

И. В. ЧЕРНИКОВА

ОТНОШЕНИЯ «ЧЕЛОВЕК – ПРИРОДА» ОТ АНТИЧНОСТИ ДО СОВРЕМЕННОСТИ

Историческому анализу развития отношений «человек – природа» в западной культуре следует предпослать одно важное замечание. Каждая историческая эпоха в качестве мировоззренческого основания системы интеллектуальной и нравственной ориентации имела свою концепцию природы и человека. Но концепция эта всегда являлась многослойной, содержащей разные аспекты рассматриваемого отношения, которые могут переплетаться и создавать противоречивую картину. На наш взгляд, можно выделить по крайней мере этический, деятельностный, религиозный, экологический аспекты отношения «человек – природа».

Так, деятельностный аспект обусловлен отношением человека к вещи в процессе своей деятельности. Поскольку природа есть система вещей, явлений и отношений между ними, то восприятие природы человеком будет зависеть от формы практической человеческой деятельности. В античной культуре ремесленник, создавая вещь, выражал в ней себя, свою индивидуальность, не случайно ремесло в мире античной культуры неотличимо от искусства. Такая деятельность сформировала и соответствующее отношение к природе как одушевленной, живой,

Этический аспект взаимоотношений «человек – природа» в культуре античности проявляется в том, что люди еще чувствовали себя погруженными в природу и свое социальное поведение соизмеряли с законами природы. Считалось, что благополучия можно достичь, неукоснительно следуя законам природы. Идея блага, понимаемая как благо целого, стала звеном, связующим мир вещей и человеческих отношений. Идею единства мира Платон в диалоге «Зенон» выразил так: «Все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем, чтобы осуществить присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты – ради него» [7, 57].

В связи с вышесказанным о многоаспектности отношений «человек – природа» для дальнейшего исследования выберем более конкретную задачу – проанализировать динамику образов природы в западноевропейской культуре от античности до современности.

Актуальность такого исследования именно сегодня очевидна. Дело в том, что современная эпоха определяется социологами, культурологами, другими учеными как эпоха глобального кризиса культуры. В масштабах человеческой жизни кризисность культуры – это не момент, а достаточно продолжительный период времени. По поводу кризиса западноевропейской культуры одним из первых высказался О. Шпенглер, указав, что сама по себе кризисность не должна рассматриваться со знаком минус, как явление отрицательное. Напротив, кризисность – это вполне закономерное явление, отвечающее этапу завершения развития системы, который О. Шпенглер назвал закатом Европы.

П. Сорокин, один из крупнейших социологов нашего столетия, предвидевший экономический кризис 30-х гг. в США, в период, когда в сфере экономики еще все было спокойно, но цивилизационная система была уже вовлечена в процесс завершения цикла, примерно так выразил свое отношение к кризисности современной эпохи: нам посчастливилось жить в горниле мирового пожарища. Но поскольку глобальный цивилизационный кризис есть системное явление, то экономический, политический, экологический, кризис науки, идеологии и другие есть проявления глобального кризиса.

Период смены культур – это время, когда наиболее актуальными становятся вопросы из сферы метафизики, где метафизика понимается как наука о сущем, об основаниях бытия. Именно метафизика призвана придать смысл бытию. Традиции метафизики никогда не умирали. Даже во времена «голового» методологизма Лейбниц и Спиноза создают метафизику космического монизма. В XX в. метафизика в центре внимания в философии жизни А. Бергсона, у реалистов – А. Уайтхед, у неотомистов – П. Тейяр де Шарден и др. М. Хайдеггер связал судьбу европейской цивилизации именно с метафизикой. Трагичность западной цивилизации он видел в том, что она теряла смысл, стержень по мере прогрессирующего «забы-

вания бытия» в результате растворения реальности в абстрактных понятиях.

С этим утверждением Хайдеггера удивительно резонирует отношение ряда современных философов к метафизической проблематике. «Пока мы не освободимся от мысли, что смысл вносит в мир только человек. Пока не вернем и природе ее онтологическое значение, каким она обладала до того, как технотронная цивилизация превратила ее в сырье, мы не сможем справиться ни с проблемой рациональности, ни с экологическими и прочими кризисами» [5, 14].

