

К.В. ВОДЕНКО, А.А. МЕКУШКИН



ХРИСТИАНСТВО И НАУКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ



МОНОГРАФИЯ

СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЕ ЗНАНИЯ
МОСКВА — 2014

УДК 165:2–1:001.3:008
ББК 87; 86.2
В62

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор Т.П. МАТЯШ;
доктор философских наук, профессор Е.Е. НЕСМЕЯНОВ

В 62 ВОДЕНКО К.В., МЕКУШКИН А.А. Христианство и наука: история и современность: монография. — М.: Социально-гуманитарные знания, 2014. — 214 с.

ISBN 978-5-91604-017-3

Монография посвящена исследованию сложных и противоречивых взаимоотношений христианской религии и европейской науки как одному из актуальнейших вопросов философии науки, религиоведения и теологии.

В работе выявлены основные теоретико-методологические принципы и основания исследования соотношения христианства и науки; изучены восточный и западный святоотеческие взгляды на специфику рационального знания; проанализированы дивергентная и конвергентная стратегии соотношения христианства и науки в контексте взаимосвязи религиозной веры и научного разума; реконструированы образы науки и рациональности в современной религиозной философии и теологии.

Предназначается для студентов, аспирантов, научных работников и всех, интересующихся вопросами соотношения религии и науки.

УДК 165:2–1:001.3:008
ББК 87; 86.2

ISBN 978-5-91604-017-3

© Воденко К.В., Мекушкин А.А., 2014
© Социально-гуманитарные знания, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СПЕЦИФИКИ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ.	6
1.1. Соотношение религии и науки: анализ основных концепций и теоретико-методологических подходов.....	7
1.2. Соотношение религии и науки в контексте соотношения веры и разума	29
2. РАЦИОНАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ И НАУКА В ХРИСТИАНСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ: ВОСТОЧНАЯ И ЗАПАДНАЯ СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ	43
2.1. Увооткїї лїотїс; христианизация рациональности в восточно-патристической традиции.....	44
2.2. Credo ut intelligam: западно-христианская средневековая концепция рациональности и науки	58
3. КОГНИТИВНАЯ ДИВЕРГЕНЦИЯ РЕЛИГИИ И НАУКИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ	73
3.1. Легитимация науки в теологии протестантизма и формирование дивергентной версии соотношения христианства и науки	73
3.2. Конфликтная модель соотношения религии и науки: методологическая и социальная обусловленность	84
4. СПЕЦИФИКА И ПОСЛЕДСТВИЯ КОГНИТИВНОГО СБЛИЖЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ И СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ.....	101
4.1. Философское и научное обоснование идеи возможности конвергенции когнитивных практик религии и науки	101
4.2. Пути и способы преодоления противостояния религии и науки в современной интеллектуальной традиции	124
5. СПЕЦИФИКА ОСМЫСЛЕНИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И НАУКИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛОГИИ	145
5.1. Научное знание, вера и разум в русской религиозной философии и современной православной теологии.....	146
5.2. Наука и рациональность в религиозно-философской традиции католицизма	169
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	186
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	191



Введение




В настоящее время европейская культура вступает в эпоху пост-секулярного общества, которое сталкивается с большим количеством духовно-мировоззренческих и социально-культурных проблем. Длительная история европейской культуры неразрывно связана с христианской религией в ее основных формах — восточным и западным христианством. Поэтому вызывает беспокойство игнорирование христианских истоков европейской культуры, о чем свидетельствует, в частности, первый проект Европейской Конституции, согласно которому корни Европы — только наследие греко-римского мира и эпохи Просвещения. Но нельзя не признать тот факт, что христианство сформировало новые смыслы природы и человеческого бытия, в основе которых лежало оправдание творчества и свободы человека, что не могло не отразиться на всей европейской культуре. Практическое поле для своего воплощения христианская культура нашла в преобразовании природы, человека и общества, сформировав их новые смыслы, которые стимулировали развитие искусства, философии, социальных концепций, стали основой естественно-научного и гуманитарного знания.

Является общепризнанным научным фактом, что смысловые основы современной науки сформировались под определяющим влиянием христианской культуры, а в последнее время исследования соотношения науки и богословия обрели статус академической


дисциплины, в рамках которой речь идет о соотношении религии и науки в различных аспектах. В мировой гуманитарной мысли в последние годы формируется направление исследований, лежащее на границе двух дисциплин — философии науки и философии религии (Science and Spirituality). Для религиоведческого знания в этом контексте остается актуальным вопрос об отношении религии к научному знанию, а в контексте удержания целостности европейской культуры — о философской рефлексии науки и научного знания в рамках христианской религии.

Осознание кризиса рационализма вообще и научного, в частности, породило рост исследовательских интересов к проблемам соотношения религии и науки. Многие современные философы, богословы и даже ученые, осознавшие, что наука и религия являются двумя самыми мощными силами, с которыми приходится считаться человеку, признают необходимость преодоления напряженности в отношениях между ними. Европейская культура продуцировала свои ценности и идеалы во многом под влиянием христианства, а потому для нее важна проблема об отношении между христианской религией и современной наукой. В проблемном поле этих отношений актуальным является когнитивный аспект, который предполагает исследование культурно-исторической динамики решения проблемы соотношения познавательных ориентаций христианства и науки, обоснование возможности сочленения эпистемологических способностей христианской веры и научного разума, а также построение проекта новой науки на основе разума, признавшего необходимость стать «верующим» (И.В. Киреевский). Такой эпистемологический сдвиг, с нашей точки зрения, не противоречит приверженности европейской культуры идеалам рациональности, предотвращает ее опрокидывание в бездну иррациональной стихии насилия и мистицизма.

На современном этапе развития зарубежного религиоведения формируются научные сообщества по изучению соотношения религии и науки: Центр по взаимодействию науки и религии (Zygon), Институт религии в век науки (IRAS), Центр по теологии и естественным наукам (CTNS), Фонд Джона Темплтона (Metanexus) и др. Наличие большого интереса к проблеме соотношения науки и религии указывает на необходимость дальнейших исследовательских поисков по данной проблеме.



1. Теоретико-методологические принципы исследования специфики научного знания в религиозной культуре



Перед лицом фундаментального кризиса европейской цивилизации религиозные и научные ценности должны быть союзниками и обязаны выполнять общую миссию, заключенную в «удержании культуры» (В.Н. Порус)¹. Европейская культура — прежде всего культура христианская, и поэтому в исследовании речь пойдет о христианстве в контексте «диалогической онтологии культуры» (А.В. Ахутин, П.П. Гайденко, В.С. Библер и др.), в соответствии с которой христианство рассматривается не столько как конфессия, «сколько как уникальный и абсолютно значимый — т.е. онтологически укорененный — образ культуры»². Абстрагировавшись от конфессионально-теологического подхода к исследованию христианской религии, сосредоточимся, в первую очередь, на прояснении основных понятий, необходимых для дальнейшей исследовательской работы, в соответствии с современными подходами философии религии и религиоведения.

¹ Порус В.Н. Наука и богословие: от проблем методологии к проблемам философии культуры // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания. М., 2009. С. 76.

² Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб, 2005. С. 325.

1.1. СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И НАУКИ: АНАЛИЗ ОСНОВНЫХ КОНЦЕПЦИЙ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ

Религия, религиоведение и теология

Комплексное осмысление феномена религии на основе богословского, философского и научного подходов осуществляется именно в рамках религиоведения, включающего в себя философию религии, историю религии, психологию религии, социологию религии и феноменологию религии¹. В контексте исследования христианской религии центральным компонентом религиоведения является философия религии, которая представляет собой осмысление содержания религиозного опыта, мышления и молитвенного созерцания, рациональных аргументов в пользу бытия Бога, проблемы зла, спасения, взаимосвязи религии с другими формами культуры и др.² Комплексный характер религиоведения и специфика философии религии позволяют, во-первых, интегрировать и осмыслить философски данные о религии в системе различных видов знания и, во-вторых, выстроить с религиозных позиций концепции культуры и различных ее феноменов, используя в качестве эмпирической базы теологические и религиозно-философские тексты.

