коменский Я.А.* Избр. пед. соч. Т. 2. С. 510).

нается новая эпоха. Это время устраивает как раз дифференциация культурных явлений, в частности религии и науки, равно как и сосуществование различных христианских конфессий. А что касается их синтеза, то он принимается, но в механистической и, так сказать, политизированной форме как неизбежность ограничения индивидуалистических эгоизмов в своего рода «общественном договоре». У Коменского же универсалистская синтетика, напротив, была не механистической, а духовно-органической и даже религиозной, близкой по типу к последующему пиетизму*. Но эта линия была маргинализована окрестными механицизмом и классицизмом. Однако ее жизнь продолжилась затем в романтическом движении, у Гете и Шеллинга.

Тенденция к объединению религии и науки (она еще не отделена от философии) типична для магико-герметической эзотерической традиции, которую в 10-20 гг. XVII в. представляет движение розенкрейцеров. Эту тенденцию условно можно также обозначить как импловивную и холистскую в противовес возобладавшей эксплозивной и механистической тенденции к дифференциации культурных форм. Тенденция к «разбеганию» культурных миров набирает силу и становится доминирующей (порой при сохранении универсалистской лексики). В конце XVII в. еще удерживается единство науки и философии как метафизики, но скоро и оно распадется под напором нарастающего позитивистского духа, склонность к которому можно обнаружить уже у Мерсенна**. Успехи науки только облегчают этот процесс. Этому же способствовала и победа ньютоновства над картезианством с его метафизикой. Казалось, что само время устремилось к наукоцентристскому обоснованию всех культурных подразделений и цивилизационных противоречий. Поэто-

* «Настоящая теология», по Коменскому, должна быть не столько умным, сколько «трогательным» делом, во всяком случае, «более трогательным, чем принято думать» (Коменский Я.А. Избр. пед. соч. Т. 1. С. 189). Истинное благочестие, считает Коменский, захватывает всего человека, а не только ум. Этот акцент у Коменского разовьется затем в швабском пиетизме. Отметим переключку такого настроения с русской философской традицией.

** «Можно сказать, — говорит Мерсенн в «Теологических вопросах», — что мы видим только кору вещей, поверхность природы, не будучи в состоянии проникнуть внутрь» (Цит. по: *Lenoble R.* Op. cit. P. 353). Мерсенну чужды мысли его друга, Декарта, о врожденных идеях и его радикальный рационализм. Он склоняется к номинализму и сенсуализму, подчеркивая, что наука исследует лишь связи явлений, а не их сущности, остающиеся для нас недоступной «тайной Бога» (Ibid. P. 311).

му глобалистский, исходящий во многом из христианских интуиций проект Коменского уже в середине века казался странным и неприемлемым. Ему предпочитали обуженный наукоцентристский его вариант, дополняемый привычным со времен Реформации конфессиональным партикуляризмом, который думали ввести в берега с помощью социальной и политической «механики» равновесия.

Заключая наш анализ ситуации начала модерна, сделаем выводы. Научно-религиозный, тяготеющий к глобальному реформизму проект модерна (Ф.Бэкон, Коменский, Лейбниц, Андреэ) претерпевает метаморфозу. Из него, утилизуя его главные научные достижения и прагматическую направленность, постепенно «вымывается» религиозная и спиритуально-холистская компонента. В результате универсалистская научно-религиозная утопия фактически становится арелигиозной сциентистской утопией. Окончательно это оформляется в эпоху Просвещения. Век утвердившегося модерна устраивала такая формула: дифференциация во всем, компенсируемая механической интеграцией секторов культурного поля с наукой в его центре.