М. Хайдеггер тоже погружал проблемы познания в метафизическую проблематику, отстаивая идею активности бытия: «События истории осуществляются как посланные истиной Бытия из него самого... Бытие светит человеку в экстатическом проекте. Наброске мысли. Но бытие не создается этим «проектом». Сверх того, «проект», набросок смысла, в своей сути «брошен» человеку. «Бросающие» в «проекте», набрасывание смысла – не человек, а само Бытие...» [14, 332, 334].

Сегодня в метафизическую проблематику погружены не только проблемы познания, но и экологические, в совокупности обуславливающие выживание человечества. Так, Б. Калликотт считает, что выжить нам позволит только изменение метафизической парадигмы, что означает изменение картины мира и характера мышления. Что традиционная метафизика и обусловленная ею мораль – это скорее источники современных экологических проблем, но никак не средство для их разрешения.

Итак, мы солидаризируемся с теми философами, которые указывают на необходимость метафизических приключений, когда будущее стучится в их двери. В меняющемся мире надо думать и действовать по-новому, но стратегия и деятельность и мыследеятельности должна соответствовать ритмам бытия. В частности, способы познавательного отношения к природе обусловлены онтологическим фундаментом – образом природы в культуре, способом бытия природы.

В условиях современной техногенной культуры, в момент истории, который оценивается как эпоха глобального кризиса цивили-

зации, с новой силой зазвучала тема природы. Это объясняется тем, что, говоря о философии природы сегодня, мы думаем о философии духа, рисуя картины Природы – создаем портрет Человека, призывая сохранить природу – заботимся о выживании человечества. В современной техногенной цивилизации складывается новый способ бытия, где культура и природа не противоположны, а составляют целостность. Осознание этого человечеством представляет экологизацию мышления и путь выживания человечества.

Ретроспективный анализ образов природы в истории западно-европейской культуры важен не только в теоретическом смысле, но и как путь к новой практике обретения единства мира и человека, к «человечиванию» природы на уровне умудренного разума.

«Наше видение природы претерпевает радикальные изменения в сторону множественности, темпоральности и сложности» [11, 34], так начинают свою ставшую знаменитой книгу «Порядок из хаоса» И. Пригожим и И. Стенгерс. Выскажем свою версию того, как эти изменения стали возможны.

Аналізу образов природы в западной культуре можно предположить в качестве эпиграфа следующее высказывание А. В. Ахутина: «Природа» древнегреческого мыслителя, «природа» римского натуралиста, «природа» «натуральной магии» XVI в. и «природа» физика-теоретика XVIII в. не просто разные понимания одного и того же предмета или разные отношения к нему. Речь идет о совершенно разных предметах. Понять каждый из них – значит субстанциально различить их» [2, 35].

Античное восприятие природы основано на изначальном, ничем не нарушаемом единстве сущего, где все – люди, вещи, боги... все едино, гармонично и естественно. Природа виделась как драма, в которой каждая вещь играет свою роль. А. Ф. Лосев так рисует образ античного космоса: «...космос, природа – есть театральная сцена. А люди – актеры, которые появляются на этой сцене, играют свою роль и уходят. Откуда они приходят? С неба, ведь люди – эманация космоса, и уходят туда же и там растворяются как капли в море. А Земля – это сцена, где они исполняют свою роль. Какую же пьесу разыгрывают эти актеры? Сам космос сочиняет драмы и комедии, которые мы исполняем. Философу достаточно знать толь-

ко одно: что он актер и больше ничего» [9, 168]. Космос есть абсолютное тело, прекрасное и божественное, космос – это абсолютизация природы. Анализируя аристотелевское толкование природы, М. Хайдеггер приходит к выводу: фюзис есть из самой себя и в самое себя путешествующее присутствие отсутствия ее самой. Фюзис есть один из родов бытия, а именно тот, который в самом себе имеет начало своего бесконечного движения по пути к тому, что есть он сам. Природа соотносится с истиной самораскрывающегося бытия. Изначально, полагает Хайдеггер, философия понимала не природу как род бытия, но бытие как природу. Поэтому и стоит это слово в центре рассмотрения досократовской натурфилософии. Аристотелевская концепция природного сущего явилась отзвуком первоначальной слитности природы, истины и бытия.