Понятие «религия» этимологически восходит к ряду латинских терминов (лат. religio — совестливость, благочестие, благоговение, религия, святость, богослужение; лат. глаг. relegere — благоговеть, относиться к чему-либо с особым вниманием, почтением (Цицерон); лат. глаг. religare — связывать, соединять (Лактанций); лат. глаг. reeligere — воссоединять (блж. Августин))³ и, в соответствии с традициями отечественного религиоведения (Ю.Ф. Борунков, В.С. Глаголев, Н.С. Капустин, Л.Н. Митрохин, Д.В. Пивоваров, В.К. Шохин, Д.М. Угринович, И.Н. Яблоков и др.), понимается как особые мировоззрение и мироощущение, детерминированные верой в существование «сверхъестественного» (в зрелых религиях — Бога)

¹ Основы религиоведения: учеб. для студ. вузов / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 2004.

² Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. М., 1998; Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1993; Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: альманах. М., 2007.

³ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 2002.

и объективируемые в соответствующих поведенческих нормах и обрядово-ритуальных действиях людей. Религия представляет собой довольно сложное и многогранное явление, а потому наряду с понятием «религия» часто используется термин «религиозный комплекс». Согласно ведущему отечественному религиоведу И.Н. Яблокову религиозный комплекс включает в себя религиозное сознание, религиозную деятельность, религиозные отношения и институты¹. Центральным компонентом религиозного комплекса является религиозное сознание, включающее в себя религиозную идеологию как систему религиозных идей, взглядов и представлений, выступающих как систематизированное, теоретически осмысленное и обобщенное отражение реальности сквозь призму веры в сверхъестественное. Идеология современных религиозных комплексов включает в себя богословие, религиозную философию, религиозные концепции культуры, искусства, экономики, политики, права и др.

Согласно И.Н. Яблокову концептуальным выражением религиозного сознания являются теология (богословие) и религиозная философия, между которыми невозможно «поставить знак равенства, хотя разграничивающие их отличия весьма условны»². Религиозная философия представляет собой совокупность различных философских исследований, в которых любая избранная проблема разрабатывается с учетом связи человека с Богом. Религиозная философия обычно решает онтологические, гносеологические, социальные проблемы, ее теоретическую базу составляют положения, так или иначе согласующиеся с доводами вероучения³. Теология (богословие) понимается как теоретическое знание о божественном мире, создаваемое Церковью для всестороннего осмысления и систематического изложения содержания своей веры и фундированное в духовном опыте, догматике, литургической жизни, Священном Писании и др.⁴

В традиции осмысления специфики религиозного сознания важной является тема исследования взаимосвязи религии с различными формами и феноменами культуры. Религия как постоянный спутник цивилизации, повлияла на создание мировой и

¹ Основы религиоведения: учеб. для студ. вузов / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 2004.

² Там же. С. 290.

³ Там же.

⁴ Шохин В.К. Теология: Введение в богословские дисциплины. М., 2002. С. 18.

национальных культур и, одновременно, являлась их неотъемлемой частью. Она взаимодействует с моралью, искусством, наукой, просвещением и т.п.; в результате такого взаимодействия рождаются новые социокультурные образования — культовое искусство, духовная музыка, религиозная мораль, соответствующий культурно-бытовой менталитет, религиозное осмысление науки и т.п.

Наука и знание

Для продолжения обсуждения вопросов философско-методологической рефлексии темы специфики науки в христианских культурах нам необходимо, во-первых, обратиться к экспликации феномена науки как обусловленного культурой и, во-вторых, выявить основные подходы к исследованию проблемы соотношения науки и религии. Следует отметить, что в современной гуманитарной мысли формируется направление исследований, лежащее на стыке двух дисциплин — философии науки и философии религии (*Science and Spirituality*).

Что касается науки, то в современной философии она понимается, во-первых, как форма деятельности, направленная на объективное и логически упорядоченное познание предметов и процессов окружающего мира. Во-вторых, наука может пониматься как система знаний отвечающих критериям объективности, адекватности, истинности и др. Институциональное понимание науки, как третий подход к ее осмыслению, подчеркивает ее социальную природу и объясняет ее как форму общественного сознания. Четвертое понимание науки связано с осмыслением ее как целостного социокультурного феномена, зависящего от многообразных влияний культуры и двояко взаимодействующего с последней: во-первых, наука возникает под влиянием социокультурных трансформаций, и, во-вторых, существуя в культуре, взаимодействует с ней¹. Мы считаем необходимым выделить два наиболее общих и тесно связанных аспекта, к которым можно свести философский анализ науки: когнитивный и социокультурный. К когнитивному (лат. *cognition*

¹ Лешкевич Т.Г. Философия науки: традиции и новации. М., 2001; Ушаков Е.В. Введение в философию и методологию науки. М., 2008; Философия науки: учеб. пособие / Отв. ред. Т.П. Матяш. Ростов н/Д, 2006.

— познание), или эпистемологическому (греч. ἐπιστήμη — знание) аспекту относится круг тем, охватывающих внутренние концептуальные, методологические и логические вопросы науки. Но научная деятельность не ограничивается ее когнитивно-концептуальным содержанием, поскольку для научного познания характерны также разнообразные взаимосвязи с социальными, историческими и культурными факторами, что относится к социально-культурному контексту анализа науки.

Принцип единства когнитивного и социокультурного, логического и исторического предполагает уточнение времени происхождения науки. По данной проблеме в современной философии существует две точки зрения: непрерывный и дискретный взгляды на происхождение науки. Наука с позиции непрерывного взгляда на ее происхождение представляет собой усовершенствованное обыденное знание, которое совечно человеку и включает в себя результаты предыдущих периодов (Г. Спенсер, О. Конт, Э. Мах, П. Дюгем и др.). Такая позиция делает бессмысленным вопрос о времени возникновения науки, а потому в середине 50-х гг. XX в. появляются работы, в которых критикуется обозначенная концепция (А. Койре, Т. Кун, Р. Мертон, С. Тулмин, П. Фейерабенд, Э. Цильзель и др.). Поддержка была эта критика и отечественными философами, общей идеей работ которых является мысль о том, что современная наука как своеобразная форма познания и специфический тип духовного производства, несмотря на важную для нее роль античности и христианского средневековья, возникает в новоевропейской культуре (XVI–XVIII вв.), т.е. в эпоху социально-экономических и культурно-мировоззренческих трансформаций Возрождения и Реформации¹.

В рамках нашего исследования будем использовать все более получающую признание периодизацию развития науки, в соответствии с которой науке как таковой предшествует преднаука, где зарождаются предпосылки науки, а потом появляются классическая, постклассическая и постнеклассическая наука (В.С. Степин, В.В. Ильин и др.). Характеризуя генезис научного познания, академик В.С. Степин отмечает, что «в истории формирования и развития науки можно выделить две стадии, которые соответствуют

¹ Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки нового времени. М., 1989; Философско-религиозные истоки науки / Отв. ред. П.П.Гайденко. М., 1997; Социокультурные факторы развития науки (по материалам историко-научных исследований). М., 1987 и др.

двум различным методам построения знания и двум формам прогнозирования результатов деятельности. Первая стадия характеризует зарождающуюся науку (преднауку), вторая — науку в собственном смысле слова¹. Подобную концепцию предлагает другой современный исследователь А. Косарев, который отмечает, что «наука в своем развитии проходит три стадии: теоретическую (фундаментальную), экспериментальную (прикладную) и комплексную (глобальную). Каждая из них имеет свой способ организации (соответственно: научная школа, научное сообщество и социальный институт) и выполняет свою главную функцию (соответственно: познавательную, преобразовательную и регулятивную; или по-другому: гносеологическую, технологическую и социологическую). Причем, с возникновением каждого нового этапа прежняя наука не исчезает, но продолжает существовать, образуя вместе с новой общую структуру науки и сохраняя в рамках этой структуры всю свою ценность. Взаимодействуя, они оплодотворяют друг друга и повышают тем самым научную и социальную значимость каждой»². Концепция «преднаука» — «наука» весьма удачна для нашего исследования, так как в отношении реконструкции концепции науки в период патристики и схоластики мы будем вести речь о преднауке, а в отношении рефлексии проблем науки в русской религиозной философии, католической философии, современной теологии будем говорить о науке в собственном смысле слова.