Кризис проекта модерна

Мы рассмотрели в общих чертах возникновение проекта модерна в XVII в., которому Просвещение и XIX век придали законченную сциентоцентристскую форму. В XX в., особенно после первой мировой войны, многие известные философы, ученые, писатели высказывались о кризисе проекта модерна как о кризисе европейской культуры нового времени, объясняли свое понимание его сущности и причин, давали свое видение перспектив выхода из него. Остановимся только на одном примере подобного анализа, отдавая себе отчет в том, что эта тема требует специального рассмотрения. Голландский историк и теоретик культуры Йохан Хейзинга писал: «Поступательное движение науки и техники, каким бы необходимым и вдохновляющим оно ни было, не принесет спасения культуре. Науки и техники недостаточно для заложения фундамента культурной жизни»⁴. Кризис модерна, по Хейзинге, характеризуется прежде всего упадком стиля культуры и завышенными притязаниями науки «на мировое господство», включая и господство в мире ценностей, определяющих жизнь современного человека⁵. Вот как он его описывает: «Ныне уже стало достаточно привычным

ощущение, что мы приближаемся к развязке. Мы уже говорили, что не только невозможно себе представить дальнейшее развертывание этой культуры, но и трудно вообразить, что оно способно принести людям счастье или улучшение жизни»⁶. Небывалая волна открытий в науке и технике, захлестнувшая Европу в XVI-XVII вв., вызвала непомерные надежды, возложившие тогда на них. «На фундаменте науки, — справедливо говорит историк, — строилось больше планов и надежд, чем этот фундамент вообще способен выдержать»⁷. Наука, по Хейзинге, — это сложное социально-культурное целое, в которое входят три основные компоненты: воспитание человека как разумного существа, приращение нового знания и использование знаний в технике. По оценке историка, в XVIII столетии соотношение этих компонент можно представить приблизительно как 8:4:1, т.е. воспитательная функция науки в количественной оценке превосходила все другие, в том числе в восемь раз ее техническое применение. Но уже к 30-м годам XX в. это соотношение, по оценке историка, выглядит совсем по-другому (2:16:16), т.е. за два столетия произошла *инверсия* соотношения компонент науки как целостной системы, причем техническая составляющая на порядок в своем статистическом «весе» опередила нравственно-воспитательную компоненту. Интересно отметить, что в нашем анализе соотношения науки, эзотерики и религии в начале нового времени и в современную эпоху мы, не давая ему количественной оценки, на качественном уровне отмечаем тоже его инверсию.

После выяснения симптомов и постановки диагноза «болезни» культуры нового времени Хейзинга ставит самый важный вопрос о том, как же выжить европейской культуре и преодолеть этот кризис. И дает такую итоговую формулу ответа на него: нужна «новая аскеза», чтобы очищение духа, идущее от нее, победило «хиюбрис», т.е. высокомерие и заносчивость человека нового времени, его дерзостный вызов Творцу. Высшей ценностью этой «новой аскезы», считает голландский историк, будет уже не индивидуальное «Я», не какой-то народ, государство или социальный класс. Эта аскеза, подчеркивает Хейзинга, «будет проявляться... в правильном определении меры могущества и наслаждения»⁸. Человек Запада, считает Хейзинга, отошел от базовых смысловых начал своей культуры. И особенно ярко это проявилось в увлечении культом витальной силы, что сопровождалось созданием различных вариантов философии

жизни, ставящей непосредственность жизни как спонтанного импульса выше ее смысла, дающего ей разумное оправдание. Однако, как справедливо, на наш взгляд, пишет историк, «только на испытанной и незыблемой основе живого метафизического познания абсолютное понятие истины со своими последствиями в виде совершенно непреложных норм нравственности и справедливости может противостоять нарастающему потоку инстинктивной жажды жизни»⁹. Когда сам прогресс, вырвавшийся из-под духовно-нравственного контроля, становится причиной варваризации культуры, тогда, подчеркивает Хейзинга, «движение культуры должно содержать возможность и обращения и возвращения, а именно в том случае, когда это касается признания или нового обретения вечных ценностей, неподвластных процессу развития или изменения. Ныне на очередь дня встают именно такие ценности»¹⁰. В этих словах, на наш взгляд, указан верный путь корректировки опасных тенденций, присущих научно-техническому и экономическому развитию цивилизации и ведущих к отрыву человека и его жизненного мира от ее смысловых основ и духовных начал. Одним из путей обретения подобных ценностей Хейзинга считает возвращение к христианским истокам европейской культуры. Сам он происходил из старинного рода меннонитских проповедников, но, как подчеркивает Аверинцев, «это унаследованное христианство подверглось сильной секуляризации, потеряв всякие конфессиональные черты и превратясь в дополнение (и в корректив) к традиции классического гуманизма»¹¹. Здесь особенно значимыми нам представляются слова, заключенные Аверинцевым в скобки. Действительно, важно подчеркнуть, что сильно секуляризованное христианство Хейзинги тем не менее было не только дополнением, но и коррективом гуманизма, который сам во многом был продуктом его секуляризации, с одной стороны, а с другой — результатом отхода от него в нехристианское смысловое поле, что обозначилось прежде всего в эпоху Ренессанса. Отсюда и следует необходимость в «коррективе» его со стороны пусть не конфессионального и секуляризованного, но все же христианства.