Образ природы в античности – гармоничное тело. Такой образ выражает чувство природы греков, которое столь отлично от чувства природы современного человека, что мы не можем признать его за таковое. Как показал О. Шпенглер, наше чувство природы, постоянно выражаемое живописью, музыкой и лирикой, некое могучее, страстное влечение к далям и горизонтам, а также ландшафту, небу, лесам, морю, есть строгая противоположность античному чувству природы, которое держится за отдельные формы, за близкое, осязаемое. «Природа» античного человека нашла свой высший символ в нагой человеческой статуе, это чувство природы О. Шпенглер назвал аполлоновской природой, к ней принадлежат представления о веществе, форме и энтелихии Аристотеля.

Важной особенностью понимания природы в античности являлось представление о самодостаточности природы. Природа для античного мира есть то, что имеет причину своего существования в себе, не нужно привлекать никакие сущности для объяснения природы, все – есть природа, и бытие – природа. Познавательное отношение к природе выражается в умном созерцании, реализацией этого знания является образ жизни мудреца. Ремесленник имеет дело с природой лишь косвенно, при этом он старается перехитрить природу, реализует ее потенции в случайных и противополоственных для самой природы формах. Умное созерцание природы

считалось наиболее адекватным путем к истине. Мудрость поступка занимала ступень ниже.

В средневековом мировоззрении отношение к природе меняется с точностью до наоборот. Путь к истине рассматривается как результат особого поступка – акта веры, поэтому изучение природы становится второстепенным по отношению к истинам откровения. Вещь, трактуемая как выраженное слово, перестала иметь источник существования в себе. Природа в средневековом мировоззрении впервые начинает рассматриваться как прах, лишенный жизни.

Сознание греков историки называют космическим, где под космизмом понимается мировосприятие, в котором все события внутри и вне «Я» причастны к космосу. А. Ф. Лосев отмечает, что греки сами в своем языке раскрыли тайну понимания личности, выразив термином «сома», что есть не что иное, как «тело», понятие личности. Личность – это хорошо организованное и живое тело. В этом и проявляется огромный внеличный и одновременно возвышенный космологизм античности. Важно подчеркнуть, что единство человека и космоса не достигается в деятельности человека, оно не становится, не творится, а изначально и предзадано. Космос же представляется воплощением вечного закона круговорота.

В центре мировосприятия средневековья вместо безличного космоса оказался Бог – создатель всего сущего, а монистическое видение сменилось дуалистическим. Формируются дуалистические концепции мира природы и истории: мир природы в известной лестнице творений разделяется на мир небесный и мир подлунный (земной), а история – на историю светскую и историю священную. Удваивается и способ деятельности человека, не только созерцание, но прежде всего вера позволяет ориентироваться в мире. Дуализм деятельности Августин выразил так: «То, что мир есть, мы видим; в то, что бог есть, мы верим».

Именно дуализм мира и истории сделал возможным следующий шаг. Если абсолютный космологизм античности означал причастность всех событий, связанных с «Я», к вселенской драме, то важнейшей истиной христианства стала мысль о том, что раскрыть смысл человеческой драмы можно, лишь вчитываясь в человеческую тысячелетнюю историю. Эта истина стала кардинальной сре-

ди того, что свершилось в области историзма на рубеже классической древности и средневековья, поскольку в ней выражен отрыв чувств и помыслов человека от природы. «Вместе с евангелием верующий усваивал ту непреложную истину: что ключ к познанию мира не в естественном порядке вещей, как полагали римляне, а в истории человека. Именно здесь проходила грань между двумя культурно-историческими эпохами – античностью и средневековьем» [3, 152]. Это и есть отход от гармонии мира природы и бытия людей, осознание различия и самостоятельности бытия природы и этики земных поступков.

Средневековая культура положила начало процессу структурирования изначально единого и неделимого космоса. Она не разрушила гармонию космоса, но начала этот процесс, задав совершенно иной принцип гармонизации. Если гармония античного космоса изначально, она есть способ бытия сущего, то в средневековье принцип гармонизации уже вне космоса, вне природы, это – Бог. Формируется новая целостность бытия, имеющая иерархическую структуру. В этой иерархии природа заняла нижнюю ступень.