В своем сущностном аспекте понятие «наука» тесно связано с понятием «знание». Последнее представляет собой продукт деятельности разума, приобретаемый на основе присущей человеку когнитивной (познавательной) способности³. Содержанием знания являются разнообразные смысловые массивы, сведения, представления и т.п. Мы акцентируем внимание на том, что знание всегда предметно и направлено на Бога, человека, природу, общество. Для обращения со знаниями вырабатываются различные, меняющиеся в зависимости от культур и исторических эпох, способы его получения, хранения, преобразования, передачи и использования. В целом же представляется необходимым различать социально-гуманитарное и естественное знания, социально-гуманитарные и естественные науки,

¹ Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 54.

² Косарев А. Философия мифа: мифология и ее эвристическая значимость. М., 2000. С. 189–190.

³ Ушаков Е.В. Введение в философию и методологию науки. М., 2008. С. 29.

что соответствует общему принципу исследования, в соответствии с которым наука интерпретируется как феномен культуры.

В современной культуре под знанием преимущественно понимают научное знание, что связано с той огромной ролью, которую играет наука в нынешнем обществе, но имеет место не только знание, добытое наукой, но и другие его разновидности. В конце XX в. в области философской рефлексии была допущена проблема многообразия типов и форм знания, и философы, признавшие право на существование таких форм знания, как мифологическое, религиозное, обыденное, этическое, художественное и т.д., озадачились соотношением научного и вненаучного знания¹. Большинство видов вненаучного знания мирно уживаются и взаимодействуют с научным. Так, историк науки Дж. Холтон показывает, что разработанный в квантовой механике знаменитый принцип «дополнительности» Н. Бора пересекался со множеством сходных представлений в других областях науки, а также в искусстве и философии. Для разъяснения своей концепции физик использовал широкий спектр примеров и аналогий, и на ее создание оказали работы американского психолога и философа У. Джемса и, возможно, датского религиозно-философа С. Кьеркегора².

Существуют знания и помимо науки, так как во все эпохи и во всех культурах всегда существовала своя совокупность самых разнообразных знаний. Специфической чертой знания является его независимое и самостоятельное существование: «в отличие от мыслей, мысленных образов, настроений как субъективных состояний, знание имеет интересубъективный характер; оно может быть зафиксировано (письменно или в устной традиции), передано, усвоено и использовано»³. Так, немецкий мыслитель К. Хюбнер выделяет несколько форм интересубъективности, т.е. общезначимости, обеспечивающей продуктивную интеллектуальную коммуникацию, в которых проявляет себя рациональность⁴. В связи с данной проблемой В.Н. Порус указывает на то, что «интуиция «интерсубъектив-

¹ Зablуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / Отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. М., 1990; Научные и вненаучные формы мышления / Отв. ред.: И.Т. Касавин, В.Н. Порус. М., 1996; Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина и В.Н. Поруса. СПб, 1999.

² Холтон Дж. Тематический анализ науки. М., 1981. С. 159–210.

³ Ушаков Е.В. Введение в философию и методологию науки. М., 2008. С. 29.

⁴ Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 220–222, 410.

ности» ведет к выводу, чрезвычайно важному для К. Хюбнера, но шокирующему для тех, кто видит в науке и только в ней парадигму рациональности: большинство противопоставлений «рациональной науки» и «иррационального мифа» неверны и не имеют убедительных методологических оснований¹. Следовательно, заявляется проблема сходства и родства между научными и вненаучными формами мышления, знания, познания. В этом контексте актуализируется проблема соотношения религии и науки.

Модели соотношения науки и религии

Стэнфордская энциклопедия философии предлагает две версии соотношения религии и науки — конфликт и согласие (Conflict and Concord)², которые могут быть отождествлены с дивергентной и конвергентной версиями соотношения данных феноменов. Дивергентная версия строится на предположении, что научный «разум и религиозная вера представляют собой сферы человеческой ментальности, совершенно не связанные между собой», а аргументы сторонников этой стратегии состоят в том, что, «несмотря на огромные успехи науки, религия продолжает существовать, а, следовательно, остается жизнеспособной вера в трансцендентные силы, которые наука не признает». Конвергентная стратегия базируется на признании того, что религия и наука имеют общие основания. Их «объединяет тот факт, что они являются способностями одного и того же человека», и учет того «важного методологического обстоятельства, что наличие некоей общности между наукой и религией может служить основанием для методологического вывода о возможности их противопоставления и различения, так как противопоставлять можно только то, что имеет нечто общее»³.

Преобладающая позиция конфликта или войны в отношении науки и религии основана на представлениях научных атеистов XX в. и позитивистской школы философии науки, но в настоящее время все больше появляется работ либерального отношения к данной

¹ Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 9–10.

² Religion and Science // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/entries/religion-science/> (дата обращения: 07.10.2012 г.).

³ Воленко К.В. Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. Новочеркасск, 2012. С. 67.

проблеме. Так, в работах ряда авторов обосновывается мысль об отсутствии враждебности западного христианства к науке на примере знаменитых личностей¹.

Николай Коперник (1473-1543) — католический священник, каноник, высказал гипотезу гелиоцентризма и, вопреки распространенному мнению, за свои взгляды никаким репрессиям при жизни не подвергался. Поэтому имел место конфликт между некоей недоказанной гипотезой и католической инквизицией. Когда речь идет о конфликте Церкви и Н. Коперника, считает диакон А. Кураев, весьма важно помнить, что это «не был конфликт Церкви и науки, это был конфликт между двумя видами идеологии — христианской (католической) и идеологией же мизантропической». Дело в том, что Церковь «не вступает в конфликт с наукой, но Церковь всегда и во все столетия будет воевать, враждовать с идеологическими спекуляциями по поводу тех или иных научных открытий»².

Андреас Везалий (1514–1564) — хирург и анатом, усилиями которого анатомия обрела статус науки. Распространено мнение, что А. Везалий пострадал за свое пристрастие к экспериментальной анатомии, но на самом деле он попал в руки испанской инквизиции вследствие того, что при вскрытии тела испанского гранда обнаружилось сокращающееся сердце. За это ученый был приговорен к казни, которая была заменена паломничеством в Святую Землю³.

Джордано Бруно (1548–1600) — итальянский религиозный мыслитель, монах. Как пишет Дж. Х. Брук, он был осужден не за свою теорию бесконечной вселенной и множественности миров, а за свою неортодоксальную христологию, которая расценивались церковью как ересь. По свидетельству Брука, Дж. Бруно рассматривал тексты *Corpus Hermeticum* как альтернативу христианской религии. Моисея он считал «магом, который выучился колдовству у египтян и одержал верх над чародейями фараона». «Египетский крест Бру-

¹ Брук Дж.Х. Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004; Кураев А., диак. Христианство и наука [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1g26-all.shtml (дата обращения: 12.03.2012 г.); Любищев А.А. Наука и религия. СПб, 2000; Неделько В.И., Хунджуа А.Г. Основы современного естествознания. Православный взгляд. М., 2008.

² Кураев А., диак. Христианство и наука [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1g26-all.shtml (дата обращения: 12.03.2012 г.).

³ Неделько В.И., Хунджуа А.Г. Основы современного естествознания. Православный взгляд. М., 2008. С. 59–60.

но называл истинным крестом — вместилищем магической силы и проводником астрального влияния. Христианский крест — лишь маломощным производным от египетского»¹.

Подводя итог теме враждебности Церкви по отношению к науке, приведем мысль Дж.Х. Брука о том, что ученые «преследовались церковными властями за богословские ереси», а не за свои научные идеи². Исследователем А.А. Любищевым были выделены категории преследуемых со стороны Церкви: а) еретики-ревизионисты; б) ведьмы и колдуньи-вредители; в) политические противники-империалисты; г) социальные противники — буржуи, кулаки и т.д.³ Поэтому положение об особой вредности религии и Церкви для развития науки совершенно несостоятельно.

Несмотря на то, что нас интересует проблема специфики науки в контексте католицизма и православия, обратимся к двум ярким либерально-протестантским концепциям соотношения религии и науки, основанным на выделении так называемых моделей их соотношения, которые представлены в работах И. Барбура и Дж. Хота⁴. Эти две типологии параллельны друг другу и заключаются в выделении следующих четырех моделей: И. Барбур — конфликт, независимость, диалог и интеграция; Дж. Хот — конфликт, контраст, контакт и подтверждение.