В результате проделанного исследования мы высказываем тезис об инверсии соотношения религии, науки и эзотерики в постмодерне по отношению к модерну. В частности, это должно означать какое-то сближение религии и науки. Во всяком случае большую степень их взаимного понимания, чем это было раньше. Отметим, что на своих подлинных вершинах точные

науки XX в. в лице своих выдающихся представителей действительно демонстрируют именно такой вектор перемен, говорящий о росте взаимопонимания. Я бы привел в качестве примера позицию В. Гейзенберга (1901-1976), комментируя ее своими соображениями. Прежде всего нужно обратить внимание на то, что сам конфликт между новым естествознанием и традиционным христианством Запада, столь ярко проявившийся в процессах римской инквизиции над Галилеем (особенно, конечно, в случае второго процесса), во многом обусловлен, на наш взгляд, тем, что в нем с новой наукой столкнулась не столько вера, сколько рационализированное до наукообразия ее представление в схоластическом богословии. Именно рассудочность западной теологии, идущая с давних времен, рассудочность всепроникающая и претендующая тем самым и на область истин о физическом мире тоже, и послужила основанием для небывалой остроты и значимости конфликта. Ибо претендующая на весь объем истин схоластическая теологическая доктрина почувствовала себя в опасности, увидев в новой механике и астрономии своего конкурента. Целое бытия или, как любит говорить Гейзенберг, целостная всеохватывающая связь (*Zusammenhang*) слишком долго и слишком рассудочно обсуждалась на теолого-метафизическом языке, от которого западный европеец к концу XVII в. уже смертельно устал. «Теодицея» Лейбница, полностью напечатанная в 1710 г., несмотря на убедительность содержащихся в ней положений, энтузиазма и продолжения жанра не вызвала: Европа жаждала другого — полной автономии научного языка и превращения его в единственный центральный язык своей судьбы. Однако усталость не есть свидетельство не-истины того, от чего устали. Причиной усталости была не сама вера, не христианство как таковое, а именно слишком мелочное его рассудочное и наукообразное еще задолго до науки обсуждение.

Другой важный момент в связи с этой темой, поднятой в статьях и выступлениях Гейзенберга, касается вопроса о том, насколько в результате выбора науки в качестве цивилизационного приоритета произошло искривление самого европейского духа в его основаниях. «Наверное, уже у судей римской инквизиции, — пишет Гейзенберг, — шевельнулось подозрение, что галилеевское естествознание может вызвать опасное изменение духовной ориентации»¹². «Опасное изменение» духовной сферы и есть ее искривление. Белый луч европейского духа как бы прошел сквозь призму Ренессанса и Реформации, новой науки

и нового гуманизма и в результате и разложился и отклонился от первоначального направления. Это, конечно, только метафора. Но она нам кажется уместной и точной, тем более, что в это время свои опыты по преломлению света и раскрытию тем самым его природы осуществил Ньютон, создав основу научной оптики. Их культурно значимым результатом был в конце концов отказ от духовного измерения света как метафоры и отождествление его с его материальной структурой, описываемой числом. Не было ли тем самым платой за научную истину о свете его затмение в области духа? Гейзенберг это признает, но без слишком неоспоримой уверенности: «Естествознание, — констатирует он, — сделало за последние 100 лет очень большие успехи. Более широкие жизненные сферы, о которых мы говорим на языке нашей религии, были при этом, возможно, оставлены в пренебрежении»¹³. «Возможно», что в пренебрежении сферой духа, религией прежде всего, повинна и наука, во всяком случае, мы уточняем, толкуя Гейзенберга, мировоззрение, стремящееся выступать от ее имени и претендующее называться научным, даже порой единственно научным. Наука, что уж греха таить, во многом действительно способствовала тому, что в подвижном балансе двух истин (научной и религиозной) фактически была сделана попытка обойтись лишь одной из них.