Если сравнить чувствование бытия в античности и средневековье, то отметим его изменение с точностью до наоборот: в античности – все природа, и бытие – природа, и она в самой себе имела причину своего существования, средневековая природа говорит о божестве. Весь внешний мир есть знак или символ внутреннего мира, это произнесенное слово, творящее божественное Слово.

В эпоху средневековья не просто возникает иное понимание природы, но само движение мысли по поводу природы начинает осуществляться в ином культурном пространстве. Оно формулируется двумя взаимоисключающими мировоззренческими установками: античной и библейской мифологии. Изваянию античного космоса противостоит суверенный мир библейской истории «олам», т. е. «поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история». Внутри «космоса» даже время дано в модусе пространственности. Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временной динамики – как вместилище необратимых событий.

Философ-мистик Якоб Беме так передавал чувствование природы в христианской культуре средневековья. Весь внешний види-

мый мир всем своим существом есть знак или фигура внутреннего духовного мира. ...Это произнесенное слово, божественная телесность, которыми рождены и осуществлены все вещи. ...Знать природу – значит суметь подслушать истинный язык – магический, ангельский, или райский, язык, в котором форма существования вещи есть одновременно и форма ее значения. Природа оказывается лишь древнейшим писанием.

В средневековом мировоззрении природа начинает рассматриваться как прах, лишенный жизни, впервые человек получает право господствовать над природой. Анализируя изменения, происшедшие в отношении человека к природе, Линн Уайт отмечал, что в эпоху античности «каждое дерево, каждый ручей, каждый водный поток, каждый холм имели своего духа-защитника... Прежде чем срубить дерево, вырыть шахту, перекрыть речку, важно было расположить в свою пользу того духа, который владел определенной ситуацией, и позаботиться о том, чтобы и впредь не лишиться его милости. Разрушив языческий анимизм, христианство открыло психологическую возможность эксплуатировать природу в духе безразличия к самочувствию естественных объектов... Христианство не только установило дуализм человека и природы, но и настаивало на том, что воля Божия именно такова, чтобы человек эксплуатировал природу ради своих целей» [4, 197].

Познание природы человеком средневековой эпохи подобно расшифровке текста. Считается, что Бог управляет всеми вещами через божественный закон судьбы, который он установил и которому сам подчиняется. Поэтому исследование природы как таковое отсутствует, с природой связаны искусство и ремесло. Изучение природы становится делом второстепенным по отношению к истинам откровения. Путь к истине не в размышлении, а пролегает через особый поступок – акт веры. Понятно, что о «природопознании» за отсутствием самой «природы», растворенной в теологии, пока не могло быть и речи.

Познавательный контекст поглощен теологическим. Греки верили, что все несчастья от слепоты разума, что в сфере знания, чистого мышления следует искать спасение. Латиняне стали толковать несчастья как грех, как следствие неправильного поступка.

Интеллектуализм в отношениях «человек – природа» сменяется волюнтаризмом, созерцание – действием.

Рациональное и ценностное еще не разведены абсолютно, например Бозций определяет вечность как совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни, но в движении познания уже наметилась тенденция будущего разрыва и противопоставления научного и морального, ценностного и рационального. Обеспечивался указанный разрыв природного и человеческого в тесной связи со становящимся в христианстве историзмом, согласно которому мир не пребывает в покое как античный космос, а разворачивается как история, имеющая свое начало, кульминацию и конец.

Следующий исторический этап западной культуры – эпоха Ренессанса чрезвычайно многозначен. По крайней мере, в развитии рассматриваемого отношения «человек – природа» Ренессанс предстает как своеобразный рубеж, как эпоха перехода от одухотворенного космоса к «нейтральной почве». Прежде чем надолго померкнуть, природа блистала всеми своими красками, она предстала как средоточие красоты и источник радости человека, как объект любви и преклонения, как дом человека. Функционирование Вселенной все еще описывается в терминах «любовь», «симпатия» и «антипатия».

В эпоху Возрождения, прекрасную в разноцветье человеческих и природных красок, ценностей, смыслов, выплеснувшихся ненадолго перед тем как вновь уйти в серое небытие, природа видится как «внешний человек». Внешний человек – это и есть образ природы эпохи Возрождения. Стоит вспомнить картины Рафаэля. Например, полотно «Весна» С. Боттичелли – это девушка, на голове которой венок из полевых цветов. Природа как бы проговаривает себя через венец своего творения. Ренессанс, видимо, не знал природы «самой по себе», существующей вне связи с воспринимающим ее человеком. Язык природы был одновременно языком теологии, поэзии, изобразительного искусства. У гуманистов Возрождения природа – особо изысканная искусность искусства. Вот знаменитые слова Микеланджело: «Величайший художник не имеет ни одной идеи, которую одна глыба мрамора не таила бы в себе...».