Модель конфликта во взаимоотношениях науки и религии иллюстрируют так называемые «научный материализм» и «библейский буквализм», которые, несмотря на то, что представляют противоположности, все-таки имеют общие особенности. Представители обоих указанных направлений считают, что между современной наукой и классическими религиозными представлениями существуют серьезнейшие противоречия в вопросах незыблемости основания знания (в одном случае это логика и чувственные данные, в другом — Священное Писание), что наука и религия предлагают взаимоисключающие точные описания природы и необходимо выбирать один из этих вариантов. Научный материализм и библейский бук-

¹ Брук Дж.Х. Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004; Любищев А.А. Наука и религия. СПб, 2000. С. 42.

² Там же. С. 41.

³ Любищев А.А. Наука и религия. СПб, 2000. С. 91.

⁴ Барбур И. Религия и наука. История и современность. М., 2001; Muray L.A. Liberal Protestantism and Science. Greenwood Guides to Science and Religion. Westport, Connecticut, London. 2008.

вализм обращаются с наукой одинаково: первый, исходя из научных представлений, пытается затем делать из них широкие философские обобщения, а второй исходит из богословских представлений, но стремится делать выводы о научных вопросах. Нам представляется, что оба направления не могут в полной мере удовлетворить современный уровень развития философско-научной мысли.

Один из способов избежать конфликта между наукой и религией заключается в принятии их независимости или контраста и базируется на рассмотрении этих двух сфер абсолютно независимыми, так как каждая из них имеет свою область приложения и свои характерные методы, которые объясняются в ее собственных терминах. Сторонники указанной точки зрения полагают, что как у науки, так и у религии существует своя собственная юрисдикция и они должны сохранять дистанцию между собой: каждая должна заниматься своими собственными делами и не вмешиваться в дела другой, так как и у науки, и у религии способы исследования избирательны и имеют свои ограничения. Такое разделение на изолированные отсеки объясняется не просто желанием избежать ненужных конфликтов, но и стремлением сохранять верность определенному характеру отдельных сфер жизни и мысли.

Модель диалога или контакта исходит из взаимодействия научного и религиозного знаний, что основано на существовании общих черт, свойственных как науке, так и религии (эпистемологический релятивизм). Названная концепция иллюстрирует так называемый методологический параллелизм. Смысл его в том, что существование контраста между научным и религиозным методами познания мира все чаще подвергается критике. Научные данные несут в себе изначальную теоретическую нагрузку, а источником теорий считается не только логический анализ данных, но и творческое воображение, в котором зачастую значительную роль играют аналогии и модели. Многие из этих черт свойственны и религии, так как религиозные данные, включающие религиозный опыт, обряды, священные тексты, в еще большей мере обусловлены концептуальными интерпретациями и моделями. Религиозные верования не так легко поддаются строгой эмпирической проверке, однако и к ним можно подходить с тем же исследовательским духом, что свойствен и науке. Научные критерии согласованности, всесторонности и плодотворности находят параллели и в религиозной мысли.

Многие мыслители сегодня настаивают на том, что полное адекватное постижение действительности возможно только при условии интеграции религиозного и научного путей ее познания, что отражено в модели интеграции или подтверждения. Признается возможность построения единой целостной картины мира на основе синтеза науки и религии. Один из примеров этого подхода представляют собой современные формы «естественной теологии», антропный принцип, попытки построить богословие природы с особым акцентом на экологическом кризисе и др.

Итак, несмотря на взаимосвязь науки и религии, имеют место так же и важные отличительные особенности. Так, наука занята поиском ответа на вопрос об устройстве мира, ее теории пытаются открыть идеальную структуру мира, она изучает причинно-следственные связи, и основная ценность ее заключается в информативном содержании; наука прогрессирует за счет постоянного обновления и принципиально не завершена. Религия же, напротив, пытается ответить на вопрос о том, почему мир вообще существует, осмысливает внутренний опыт человека (смерть, зло, страдания и т.д.), рассматривает проблемы осмысления бытия, основную ее ценность представляет опыт переживаний человека, она изменяет свои положения в виде исключения из правил и претендует на абсолютную истину.

Возможные аспекты соотношения науки и религии

Возможно ли рассмотрение научного знания, научно-познавательной деятельности с христианской точки зрения? Этот ракурс связан со сложными духовно-мировоззренческими вопросами и его отправной точкой являются суждения апостола Павла: «И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйте обновление ума вашего» (Рим. 12:2). Путь христианской рецепции и добывания знания в свете «обновленного ума» достаточно труден и не может быть сведен исключительно к разграничению религии и науки. Но поиск истины не есть только дело одного разума, он требует обращения человека во всей его целостности к познанию подлинной реальности.

Итак, мы описали богословские аспекты возможности построения и реконструкции концепции науки в христианской культуре, но есть еще и философские аспекты этой возможности, связанные

на наш взгляд, с темой социокультурной обусловленности науки и научного знания. Научная деятельность всегда существует в социокультурном контексте, зависящем, в том числе, от господствующих философских и богословских воззрений на реальность, которые, проникая в науку, определяют специфику ее развития. В современной эпистемологии существуют различные версии социокультурной обусловленности науки. Так, например, К. Поппер, Л. Лаудан, В. Ньютон-Смит считают, что социокультурные факторы как некий «фон» влияют на когнитивные процедуры, однако определяющее, детерминирующее воздействие на научный проект оказывают глубоко когнитивные процессы, Т. Кун, Д. Дэвидсон и др., напротив, утверждают, что без проблематизации социокультурных установок нельзя понять не только внешнюю, но и внутреннюю историю науки. Знаменитым физиком В. Гейзенбергом была написана интересная статья под названием «Естественная и религиозная истина», в которой автор высказывает свои соображения о том, как идеологии отдельных сообществ влияют на выбор научной парадигмы, соответствующей конкретной исторической эпохе¹. Признание социокультурной детерминации науки и научного познания стало основой для утверждения релятивизма в эпистемологии (П. Фейерабенд, П. Рикер и др.).

К настоящему времени сформировались определенные традиции анализа социокультурных факторов развития науки. Так, в зависимости от силы воздействия выделяют три уровня влияния культуры на науку: социокультурная природа научного познания, социокультурная обусловленность и социокультурная детерминация (Е.А. Мамчур)². Социальная природа научного познания подразумевает социальный характер субъекта научной деятельности. Само научное сообщество может работать лишь на базе социальных предпосылок когнитивной деятельности — языка, коммуникативных структур, накопленных обществом исходных знаний и т.п. Иными словами, научное познание как бы покоится на социальном основании. Говоря же о социальной обусловленности науки, используют более сильное утверждение, предполагающее, что социальные и культурные факторы не только служат фундаментом для выращивания на нем особой

¹ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 328-347.

² Мамчур Е.А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. М., 1987. С. 4-6.

области научных знаний, но и проникают в их содержание. Социальные и культурные факторы различными способами оказывают влияние на постановку и выбор научных проблем, выдвижение гипотез, способы обоснования, стандарты понимания, принятие базисных онтологических принципов и т.п. Тезис социальной детерминированности науки является максимальным усилением и доведением до предела предыдущего тезиса, так как он допускает, что социально-культурные факторы входят в науку неограниченно глубоко. В итоге можно оказаться, что социокультурный контекст не только проникает, но и полностью подчиняет себе научное познание.

Продолжением темы взаимосвязи науки и культуры связано с принципиальными изменениями в понимании структуры научного знания в XX в., вызвавшими к жизни исследование фундаментальных оснований, предпосылок, начал науки. Как самостоятельную и многоаспектную проблему предпосылочности познания исследовал И. Кант, который ввел в познание в качестве его предпосылок априорные формы чувственности и рассудка и сформулировал понятие «предпосылочное знание». Учение И. Канта о регулятивных функциях, «максимах чистого разума», а также об априорных основоположениях, «выражая, как пишет Л.А. Микешина, идею активности субъекта, подводит вплотную к проблеме ценностных, мировоззренческих предпосылок, оснований, идеалов и норм, выявлению их фундаментального значения, наряду с эмпирическим знанием, в становлении теории¹. Идеи И. Канта способствовали активизации исследований конкретных социокультурных, мировоззренческих и методологических предпосылок науки.