Во что человечеству может обойтись эта попытка, Гейзенберг дал понять в разговоре с В.Паули летом 1952 г., когда они встретились в Копенгагене в связи с планами строительства в Европе крупного ускорителя. Для понимания им сказанного надо обратиться к двум ключевым понятиям-метафорам, которыми пользуется здесь Гейзенберг. Это идея «центрального порядка» и идея «компас». По Гейзенбергу, субъективный мир, основу которого образуют представления людей о ценностях, не менее реален, чем объективный мир, раскрываемый наукой. Главный вопрос, в мире ценностей встающий, это вопрос о «компасе», которым мы должны руководствоваться, отыскивая свой путь в жизни. Этот «компас в разных религиях и мировоззрениях, — говорит Гейзенберг, — получал разные названия: счастье, воля Божия, смысл и еще многое другое... Однако у меня складывается впечатление, — продолжает он, — что во всех формулировках речь идет об отношении людей к центральному порядку»¹⁴. «Центральный порядок» — это *Unum Bonum Verum*, или Единое-Благо-Истина, в отношении с которым человек вступает, используя прежде всего религиозный язык. Адекватной моде-

лью центрального порядка выступает, по Гейзенбергу, душа. Поэтому и человек может вступать в глубокую связь с центральным порядком всего, всех вещей и событий, как душа с душой. И элементарное требование соотносить свое поведение с миром ценностей и его строением мы реализуем, действуя в «духе этого центрального порядка», который в конечном счете «всегда побеждает», гармонизируя «частные порядки» и упорядочивая тем самым хаос.

Этика основывается всегда, считает Гейзенберг, на связи норм и мотивов с «центральным порядком», если это действительно полноценная и живая этика. Когда Паули спросил Гейзенберга о том, какой же «компас» стоит, в частности, за этикой прагматизма и позитивизма с характерной для Америки и Англии последних столетий, то Гейзенберг ответил ссылкой на М. Вебера: такая этика в конечном счете вытекает из духа кальвинизма, следовательно, из христианства и поэтому, несмотря на давний разрыв с его символами и образами, хранит связь с ним. При этом он делает важный вывод: «Если когда-нибудь совершенно исчезнет магнитная сила, направлявшая до сих пор этот компас, — а сила может происходить только от центрального порядка, — то боюсь, что могут случиться ужасные вещи, еще более страшные, чем концентрационные лагеря и атомные бомбы»¹⁵. Разрыв с христианскими ценностями «центрального порядка» возможен, считает Гейзенберг, ибо динамика, действующая в этом направлении, давно уже обозначилась в истории Европы. И если это произойдет, то нас ждут неслыханные испытания. И все это рассуждение, где религиозное измерение связывается с физикой, метафизикой и с вопросом о прагматизме и позитивизме, кончается утверждением, что запрет на метафизику и более широкое рассмотрение всеобщей связи вещей, чем это принимается позитивизмом и прагматизмом, непременно должен быть нарушен, чтобы не утратить «компас, по которому мы можем ориентироваться»¹⁶. Иными словами, считает Гейзенберг, если мы и дальше пойдем путем позитивизма и прагматизма, то связь с «центральным порядком» рискуем порвать. Поэтому мир, построенный исключительно на принципах прагматизма и позитивизма, ждут беды пострашнее атомных бомб и лагерей. Мы можем назвать все это рассуждение физика-теоретика *европейским коррективом* одностороннего американизма, достигшего своего могущества как раз в те послевоенные годы.