Тесная связь природы и человека отражается и понятием «естественного закона», имевшего хождение в литературе этого периода. Ленобль в «Истории идеи природы» остроумно замечает, что вплоть до XVII в. люди полагали, будто вся Вселенная занята исключительно человеческими проблемами и смысл ее в том, как она участвует в человеческой судьбе. Даже если природу и богов понимали как индифферентных к человеку (Эпикур, Лукреций), в этом видели нравственный урок и поучение для человека.

Новая «естественная» магия по сравнению со средневековой привносит в ренессансное видение мира учение об иерархичности и организмичности Универсума, все элементы которого, включая человека, связаны единой цепью взаимодействий.

Например, Леонардо да Винчи описывает Землю как организм, обладающий живой душой, у которого почва – это плоть, родники и реки – подобие кровеносных сосудов, а горные хребты – ее скелет. Но у Леонардо же встречается и описание птицы как инструмента, работающего на основе математического закона. Сохраняя двойственное отношение к природе, ренессансная эпоха возвеличивает человека, наделяя его божественными полномочиями по отношению к природе.

У Пико делла Мирандола в учении о «естественном маге» человек, очистившись от несовершенств, может развить в себе способность постигать тайные силы макрокосма и управлять ими, человек способен вызывать на свет чудеса, скрытые в укромных уголках мира, в недрах природы, как если бы сама природа творила эти чудеса. Именно в таком контексте: выделение человека из космического порядка, признание его автономности, понимание природы как нейтральной почвы, не одушевленной особым для нее духом, а существующей только для того, чтобы служить человеку, – формировалось будущее рациональное видение мира, а также традиция противопоставления человека природе.

В эпоху Возрождения происходит отождествление понятий «исследование природы» и «познание истины» в контексте деятельности экспериментирующих художников. Затем их пути начинают расходиться.

С возвеличиванием разума происходило принижение природы. Уже Галилей отмечал, что цвета, звуки, запахи не существуют вне глаз, ушей и носов. Декарт и Локк разработали теорию вторичных качеств. А у Д. Юма живая ткань природы оказывается проекцией разума.

Если в средневековой культуре не только вещь, но даже пространство, занимаемое вещью, имело свой сакральный смысл, так, например, очаг всегда располагался в центре жилища, то в Новое время вещь лишилась не только смысла, но и цвета, запаха... – стала «унылой штукой» (А. Уайтхед). Космос, который у греков был уютным домом и Божеством, стал бездонной черной пустотой, обозначаемой как однородное изотропное пространство. По сравнению с ним, отмечал А. Лосев, даже темная баня с пауками уютнее, потому что говорит о чем-то человеческом. «Вечное молчание этих беспредельных пространств устрашает меня, – писал Паскаль в «Мыслях». – ...глядя на эту немую вселенную, на человека, лишённого света, предоставленного самому себе и как бы затерявшегося в этом уголке вселенной, не зная, кто его туда поместил, что ему делать, что станет с ним по смерти, и не способного это узнать, – я прихожу в ужас, как человек, которого спящим перенесли на пустынный и жуткий остров и который пробудился, не зная, где он находится, и не имея средств уйти оттуда». [Цит. по: 2, 196].

«Распад космоса, – настаивал А. Койре, – вот в чем состоял наиболее революционный переворот, который совершил (или который претерпел) человеческий разум после изобретения Космоса древними греками» [7, 131]. Следует вдуматься, что означало такое явление, как распад Космоса для западноевропейской культуры. Распад Космоса означал крушение идеи иерархически упорядоченного, наделенного конечной структурой мира – мира, качественно дифференцированного. Она была заменена идеей открытой, безграничной и даже бесконечной Вселенной, объединенной и управляемой одними и теми же законами, Вселенной, в которой все вещи принадлежат одному и тому же уровню бытия, в противовес традиционной концепции, различавшей и противопоставлявшей друг другу два мира – земной и небесный.