В классической немецкой философии проблему «оснований», «начал», «предположенностей», «условий» исследовал и использовал в своей философии Г. Гегель. Признавая закон достаточного основания в качестве всеобщего принципа бытия и познания, он усматривал его смысл в том, что «вещи должны существенно рассматриваться как опосредованные», и «основание есть то, что имеет следствие», а следствие «есть то, что имеет основание»². Основание, согласно Г. Гегелю, есть «та форма, в которой... мир... предстает как

¹ Микешина Л.А. Фундаментальный поворот в понимании структуры научного знания // Философия. Наука. Цивилизация / Отв. ред. В.В. Казютинский. М., 1999. С. 121.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 282.

неопределенное множество существующих, которые одновременно рефлексированные в себя и в другое, относятся взаимно друг к другу как основание и обосновываемое»¹. Категория основания охватывает самые разные факторы детерминации в нерасчлененном виде. В гегелевской философии рационалистическая идея совпадения порядка идей с порядком вещей обернулась отождествлением объективного и логического ряда обоснований, т.е. отождествлением мышления и бытия.

Академик В.С. Степин, понимая под основаниями науки «системообразующие факторы, обеспечивающие целостность научных дисциплин», считает, что они организуют все разнородные знания в некоторую целостность, определяют стратегию научного поиска и во многом обеспечивают включение его результатов в культуру соответствующей эпохи. С его точки зрения, основания науки включают три основных блока: идеалы и нормы исследования, научную картину мира и философские основания². Влияние культуры на науку, согласно В.С. Степину, осуществляется, главным образом, через основания научного знания.

В целом же проблема степени и характера влияния социокультурного окружения на науку представляет собой весьма обширную тему, и в ее разработке участвует масса детальных, кропотливых историко-научных, социологических, культурологических исследований, выявляющих, как в конкретных познавательных ситуациях складываются сложные и тонкие взаимодействия социальных и когнитивных составляющих. Одной из важнейших задач является изучение конкретных путей влияния культуры на формирование научной картины мира, стиля научного мышления, норм и идеалов научности и т.д., что позволяет связать «внутреннее» и «внешнее», когнитивное и социальное в структуре научного познания. Такой анализ можно реализовать, «включив» человека в эпистемологию, что позволяет обозначить контуры осмысления реальности, соотносящие логику научных понятий с установками бытия человека в контексте культуры.

Формы влияния социокультурного материала на науку разнообразны и проявляются, в частности, в выявлении различных образов науки, что основано, согласно современному исследовате-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 287.

² Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 188 и далее.

лю В.П. Филатову, на данных современного научного направления — «антропологии знания». В рамках этого направления на основе культурно-антропологических и герменевтических методик исследуется функционирование научного знания в различных культурах. В рамках антропологии знания одним из наиболее интересных понятий является «образ науки», в который входят представления о природе, целях, социальной роли науки, ее месте среди других форм духовной культуры (религия, искусство, политическое сознание, философия и т.п.) и ценностно-этических норм¹. Поэтому в каждой социальной среде могут существовать различные образы науки, находящиеся между собой в отношениях диалога, критики, противостояния и т.п. Выделение различных образов науки осуществляют и другие отечественные исследователи — Е.А. Мамчур, И.Ф. Овчинников, А.П. Огурцов².

Обосновав возможность построения христианских концепций науки и научного знания, далее необходимо выделить те основные позиции, которые могут быть осмыслены католической и православной традициями в отношении науки, т.е. так называемые принципы характеристики и описания науки и научного знания в рамках христианских культур. Эти принципы, на наш взгляд, во многом будут совпадать с некоторыми аспектами соотношения религии и науки. Так, современный исследователь Л.А. Маркова считает, что проблема соотношения науки и религии может рассматриваться, во-первых, как проблема соотношения религии и науки в точке генезиса науки, и, во-вторых, как проблема влияния религиозного мировоззрения ученого на формирование его уверенности в упорядоченности мира природы, в возможности его познания³. В качестве таких аспектов мы считаем целесообразным выделить следующие: а) историко-генетический; б) сущностно-когнитивный; в) социально-культурный.

Исследованию проблемы социокультурного генезиса науки посвятил свои работы отечественный философ М.К. Петров, который писал о возникновении науки в XVII–XVIII вв. из соединения философии и практики. Анализируя различные концепции генезиса

¹ Филатов В.П. Образы науки в русской культуре // Вопросы философии. 1990. №5. С. 39–40.

² Мамчур Е.А., Овчинников И.Ф., Огурцов А.П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. М., 1997. С. 60–78; 167–168.

³ Маркова Л.А. О возможностях соотношения науки и религии // Вопросы философии. 1997. №11. С. 73.

науки, он пришел к выводу, что «любая модель науки должна учитывать минимум два обстоятельства: сравнительно недавнее происхождение опытной науки и огромный кумулятивный эффект использования науки, который породил и порождает экономическую неоднородность мира»¹.

При этом автор обращался к гипотезам Эйнштейна-Прайса, Нидама, Бернала и Маркса. Согласно гипотезе Эйнштейна-Прайса «развитие западной науки основано на двух великих достижениях: на разработке греческими философами формально-логических систем (евклидова геометрия) и на обнаружении в эпоху Возрождения того факта, что причинные отношения можно вскрыть с помощью систематического экспериментирования»². Гипотеза Нидама пытается объяснить появление науки через «наличие в Европе избыточного таланта и «насильственную» природу принципа научной рациональности», которые происходят из «социальных особенностей средневековой Европы»³. Дж. Бернал, П. Блэккет, А. Маккей рассматривают науку как «момент в едином историческом процессе познания, а именно момент научно-технической революции, для которого типичны резкие сдвиги в матрице (рамке, парадигме) познания и соответствующие резкие изменения в способе производства»⁴. С их точки зрения, возникновение науки в Европе произошло благодаря сдвигу в христианской матрице, под которой понимается «ряд общих принципов и методов познания, характерных для данного способа производства. Матрица задает своим кодом «колею», двигаясь по которой познание рано или поздно приходит в противоречие с действительностью»⁵. На первый план выходит матрица производства, следовательно «смысл научно-технической революции, ее причины и степень автономности этих причин могут быть вскрыты через анализ движения производства и технологии, которые составляют его матрицу»⁶. Обращение к проблеме производства и понимание его роли сближает эту гипотезу с марксизмом.

¹ Петров М.К. Философские проблемы «науки о науке». Предмет социологии науки. М., 2006. С. 67.

² Там же. С. 68.

³ Там же. С. 71.

⁴ Там же. С. 79.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 81.

На основе анализа этих концепций, которые «не противоречат друг другу в главном: дают абстракт (гипотеза Эйнштейна-Прайса) и процесс заполнения его конкретным содержанием», М.К. Петров создает свою собственную концепцию генезиса науки, в соответствии с которой «наука возникает либо как соединительная ткань между развитым в недрах теологии логическим формализмом и производством (Ф. Энгельс, Д. Прайс, Дж. Нидам), либо же в результате разложения единого прежде «привилегированного» способа существования (К.Маркс, Ф. Энгельс, Дж.Д. Бернал, А. Маккей и др.)». Совпадая по результатам, оба эти процесса дают нестабильную социальность, в которой «функции количественного воспроизводства и качественно-умножения обособлены в самостоятельные институты и образуют шаговый переход от накопленной и воспроизводимой избыточности таланта, которым общество контактирует с вредными факторами среды, до растущих и меняющихся потребностей человека»¹.

Итак, в отечественной философии существует длительная традиция исследования социокультурного генезиса науки (П.П. Гайденоко, Л.М. Косарева, Т.П. Матяш, Л.А. Микешина, В.Н. Порус, В.С. Степин, М.М. Шульман и др.). Многочисленные авторы пришли к выводу о том, что возникновение науки обусловлено многообразными формами духовного опыта человечества, среди которых особое место занимает религия. Можно говорить о существовании ряда взаимодополняющих концепций генезиса науки, указывающих на влияние различных религиозных традиций на процесс происхождения научного знания:

1. Связь возникновения науки с античной культурой (А. Койре, И.Н. Лосева, М.П. Волков и др.)².