Теперь скажем о том, насколько с нашим тезисом об инверсии соотношения религии и науки в указанном нами смысле согласуется позиция Гейзенберга. Он признает, что научная революция и последующее развитие западной цивилизации привели к значительному дисбалансу между этими фундаментальными истинами, религиозной и научной. Это проявляется в том, что в результате невиданных успехов науки и техники и идущих вместе с ними социокультурных перемен «происходит неблагоприятное смещение ценностных критериев»¹⁷. Действительно, мы так можем проинтерпретировать эти рассуждения Гейзенберга, *культура как искусство целей* во многом уступает место *науке как искусству средств*. Неслучайно, что это смещение совпадает и с «восстанием масс» (термин Ортеги), если иметь в виду возникновение вслед за новой наукой и нового, буржуазного, общества. Устав, причем смертельно, от универсальности религиозно-метафизического языка (а по сути дела от рассудочной теологии и схоластики), западный европеец впервые в XVII в. смог посвятить себя частностям опыта, имея в виду в качестве стимула для этого ясные и понятные ему практически выгоды от специализированного научного исследования. В таком образе формулируем проект «восстановления наук», особенно в его бэконском варианте, действительно могли участвовать, как говорит Гейзенберг, массы «людей средних дарований», влекомых к науке не универсалистскими интуициями с их глубокими культурными импульсами, как у Лейбница или Кеплера до него, а партикуляристскими и прагматическими. Более того, в эту эпоху наука становится социально признанной ценностью: научные академии и общества патронируются и создаются государством (с середины примерно XVII в.). На вершинах науки всегда духовный «климат» был несколько иной, чем в ее «массовидных» предгорьях. Проницательные, честные и глубокие размышления Гейзенберга говорят именно об этом.

Постмодерн как период кризиса культуры модерна — это канун того, что нам неизвестно. Известно только то, что это время, по-видимому, действительного выхода из модерна. Мы сопоставляем два периода — начало модерна и выход из него. Сравнение двух эпох позволяет выявить много общего в том, как они воспринимались современниками. Так, например, для Коменского первая половина XVII в. — это книжная, бумажная эпоха, время невероятной избыточности печатного слова. Книжки нередко покупают только ради указателей — библиографи-

ческих и др. Их уже не читают и не продумывают. И Коменский не без сожаления и не без упрека в адрес своей эпохи говорит: «Если древние хранили мудрость в сердцах, то мы — на бумаге»¹⁸. Нам кажется, что это сказано о нас. Правда, сейчас бумагу во многом заменили компьютеры.

Сама оппозиция «модерн/постмодерн» асимметрична. Действительно, модерн — это прожитое время европейской культуры, а поэтому — эпоха с проявившими себя, сложившимися характеристиками. Постмодерном же называют еще не сложившийся выход из модерна или, мягче, потерю им своей идентичности, по крайней мере частично. Поэтому сравнение этих двух эпох содержит ощутимый момент условности, который необходимо иметь в виду.

Мы говорили об участии в проекте модерна религии, науки, эзотерической традиции. Мотивы и импульсы, приведшие к его созданию, в наше время утрачивают свою силу и свежесть. Такой религиозно накаленный познавательный оптимизм, какой был у пионеров новой науки, сейчас трудно встретить, он кажется уже невозможным. Даже если человек постмодерна и не хочет расставаться с проектом модерна, так как любой проект лучше, чем его отсутствие, то все равно тень утомления от него, неверия в него легла на дух культуры. Человек сегодня, пусть и неявно, предъявляет счет содержащимся в этом проекте обещаниям и не может при этом не испытывать некоторого разочарования. О каких обещаниях конкретно идет речь? Проект модерна в ходе европейской истории XVII — XVIII вв. оформился как сциентоцентристский проект, включающий в себя четыре основных обещания: а) обеспечить полное искоренение невежества через всеобщее восстановление наук и всеобщее и абсолютное (в смысле Я.А.Коменского) обучение новым наукам; б) благодаря такому восстановлению обеспечить полное господство человека над природным миром, позволяющее достичь всеобщего процветания и благоденствия; в) благодаря перечисленному в пунктах а) и б) достичь полного искоренения болезней и приблизить человека к достижению им необыкновенного долголетия, а в пределе, возможно, и самого бессмертия; г) создать совершенного человека, совершенное общество и привести человечество к окончательному вечному миру. Эти обещания «отцы-основатели» проекта модерна рассматривали не как бесконечно отдаленный, практически недостижимый идеал («ре-

гулятивная идея»), а как вполне реальную, близкую к осуществлению цель. Прошло примерно 350 лет. И ни одно из этих обещаний не реализовано. Этот факт выступает основой исторического изживания проекта модерна. В конце нашего века это явно, а скорее неявно, осознается. Поэтому если у человека начала нового времени основной его пафос, несмотря на сохранявшуюся религиозность, был направлен на науку и на базирующийся на ней проект универсальной Реформы, то теперь, несмотря на относительную эффективность научно-технической цивилизации модерна, он направляется не на науку или, точнее, не только на нее. Поэтому постмодерн как *время утраты самоуверенности модерна* несет в себе *потенцию обратной динамики соотношения* рассматриваемых нами культурных феноменов.