Аристотелевская динамика отрицает наличие какой-либо пустоты и движения в пустоте. Пустое пространство полностью разрушает концепцию космического порядка: в пустом пространстве не то что не существует естественных мест, в нем вообще места не существует. Обезбоженная природа становится чуждой человеку. Уже Лютер злословит о ней, как о законченной чертовке. «Госпожа Очаровашка, нос картошкой, Природа, заявляется и смеет тявкать на своего Бога и уличать его во лжи». [Цит. по: 2, 298]. Итак, разрушение космоса предстает как изгнание духа из природы и потеря качества вещей.

Для человека это обернулось потерей почвы под ногами, человек был выброшен из природы. Можно понять охватившее его одиночество. Раньше всех почувствовал эти эпохальные перемены гений Леонардо. На самом пороге обездушенного и обезбоженного мира он передал это прощание с душой в загадочной улыбке Джоконды. «Загадочной воистину, если и по сей день она видится «божественной» одним и «сатанинской» другим. Загадка – в ее нефиксируемости: она как бы уже не принадлежит лицу, но еще она не отошла в пространство» [12, 150].

Уход из «домашнего» Космоса в «бездомный» Космос рождал чувство планетарной заброшенности, гложущее ощущение потертости и предоставленное™ собственной воле или свободе. Этот исторический период, переходный к Новому времени, историки описывают как эпоху географических открытий, изобретений (пороха, книгопечатания...), экономических и социальных преобразований, одним словом, как эпоху великих достижений. Однако все они характеризовали уже не прежнюю, а новую Вселенную. И как совершенно справедливо заметил К. А. Свасьян, «приобретения как бы инстинктивно сияются возместить утраты и невольно пародируют утраченное. Утрачен внутренний смысл рая – ищется внешний «физический» рай (Колумб специально берет с собой в плавание «переводчика» – обращенного еврея, владеющего древнееврейским и арамейским языками); утрачена внутренняя ориентация – изобретается «компас», утрачено ясновидение – мастерятся «телескоп» и «микроскоп»; утрачена живая связь с истоками – культивируется «филология» [12, 165].

Распад космоса означал коренное изменение мировидения, он выражался целым комплексом признаков, среди которых: выделение человека из космического порядка (этика уже не строится в соответствии с гармонией бытия, появляются новые земные ценности); возвеличивание разума (рождение нового субъекта – *selfmade-man*, способного доверять своей интеллектуальной интуиции, и формирование рационализма как основы мировидения, где разум диктует законы природе); лишение качественности вещей.

Круг замкнулся. В античной ментальности космос являлся источником гармонии и порядка. В средние века все сообразно Богу, в рационализме Нового времени источником феноменального порядка стал человек, Бог «остался ответственным» за сферу нравственности (ноуменальный порядок). Природа же, лишившись внутренней гармонии и живых красок, окончательно «испустила дух» (К. А. Свасьян). Кстати, «обездушенность» природы выразилась в художественном видении XVI–XVII вв. в жанре натюрморта, *nature morte* – мертвая природа.

К семнадцатому столетию в западноевропейской культуре формируется образ мира как механизма. Для того чтобы механистическая картина мира утвердилась, потребовалось, как видим, немало времени, около двух столетий происходили грандиозные изменения в культуре, в ходе которых было коренным образом пересмотрено представление о природе. Для Парацельса природа все еще внешний человек, но благодаря деятельности Галилея, Декарта, Бэкона и др. природа все чаще начинает рассматриваться сквозь призму технического эксперимента и сама становится машиной. Природа как часовой механизм – таков принятый в классической науке образ природы. Измерение как новый тип научной рациональности формирует чисто количественное, «калькуляторское» видение сущего: то, чего нельзя измерить, взвесить, то и не существует. В отличие от аристотелевской физики Галилей учит, что природу нельзя «преодолеть», она ничего не делает «даром», ее невозможно обмануть, но ее можно измерить, «книга природы написана языком математики». Так рождается знаменитая декартовско-галилеевская модель мира.

Достаточно емкое понимание природы в культуре Нового времени дает А. В. Ахутин, определяя природу как бытие, данное в опыте: «Интуиция природы как бытия в опыте формируется в этом сложном и неоднозначном движении между разумным глазом и очами разума, между осязательностью и мыслимостью, между опытом и идеей» [1, 171]. В сравнении с античным натурфилософским мировидением, где «все природа, и бытие природа», толкование природы в Новое время ограничено рамками чувственного восприятия.