2. Влияние ветхозаветной традиции на генезис науки (М. Базилевский, М.М. Шульман и др.)³.

3. Магико-оккультная концепция происхождения науки (Ф.А. Йейтс и др.)⁴.

¹ Петров М.К. Философские проблемы «науки о науке». Предмет социологии науки. М., 2006. С. 85.

² Лосева И.Н. Теоретическое знание: проблемы генезиса и различения форм. Ростов н/Д, 1989; Волков М.П. Античная наука как явление социокультурного ряда. Проблема генезиса. Ульяновск, 2008.

³ Базилевский М. Влияние монотеизма на развитие знания. Киев, 1883; Шульман М.М. Ощущение знания. Когнитологические альтернативы в европейской культурной традиции: монография: в 2 ч. Ростов н/Д, 2009.

⁴ Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.

4. Влияние христианства на генезис науки. Проблема влияния христианской религии на генезис науки широко обсуждается как отечественными, так и зарубежными философами. Даже такой защитник научной рациональности, как академик В.С. Степин считает, что «новоевропейская наука имеет глубокие корни в христианской культурной традиции»¹, признавая тем самым, что христианство потенциально содержало в себе предпосылки возникновения науки. Существуют следующие версии христианского происхождения новоевропейской науки:

а) протестантская версия генезиса науки М. Вебера — Р. Мертона является самой распространенной (П.П. Гайденко, Л.М. Косарева и др.)²;

б) контекстуальный метод Р. Дж. Коллингвуда (методология абсолютных метафизических предпосылок)³;

в) протестантско-волюнтаристическая концепция Ю. Клаарена;

г) католическая концепция С. Яки⁴;

д) культовая концепция П.А. Флоренского⁵ и др.

Генезис науки из религиозного мировоззрения не может не свидетельствовать о генетическом родстве этих форм познания мира. Историко-генетический аспект взаимодействия и взаимовлияния научного знания и религиозной мысли выявляется при исследовании социокультурного генезиса науки, описывающего влияние различных версий христианского мировоззрения на становление и развитие новоевропейской науки.

В качестве второго принципа следует указать, как нам кажется, на специфику понимания науки и научного знания, на возможность считать науку и религию формами когнитивных практик (сущностно-когнитивный аспект). В этом отношении показательны слова митрополита Филарета (Вахромеева), который считает, что для разрешения проблемы соотношения науки и богосло-

¹ Степин В.С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / Под ред. И.Т.Касавина. М., 2006. С.11.

² Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки нового времени. М., 1989; Философско-религиозные истоки науки / Отв. ред. П.П.Гайденко. М., 1997.

³ См.: Бурменская Д.Н. Религиозные истоки новоевропейской науки. Автореф. ... дис. канд. филос. наук. Ростов н/Д, 2012.

⁴ Яки С. Бог и космологи. М., 1993.

⁵ Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.

вия необходимо «обратить внимание на некоторые аспекты того сложного интеллектуального, социального и экономического комплекса, который является современной наукой». Во-первых, он отмечает, что важен вопрос о том, «какие сферы интеллектуальной деятельности сегодня признаются в качестве научных?». Отвечает на него митрополит Филарет (Вахромеев) следующим образом: «Разумеется, это математика и естествознание, так называемые точные науки. Но это также и общественные науки, включая историю. Кроме того — филология и психология. Сюда же включена и философия»¹. В связи с этим он акцентирует внимание на статусе богословия, которое «упорядочивает средствами разума, логики и последовательного рассуждения данные индивидуального религиозного опыта в соответствии с тем заданием, которое дает Бог в заповеди о Богопознании». Но подлинное православное богословие есть «экспериментальное» богословие, где «экспериментом» является не научный опыт, а опыт личностный, то есть «единичный и в принципе неповторимый средствами научного исследования»².

Таким образом, религию и теологию можно отнести к области вненаучного знания, к которому относятся мифология, искусство, литература, жизненный опыт и др. Такое понимание теологии и науки не противоречит мнению ведущих философов науки и эпистемологов, таких, в частности, как В.А. Лекторский: «Научное мышление — один из способов познания реальности, существующий наряду с другими и в принципе не могущий вытеснить эти другие. Но разные способы мышления не просто сосуществуют, а взаимодействуют друг с другом, ведут постоянный диалог (включающий и взаимную критику) и меняются в результате этого диалога. Поэтому сама граница между научными и вне-научными формами мышления является гибкой, скользящей, исторически изменчивой. Наше представление о науке и научности исторически условно, оно меняется и будет меняться (хотя в каждый данный момент и в определенной дисциплине оно более или менее определено). В современной ситуации, в условиях трансформации технологической цивилизации весьма плодотворным является

¹ Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Наука и богословие [электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.minds.by/academy/trudy/special/trs_12.html (дата обращения: 26.03.2010 г.).

² Там же.

взаимодействие с другими познавательными традициями. Особенно значимым такое взаимодействие представляется для наук о человеке»¹.

Второй важный аспект проблемы сущности науки митрополит Филарет (Вахромеев) связывает с процессами, происходящими в самой науке². Дело в том, что в XX веке в науку возвращается «человеческий фактор», иррациональность, понятия «наблюдатель», «синергия», «неопределенность» и др., речь идет о многообразии форм научного знания (классическая, неклассическая, постнеклассическая и др.). Именно в этом контексте можно говорить о религии и науке как о двух видах взаимодействующих когнитивных практик³.

В контексте данного подхода актуализируется проблема соотношения веры и разума, которая решается в основном в нравственно-экзистенциальном контексте. Такая постановка проблемы неизбежно приводит к разделению и даже противопоставлению разума и веры. Нас же будет интересовать когнитивный аспект проблемы соотношения веры и разума, в котором можно выделить два аспекта. Первый состоит в попытке обосновать непосредственное участие разума в актах веры. Второй аспект связан с обоснованием наличия веры в разуме.

Что касается социально-культурного аспекта соотношения науки и религии, то он, на наш взгляд, заключается в религиозном понимании природы, человека и общества. В сегодняшней культуре вообще накоплен немалый критический материал в пользу нового понимания познания. Была, в частности, глубоко осознана духовно-экзистенциальная сторона экспериментального метода науки нового времени⁴. С этим пересмотром парадигм новоевропейской науки тесно связана сегодня тема экологического мышления. Естествознание нового времени имело своим духовным лоном христианское мировоззрение, но в его достаточно специальной форме. Сегодня уже почти общепринята точка зрения,

¹ Лекторский В.А. Научное и вне-научное мышление: скользкая граница // Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 51.

² Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Наука и богословие [электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.minds.by/academy/trudy/special/trs_12.html (дата обращения: 26.03.2010 г.).

³ Микешина Л.А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. М., 2010.

⁴ См.: Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII века. М., 1976.

что на становление классической механики и новоевропейской физики существенное влияние оказал протестантизм¹. То неумеренное противопоставление духа и материи, которое характерно для последнего, оказало глубокое влияние и на науку, и на новоевропейскую философию вообще. «Жесткое» отношение к природе, проявившееся в идее экспериментального испытания природы, во многом укоренено в «духе протестантизма». Этот «дух» и породил в XVIII в. механицистское мировоззрение, яды которого и по сей день отравляют нашу культуру и в особенности науку. Этому духу механицизма, захватившему цивилизацию, вменяют в вину и экологический кризис, приобретающий в настоящее время планетарный характер. Преодоление этой ньютоновско-декартовской парадигмы науки ищут на путях отказа от механицистско-атомистического подхода к природе, на путях развития холистических подходов к ее изучению, большего внимания к процессам самоорганизации в ней. Тема влияния духовно-мировоззренческих и религиозных ценностей на формирование этики науки и этоса научного сообщества включает в себя экологическую проблематику и биоэтику.



Осмысление феномена научного знания в контексте христианской культуры возможно через использование в качестве эмпирической базы теологических и религиозно-философских текстов. В традиции осмысления компонента религиозного комплекса — религиозного сознания, концептуальным выражением которого является теология и религиозная философия, важной является тема исследования взаимосвязи религии с другими формами и феноменами культуры.