После «расколдовывания мира»¹⁹, о котором как о существенной характеристике нового времени писал М. Вебер, происходит «расколдовывание» самого проекта модерна*. Чары его теряют былую силу. Во всяком случае, религиозная миссия, да и во многом мировоззренческая, возлагаться на науку теперь уже не могут. Место науки в складывающемся в наше время культурном ландшафте более скромное, чем во времена Декарта и Ньютона и особенно после них, несмотря на потрясающие успехи науки и техники и, казалось бы, сплошную сциентификацию всей нашей жизни.

Глубина экологических проблем, нарастание признаков системного кризиса наукогенной цивилизации в целом показали, что религиозная функция науки, составляющая основу проекта нового времени, должна быть пересмотрена. Неудача науки как заместителя религии, претендующего не только на осмысление всей полноты бытия, но и на возвышение человека и преобразование природы, не означает неудачу науки как объективного знания. Попытавшись заместить собой религию и метафизику, наука превысила свои возможности. Пусть сциентистские иллюзии все еще широко распространены, но «науковерие» с его претензией на монополию «научного мировоззрения» теряет кредит. Наука по-прежнему, правда, считается последним арбитром в делах истины, в том числе религиозной. Как пишет Рормозер, «у нас же и поныне полагают, что нужно отвергнуть реальность воскресения, поскольку естественные науки не мо-

* О противоречиях «расколдовывания» проекта модерна в культуре постмодерна см.: *Визгин В.П.* Границы новейшей европейской науки // Границы науки. М., 2000. С. 220-225.

гут дать тому подтверждения»²⁰. Здесь науке явно передоверяют те роли и функции, которые она по природе своей выполнять не в состоянии: сферу религиозного опыта и истин откровения она не может «курировать», как это понимали Ф.Бэкон и Декарт (сделавшие, однако, серьезные шаги к тому, чтобы передоверить функции религии именно науке). Но вместе с тем сегодня крепнет и сознание того, что научное знание само рискует впасть в заблуждение, если оно не оставляет в бытии тайны, не принимает ее и не хранит.

Существенный исторический факт, который нужно в нашем анализе принять во внимание, состоит в том, что пик секуляризационной динамики, по-видимому, пройден. После головокругительных кульбитов философского богоборчества такого «каскадера» культуры, как Ницше, радикальный атеизм в XX в., например в духе Сартра, воспринимается уже как эпигонство. Эпоха воинствующего атеизма, похоже, завершается, сменяясь временем индифферентизма, усталого скепсиса, вялотекущего агностицизма и психологического нигилизма. Но не того героического нигилизма силы, о котором мечтал певец «Заратустры», а скорее презираемого им нигилизма и пессимизма слабости, находимого им в выцветшей учености Д.Ф.Штрауса или в квазибуддистском эскейпизме Шопенгауэра. Эпоху теоретического и практического «теоцида» Европа, похоже, уже пережила. Прежде всего в лице России, пережившей максималистскую попытку реализации проекта модерна в форме построения бесклассового общества. Испытание предельными нагрузками богоборческой динамики, накопленной с эпохи Ренессанса, Россия выдержала, а в ее лице и весь культурный мир, некогда называвшийся христианским. В результате намечается и уже происходит как бы вторичное узнавание человеком этого мира своих культурных корней. История тем самым снова дает Европе шанс на сохранение и развитие ее культурной идентичности, которая, как и в начале модерна, подвергается серьезному испытанию в эпоху постмодерна.