Укрепившееся в менталитете убеждение в том, что природа проста и ничего не делает понапрасну, легло в основу научной картины мира, основные положения которой таковы: природой управляют неизменные от сотворения мира законы, физические тела состоят из инертной, косной материи, физические тела не могут мыслить. Образ природы-механизма транслировался в культуре Нового времени и на социальные модели, стоит вспомнить Ламетри и его «Человек-машина, государство-машина». Просветителями природа мыслилась как инструмент и механизм, это подробно показано авторами книги «Философия природы: коэволюционная стратегия». Они отмечают, что просветители XVIII в. довели до конца подход к миру как к машине, созданной Богом. Природа мыслилась как машина, ее законы рассматривались как постижимые техническими средствами, опытом. Именно в эксперименте познается природа, сущность которой рассматривается в контексте полезности для человека. Инструмент, орудие становятся формой обнаружения сути природы, ее самораскрытия. У. Томпсон, один из ведущих физиков конца девятнадцатого столетия, заметил: «Вопрос о том, понимаем ли мы или не понимаем природный процесс, сводится, как мне кажется, к другому вопросу, именно: способны ли мы построить механическую модель, которая воспроизводила бы процесс во всех его частях». [Цит. по: 2, 307].

Не случайно этимологически слово «опыт» сродни слову «пытать». Познавательное отношение к природе формировалось в значительной степени под влиянием метафизики и эпистемологии Канта, у которого природа подобна свидетелю, допрашиваемому на судебном заседании «именем априорных принципов». Ученый этой

эпохи, не мудрствуя лукаво, не чем иным, как силой, вспомним Бэкона – «знание – само по себе сила», извлекает из природы ее тайны. И природа в своем дорациональном прошлом «мать-прародительница» обернулась теперь настоящим оборотнем, давая под пытками любые на вкус показания. Модель постепенно вытесняла эйдос. Именно об этом свидетельствуют многочисленные высказывания мыслителей этой эпохи. Так, О. Конт отмечал, что «звезды мы изучаем не в небе, а по учебникам астрономии», а Гете с горечью констатировал, что, «вместо того чтобы становиться между природой и субъектом, наука пытается встать на место природы и постепенно делается столь же непонятной, как последняя». [Цит. по: 12, 301].

Механистические модели мира довольно разнообразны. Образ природы как часового механизма сменил образ паровой машины, затем позднее – кибернетической, но все равно машины. Заметим, что модель механизма – это наиболее традиционное видение природы с XVII по XX в.

Однако в этот исторический период существовали и иные представления по поводу природы. Прежде всего, отличное от механистического представление о природе давали естественные науки, такие как геология, астрономия, биология. В них, начиная с восемнадцатого столетия, складывалось историческое видение естественных процессов, эволюционная методология их исследования. Этот процесс подробно рассмотрен в книге.

В итоге к девятнадцатому столетию картина мира стала напоминать пестрое лоскутное одеяло. Картины реальности, рисуемые разными научными дисциплинами, не складывались в целостное мозаичное полотно. Одним из первых критику механистического мировидения начал А. Бергсон, показавший, что механистическая наука подобна кинематографической установке, которая крутит пленку, смонтированную режиссером, по своему вкусу отобравшему и склеившему кадры. То, как интерпретирует данные наблюдений ученый, зависит от его теоретической и мировоззренческой ориентации. В этом смысле механистическая наука, вырывающая отдельные тайны природы – фрагменты, не способна дать целостного и полного описания мира. Описание природы механисти-

ческой наукой подобно в этом смысле кинематографической работе. Альтернативное механистическому представлению о природе складывалось в рамках организмического видения. Оно не было настолько популярным в культуре XVIII–XIX вв., как механистическое, но, тем не менее, выражалось некоторыми учеными и философами. Такого представления о мире придерживались, например, такие западные мыслители, как Гете, Шеллинг, Уайгхед и др.