Наука существует в единстве с другими элементами культуры в процессе взаимопроникновения и взаимного обогащения, а анализ научного знания и познания в контексте культуры позволяет связать «внутреннее» и «внешнее», когнитивное и социальное в их структуре. Такой анализ можно реализовать, «включив» человека в эпистемологию, что позволяет соотнести логику научных понятий с установками бытия человека в культуре. Когнитивные практики человека весьма многообразны и не могут быть сведены к одной форме, даже такой важной, как наука, которая не тождественна по-

¹ См.: Философско-религиозные истоки науки. М., 1997.

знанию как таковому. Проблема диалога современной науки и мира культурных феноменов, трансформация идеала научности обуславливают необходимость обращения к проблеме сближения научного и вненаучного знаний, актуализируют проблему соотношения религии и науки. Преобладающая позиция конфликта в отношении науки и религии, основанная на представлениях научного атеизма и позитивистской философии, в настоящее время уступает место осознанию отсутствия враждебности западного христианства к науке, так как большинство деятелей науки (например, Дж. Бруно) преследовались Церковью не за научные взгляды, а за еретические идеи в сфере теологии.

К настоящему времени сложились несколько подходов к пониманию соотношения науки и религии, и, по меньшей мере — это конфликт и согласие. Существуют богословские и философские (социокультурные) аспекты возможности построения и реконструкции концепции науки в христианской культуре. В рамках «антропологии знания» на основе культурно-антропологических и герменевтических методик исследуется функционирование научного знания в различных культурах, исследуется «образ науки» в культуре, в который входят представления о природе, целях, социальной роли науки, ее месте среди других форм духовной культуры (религия, искусство, политическое сознание, философия и т.п.) и ценностно-этических нормах.

Принципы характеристики и описания науки и научного знания в рамках христианских культур во многом совпадают с некоторыми аспектами соотношения религии и науки. В качестве таких аспектов выделены следующие: а) историко-генетический аспект взаимодействия и взаимовлияния научного знания и религиозной мысли, который выявляется при исследовании социокультурного генезиса науки, описывающего влияние различных версий христианского мировоззрения на становление и развитие новоевропейской науки; б) сущностно-когнитивный принцип, который связан со спецификой понимания науки и научного знания, с возможностью считать науку и религию формами когнитивных практик; именно поэтому религию и теологию можно отнести к области вненаучного знания, к которому относятся мифология, искусство, литература, жизненный опыт и др.; в) социально-культурный аспект соотношения науки и религии, который заключается в религиозном понимании природы, человека и общества.

1.2. СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И НАУКИ В КОНТЕКСТЕ СООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И РАЗУМА

Соотношение понятий «вера», «научная вера» и «религиозная вера»

В современной философии и религиоведении преобладает многоплановый подход к феномену веры, которая понимается как глубинная общечеловеческая «универсалия культуры, фиксирующая комплексный феномен индивидуального и массового сознания» и включающий несколько аспектов, таких как гносеологический (принятие в качестве истинного тезиса недоказанного), психологический (переживание содержания данного тезиса в качестве ценности и нормы поведения) и религиозный (отнесение содержания объекта веры к сфере сверхъестественного)¹. Согласно Д.И. Дубровскому в структуре веры как универсальной способности человека, выделяются четыре измерения, находящиеся в диалектическом единстве: онтологическое, гносеологическое, аксиологическое и праксеологическое². В рамках онтологического измерения вера понимается как особая реальность, продукт человеческой духовной деятельности, существенный специфический компонент сознания. Так, понятие вера является условием, задающим критерии бытия личности.

Аксиологическое измерение веры состоит в ценностном отношении к предмету веры. Вера присутствует в восприятии социокультурной информации, идеалов, норм поведения, общественных ценностей и других элементов общественной жизни. Содержание предмета веры всегда обладает ценностным значением для субъекта, и каждый человек выстраивает в своем сознании иерархию ценностей, определяющих жизненные смыслы личности и верит в их достоверность.

Праксеологическое измерение веры связано с выявлением роли веры как фактора активности или пассивности социального субъекта. Вера обеспечивает поддержание целевой установки личности, и ее роль особенно значима в экстремальных условиях. Вместе с тем,

¹ Можейко М.А. Вера // Новейший философский словарь [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.slovopedia.com/6/194/770287.html> (дата обращения: 10.03.2008).

² Дубровский Д.И. О специфике философской проблематики и основных категориальных структурах философского знания // Вопросы философии. 1984. №11. С. 65–66.

исследование праксеологического измерения веры требует онтологической, гносеологической и аксиологической рефлексии, то есть возврата к этим измерениям, но уже в контексте активности сознания.

В контексте гносеологического измерения феномен веры так или иначе оказывается связанным с тем или иным знанием, имеет свои корни в опыте и интуиции, но вместе с тем зачастую обусловлен влиянием традиций, признанных авторитетов, зависит от мировоззренческих установок, социально-классовых ориентаций.

В аксиологическом и праксеологическом измерениях вера, как считает отечественный современный исследователь И.Т. Касавин, представляет собой согласие с бытием, которое может быть предпосылкой как его спокойного созерцания и пребывания в нем, так и его исследования, использования. Иными словами, вера прочно входит в бытие человечества¹.

В исследованиях феномена веры на основе традиции английского языка выделяются, во-первых, термин для обозначения веры в общем смысле и, во-вторых, термин, обозначающий веру как духовно-сакральное отношение человека к бытию и Истине. Происходит разграничение понятий: 1) вера-faith как духовно-сакральное отношение к бытию; 2) вера-belief как светский и гносеологический аспекты феномена веры (Г. Оллпорт, Д.В. Пивоваров, Т.В. Ряховская и др.)². Обозначенное разграничение аспектов феномена веры предполагает различие опыта и источника знания.

В истории философии существует значительная традиция исследования светской, гносеологической, философско-научной веры (вера-belief). Огромную роль веры в познавательном процессе подчеркивал М. Полани, который отмечал, что «вера была дискредитирована настолько, что помимо ограниченного числа ситуаций, связанных с исповеданием религии, современный человек потерял способность верить, принимать с убежденностью какие-либо утверждения»³. На сегодняшний день, по мнению исследователя, мы снова должны признать, что вера является источником знания, и разум опирается на веру как на свое предельное основание, но всякий раз способен подвергнуть ее сомнению.

¹ Касавин И.Т. Изобретение веры. Авраам и Иов // Вопросы философии. 1999. №2. С. 154–166.

² Пивоваров Д.В. Вера и знание в религии и науке. Екатеринбург, 1994.

³ Полани М. Личностное знание: на пути к посткритической философии. М., 1986. С. 277.

Философско-гносеологический аспект веры стал предметом специального рассмотрения К. Ясперса, который, введя понятие философской веры, рассматривал веру как «фундамент нашего мышления»¹. С его точки зрения, «субстанция» веры «всцело исторична», «удостовериться в ней можно только исторически, посредством движения во времени»². В концепции философской веры К. Ясперса, по сути, проявляется связь новоевропейского интеллектуализма с атеистической культурой.

О вере в гносеологическом плане пишут современные отечественные авторы. Необходимость изучения гносеологического, логико-методологического статуса веры признает и Л.А. Микешина, которая утверждает, что процесс познания невозможен без веры, без принятия недоказанных положений в качестве достоверных³. В самой структуре любого знания сочетаются, дополняя друг друга, рациональный и иррациональный элементы. Именно последний включает веру и доверие. Например, П. Вайнгартнер, считает, что научное знание в своей значительной части является «научной верой»⁴, а вера предстает как составляющая познавательной научной деятельности. М.О. Шахов отмечает, что веру следует трактовать как «вероятностное знание»⁵, как решение субъекта принимать нечто потенциально допустимое как достоверное, как истинное.

На сегодняшний день положение о том, что существует философско-научная вера, которая включена в исследовательские стратегии и познавательные процедуры, признается не только философами, но и самими учеными. Наука, как считают они, базируясь на собственном опыте исследования, исходит из некоторых методологических и онтологических установок, которые не имеют объяснения в рамках самой науки, а потому принимаются ею на основе веры. Выделим два основных базисных положений науки, принимаемых ею на веру.

Во-первых, ученые базируются на убеждении (не обоснованном логически), что существует объективная реальность. Еще

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. 1994. С. 421.