Сравнивая начало модерна и постмодерн, мы можем сказать, что наука и религия как бы обмениваются ролями в культурном ансамбле. Действительно, в начале модерна делают ставку на науку, возлагая прежде всего на нее надежду на достойный ответ на вызов времени. Но при этом и не порывают с религией, вступая с ней в «прохладный» союз, все больше оправдываемый со временем ее позитивно-социальными и моральными функциями. Таков во многом уже Ф.Бэкон. Вспомним его зна-

менитую формулу: малознание (a little philosophy) уводит от религии, а глубокое знание, напротив, приводит²¹. Он еще колеблется между оправданием физики библейским откровением и полным разведением сфер компетенции науки и теологии, склоняясь больше ко второму решению. Первая позиция была характерна для парацельсистов, продолжателей традиций алхимии и герметизма. Вторую разделяли такие ученые, как Декарт. Однако акцент уже тогда был сделан именно на науке, что и будет обнаружено впоследствии. Иными словами, в паре «наука-религия» ведущая роль в культурном ансамбле de facto закрепляется за наукой.

Обмен ролями между наукой и религией намечен, но не закреплен в постмодерне, так как всякой централизованной системе ценностей эта эпоха противится, предпочитая ситуацию их квазиэгалитарного «смещения».

В эпоху постмодерна изменение отношения к религии не означает, что человек этой эпохи стремится совсем отказаться от науки. Нет, он ее сохраняет и оправдывает, как Ф.Бэкон и Вольтер религию, прибегая к привычной утилитаристской аргументации. Но непомерных надежд на нее он уже не возлагает. Будут побеждены одни болезни — придут другие. *Неустойчивость прогресса* уже давно и ясно осознана: он легко может смениться и действительно сменяется регрессом. Привести человека к нравственному совершенству (а об этом мечтал и Декарт) наука явно не может и в эту ее способность совершенствовать души уже мало кто верит.

Таким образом, соотношение религии и науки за протекшее время модерна инвертируется, по крайней мере на уровне тенденции. Модернистская легитимация религии принимается в постмодерне, но направляется уже на науку. Подобная инверсия характеризует и связи эзотерической традиции с наукой. Если в канун модерна она давала импульс к практической направленности знания, к превращению его в «сильную науку» (о чем мечтал еще Агриппа), то теперь эзотерика, напротив, скорее выполняет обратную функцию — добавляет элемент созерцательности в чрезмерный практицизм исследований, в их околонучное сопровождение. Если раньше герметизм, парацельсизм и т.п. течения питали науку того времени своего рода спиритуализированным натурализмом, способствуя формированию новой, практически, эмпирически и экспериментально ориентированной деятельности в области науки, то теперь, напротив, эзотерика, восточные духовные течения вносят вклад в со-

зерцательное углубление современного знания, стремясь придать ему холистскую направленность. Функция эзотеризма как проводника новых синтезов и перемен, который затем как катализатор выходит из запущенной им культурной «реакции», сохраняется и в ситуации постмодерна. Но направленность работы такого «катализатора» инвертируется, становится антисимметричной тому, как это было в канун и в начале модерна.

Из «троянского коня» реформаторского синтетического или интегративного универсализма с его религиозно-мистическим ядром в начале модерна вышла тенденция к дифференциации основных культурных подразделений (наука-религия-эзотерика). На излете модерна происходит инверсия подобной констелляции указанных культурных феноменов. В его высоко дифференцированной культуре начинают проявляться, а со временем, возможно, станут усиливаться синтетические тенденции. Инверсия дифференциальной динамики соотношения рассматриваемых культурных феноменов связана с износом и, возможно, крахом всего проекта модерна: она и отражает его, как следствие отражает свою причину.

В связи с этим отметим и некоторую инверсию эпистемологических мод в науке. В начале модерна даже такой рационалист, как Декарт, мечтал об обширных опытных исследованиях и говорил, что его жизни и имеющихся у него помощников мало, чтобы проделать все нужные эксперименты. Что уж говорить о Ф.Бэконе, который и умер в результате простуды, полученной при эксперименте по заморозке продуктов. Тогда без эксперимента науку не мыслили. И пафос экспериментального испытания вещей был передовым лозунгом времени. Сейчас же нередко слышишь о том, что теория переходит в состояние «эмпирической невесомости», что физика (особенно на стыке с космологией) постепенно растворяется в метафизике. Здесь опять мы отмечаем инверсию тем и мотивов уже внутри науки.