В русской философии и науке, а Россия, как известно, занимает буферное положение между Западом и Востоком как географически, так и в социокультурном аспекте, отношение к природе было неоднородным. С одной стороны, представлены западнические традиции – базаровское «природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник» хорошо иллюстрирует именно потребительско-индустриальное отношение к природе, основывающееся на механистической модели мира. С другой стороны, для российской ментальности характерно отношение к природе, определяемое таким умонастроением, как космизм, не только как к живой, но и наделенной духом. Оно выражено в космизме как религиозно-философского, так и естественнонаучного направлений. У В. Соловьева природа – одна из форм творчества, а Бог – Художник. У П. Флоренского природа – символ духа, знак духовного бытия, материя пронизана жизнью и духом. В учении о единстве микрокосма и макрокосма Н. Бердяев стирает грань между Человеком и Вселенной. В. И. Вернадский, обосновывая такие научные положения, как мысль есть планетное явление, о переходе биосферы в ноосферу, о живом веществе как факторе геологической эволюции, о всюдности жизни и др., формирует представление о природе как живой, спонтанной, о природе не как сущности, а как существе.

Познавательное отношение к природе не как к сущности, а как к существу более всего отличает экологическое мышление, формирование которого было начато В. И. Вернадским и продолжается в течение всего XX столетия. Среди русских ученых, не механистически мыслящих о природе, нельзя не упомянуть С. Л. Франка, хотя его и не относят к космистам. В отличие от механистического «природа проста...», у Франка всякая вещь и мир в целом есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем, «...поскольку че-

ловеческий дух сам принадлежит к реальности и внутренне связан с ней и ей сроден... Между человеческим духом и всеединством бытия вообще не может быть никакой безусловно непроницаемой преграды» [13, 220].

Особенностью русского космизма, по словам Ф. И. Гиренка, является то, что природа для космистов не объект, наблюдаемый и описываемый человеком извне. Природа для них – это космос, то есть мир, элементом которого мы являемся... [6, 170]. Космисты пытаются преодолеть разрыв человека и природы, субъекта и объекта. Образ мира, сложившийся в западноевропейской культуре, – это машина, в нем нет души и нет места человеку, и космисты начинают искать пространство, которое бы стало домом человека, пространство, соразмерное душе человека. У П. Флоренского это пневмосфера, у В. И. Вернадского – ноосфера.

Наиболее емко, точно и прекрасно выражено понимание природы, образ природы, создаваемый русской научно-философской мыслью, глубинными интуициями русской культуры, в поэтическом слове Ф. И. Тютчева:

Не то, что мнете вы, природа.
Не слепок, не бездушный лик!
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык!..

Поистине гениально схвачены образы природы, которые реализовались в западноевропейской культуре и выявляемы в исторической ретроспективе. Здесь и образ природы – текста, природа – слово, язык (средневековая эпоха), обездушенная природа – механизм (Новое время) и тот новый образ природы, не сущности, а существа, наделенного душой, способностью любить... который складывается в экологическом мировосприятии, и акцентируемая синергетической парадигмой спонтанность, случайность природных процессов как характеристика свободы.

Переход от механистического к холистическому видению природы характеризует западноевропейское мировоззрение второй половины XX в. В связи с открытием явлений самоорганизации в науке начинает формироваться новый взгляд на природу, появляется

перспектива понимания природы как саморазвивающейся целостности, включающей человека, но это отдельная тема.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. В. Понятие природы в античности и в Новое время. М., 1988. 230 с.
2. Ахутин А. В. Тяжба о бытии. М.: Русское феноменологическое общество. 1997. 303 с.
3. Барг М. А. Эпохи и идеи. М.: Мысль, 1987. 349 с.
4. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990. 495 с.
5. Гайденко П. П. Проблема рациональности на исходе XX в. // Вопр. философии. 1991. № 6. С. 3–14.
6. Гириенок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука. 1987. 180 с.
7. Каире А. Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985. 285 с.
8. Карпинская Р. С., Лисеев И. К., Огурцов А. П. Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1996. 353 с.
9. Лосев А. Ф. Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. 364 с.
10. Платон. Сочинения: В 3-х т. М.: Мысль, 1970. Т. 3. 687 с.
11. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986. 431 с.
12. Свасьян К. А. Становление европейской науки. Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1990. 377 с.
13. Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 607 с.
14. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 314–357.
15. Эстетика природы. М.: ИФ РАН, 1994. 230 с.