В результате всех этих процессов ситуация постмодерна напоминает ситуацию эпохи рождения новой науки, но осуществляющуюся в антисимметричной, точнее, в инверсионно ориентированной констелляции динамики выделенных нами для анализа культурных факторов. Раскрываются границы науки по отношению к оккультным течениям, как это было в XVI и начале XVII в. Но теперь герметический эзотеризм передает науке не импульс к практической направленности, провоцирует не активизм и прагматизм «сильного» знания, а скорее, напротив, созерцательность и самоуглубленность, заботу о самосовер-

шенствовании, о духовном единстве с природой и космосом, который снова, как у герметиков и платоников, начинают мыслить как целостный живой организм, включающий человека. В отношениях с религией также происходят процессы, ориентированные противоположным образом, чем это имело место в конце Ренессанса и в начале нового времени. Если тогда религия выталкивалась из науки, то теперь она скорее приближается к ней, даже если принципиальное различие между их языками ясно осознается как непреодолимое для них (но не для человека, ими владеющего). Если тогда сама наука брала на себя функции религии, то теперь они снова начинают возвращаться ей. Если в XVII в. речь шла о том, как за счет традиционной религии дать место науке как новому лидеру в целостном культурном ансамбле, то теперь речь идет о том, как, не потеряв ценности науки как познания, вернуть роль культуuroобразующего начала традиционной религии, возможно, с ее трансформацией, с поворотом к нуждам и проблемам времени. Сама неудача науки как заместителя религии требует такого возврата. Конечно, человек постмодерна должен при этом сохранить и науку, пусть и без ее прежних оказавшихся непомерными амбиций. На заре возникновения новой науки ей и европейской культуре в целом помог ее союз с христианством. Возможно, новый союз такого же типа будет продуктивным и в период мировой смуты постмодерна.

Однако изжит ли на самом деле проект модерна? Задавая такой вопрос, надо обязательно уточнить, о каком именно варианте этого проекта идет речь. Если о сциентоцентристской технократической утопии, то она действительно кажется изжитой, по крайней мере в тех ее моментах, о которых мы сказали выше. Но если иметь в виду религиозно-метафизические универсалистские варианты проекта модерна у Лейбница или Коменского, то ситуация здесь иная. Их запас исторической прочности еще далеко не исчерпан и, более того, видимо, и не может быть исчерпан только земными и человеческими средствами. «Что мешает нам, — писал Коменский во «Всеобщем совете...», — надеяться, что в конце концов все мы станем единым благоустроенным сообществом, скрепленным узами одних и тех же наук, законов и истинной религией?»²².

Образ проекта модерна в наши дни двойится — он и исчерпан, не исполнив обещанного, и не исчерпан, так как не осуществлено то вечное, что было в нем заложено... И то, и то верно.

Примечания

- ¹ *Lenoble R.* Mersenne ou la naissance du mйcanisme. P., 1943. P. 103-105, 127-128, 367-370. См. также: *Паули В.* Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // *Паули В.* Физические очерки. М., 1975. С. 137-175; *Yates F.A.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, 1964. P. 432-444.
- ² *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 66-68.
- ³ *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 213. (Курсив мой. — В.В.).
- ⁴ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 358.
- ⁵ Там же. С. 281, 347.
- ⁶ Там же. С. 355.
- ⁷ Там же. С. 280.
- ⁸ Там же. С. 363-364.
- ⁹ Там же. С. 296.
- ¹⁰ Там же. С. 365.
- ¹¹ *Аверинцев С.С.* Культурологий Йохана Хейзинги // *Вопр. философии.* 1969. № 6. С. 170.
- ¹² *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 338.
- ¹³ Там же. С. 342.
- ¹⁴ *Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 326.
- ¹⁵ Там же. С. 328-329.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. С. 332.
- ¹⁸ *Коменский Я.А.* Избр. пед. соч.. Т. 2. С. 302.
- ¹⁹ *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 342.
- ²⁰ *Рормозер Г.* Кризис либерализма. М., 1996. С. 226.
- ²¹ *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 93.
- ²² *Коменский Я.А.* Избр. пед. соч. Т. 2. С. 305.