² Там же. С. 425.

³ Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002.

⁴ Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. 1996. № 5.

⁵ Шахов М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и науке // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 70.

Р. Декарт признавал, что на уровне обыденного здравого смысла существует уверенность в объективности существующего мира, но эту уверенность, как считал он, следует обосновать метафизически (философски и логически). Как известно, метафизического обоснования у Р. Декарта эта уверенность не получила. Не существует метафизического обоснования идеи объективной реальности и в XX в., о чем свидетельствуют как философы, так и ученые. Перефразировав слова Р. Декарта, Б. Рассел писал: «Я не думаю, что я сейчас сплю и вижу сон, но я не могу доказать этого»¹. А. Эйнштейн называл убеждение в существовании внешнего, независимого от воспринимающего субъекта мира, верой и признавал, что именно эта вера и есть основа всего естествознания². Как известно, философский солипсизм, согласно которому объективный мир существует лишь в сознании человека, не получил теоретического опровержения.

Во-вторых, ученые уверены в том, что в мире господствует закономерность, математически выражаемая и познаваемая. Теоретически, то есть научно, обосновать это исходное положение науки они не могут, но и оказаться от него они также не могут, ибо тогда не было бы никакой науки. Приведем мысли по этому поводу А. Эйнштейна: «Без веры в то, что возможно охватить реальность нашими теоретическими построениями, без веры во внутреннюю гармонию нашего мира, не могло бы быть никакой науки»³. Основатель кибернетики Н. Винер писал: «Без веры, что природа подчинена законам, не может быть никакой науки». Речь идет у Н. Винера о вере потому, что с его точки зрения «невозможно доказательство того, что природа подчинена законам»⁴.

Фундаментом науки являются такие исходные положения, которые недоказуемы с помощью средств самой науки, а потому она вынуждена их принимать на веру. Вера в существование объективного мира, вера в математическую гармонию мира обусловила и специфику научного метода. Итак, путь к знанию в науке начинается с веры в онтологические и методологические предпосылки науки. Кроме того, большое значение для начинающего ученого-исследователя имеет вера в авторитет учителя, а также вера в обос-

¹ Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 204.

² Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4 тт. Т. 4, М, 1967. С. 136.

³ Там же. С. 154.

⁴ Винер Н. Кибернетика и общество М., 1958. С. 195.

нованность и истинность общепризнанных результатов научного знания, вера в необходимость работать в пространстве имеющихся научных парадигм.

Философско-гносеологическое измерение веры представляет для нашего исследования огромный интерес. Истоки гносеологического измерения веры содержатся в философии Г.В.Ф. Гегеля, который утверждал, что вера в философском смысле «есть не что иное, как сухая абстракция непосредственного знания, совершенно формальное определение которого не нужно смешивать с духовной полнотой христианской веры»¹. Поэтому еще больший и, можно сказать, первоочередной интерес для нас представляет религиозная вера (вера-faith). Понятие «религиозная вера» разрабатывалось в средние века отцами Церкви, в частности, преп. Иоанном Дамаскиным, который в «Точном изложении православной веры» в главе «Вера» оглашает богословскую традицию в понимании религиозной веры: «Вера, конечно, двояка: потому что есть вера от слуха (Рим. 10:17). Ибо, слушая божественные Писания, верим учению Святого Духа. Эта же вера совершается через все то, что законоположено Христом: веруя делом, живя благочестиво и исполняя заповеди Того, кто обновил нас. Ибо тот, кто не верует согласно с преданием католической Церкви, или через постыдные дела имеет общение с дьяволом, — неверен. Вера же, с другой стороны, вера уповаемых извещением, вещей обличение невидимых (Евр. 11:1), или колеблющаяся и неиспытующая надежды как на то, что обещано нам богом, так и счастливый успех наших прошений. — Первая вера, конечно, составляет принадлежность нашей воли, которая же принадлежит к дарам Духа»². Итак, в святоотеческом понимании можно увидеть три основных смысла слова «вера»: догматический (вера Церкви), психологический (вера человека) и харизматический (вера как дар Духа Святого).

Проблема религиозной веры была одной из центральных в русской религиозной философии и богословии. Выдающийся русский богослов В.Н. Лосский пытался абстрагироваться от психологического понимания религиозной веры и настаивал на ее онтологичности, на ее понимании как онтологической связи между человеком и

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 188.

² Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. СПб, 1894. Ре-принт: М., 2002. С. 284–285.

Богом¹. Религиозная вера в христианстве означает веру в личностного Бога, а потом уже в религиозную доктрину. С субъективной стороны такая вера раскрывается, прежде всего, как доверие — доверие тому, что Бог открывает человеку в слове и помысле. Доверие Богу предполагает желание человека хранить верность Богу и, следовательно, особый уклад и образ жизни. Вера нужна человеку как прочная и творческая основа жизни. Религиозная вера, как пишет современный профессор богословия А.И. Осипов, начинается «обычно с доверия тем, кто уже имеет соответствующий опыт и знания». Постепенно человек приобретает собственный духовный опыт, и у него «наряду с верой появляется и определенное знание, которое возрастает при правильной жизни по мере очищения сердца от страстей»². Обсуждению проблемы религиозной веры посвящены работы зарубежных исследователей (И. Барбур, А. Плантинга, Р. Суинберн и др.), которые с разных позиций осуществляют исследование ее зависимости от различных социокультурных факторов³.

Итак, в современной научно-исследовательской литературе выделяют два вида веры: научно-философская и религиозная. Возникает вопрос, имеется ли корреляция между научной верой, которая является базовым основанием науки и теоретического познания, и религиозной верой как центрального компонента религиозного сознания. Существует несколько вариантов ответа на этот вопрос. Согласно одному из них, религиозная вера не имеет ничего общего с научной верой. Противоположной точки зрения придерживаются другие исследователи. Так, М.О. Шахов полагает, что вообще никакой границы между религиозной и нерелигиозной верой в гносеологическом аспекте не существует. Введение таких границ, по его мнению, является следствием внутренней убежденности представителей атеистических концепций в том, что религиозная вера не соответствует действительности религиозных доктрин⁴. Наряду с этими крайними позициями существуют промежуточные точки зрения,

¹ Лосский В.Н., Боговидение. М., 2003.

² Осипов А.И. Основное богословие. М., 1994. С. 75.

³ Барбур И. Религия и наука: история и современность. М., 2001. С. 136- 137. Plantinga A. Warranted Christian Belief. Oxford, 2000; Swinburne R. Faith and Reason. 2nd edition. Oxford, 2005.

⁴ Шахов М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и науке // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 70.

признается различие между религиозной и научной верой, но при этом считает, что они обладают некоторыми общими чертами¹.

Интересен опыт исследования соотношения разновидностей веры, предпринятый Э.А. Тайновым, в контексте их сближения с интуицией². Что касается интуиции, то в науке — это интеллектуальная интуиция, которая играет важную роль в деятельности ученого, так как новое знание часто «приходит внезапно, как долгожданный дождь засушливым летом, в виде догадки, «осенения» («очевидцы» часто упоминают о вспышке молнии, «озарении», «инсайте» и т.п.)»³. Феномен интеллектуальной интуиции выдающиеся ученые-естествоиспытатели обосновывали тем, что не существует дискурсивного пути от опыта к теории, и все теоретические конструкты не являются каким-то «обобщением» опытных фактов и эмпирических закономерностей. А. Эйнштейн, например, называя теории «свободными творениями человеческого духа»⁴, писал, что «...высшим долгом физиков является поиск тех общих элементарных законов, из которых путем чистой дедукции можно получить картину мира. К этим законам ведет не логический путь, а только основанная на проникновении в суть опыта интуиция»⁵.

Религиозная вера, по мнению отцов Церкви, также может быть названа интуицией, так как она является особым видом «сверхрассудочного познания, которое направлено на мир невидимый и имеет своим основанием благодать Божию»⁶. Поэтому религиозную веру можно идентифицировать как мистическую интуицию, как «созерцание мира невидимого, его тварного бытия или благодати Бога (если речь идет о Боге), в котором происходит внезапное недискурсивное погружение сознания в предмет интуиции (или предмета интуиции в сознание) вплоть до неслиянного единения с ним, восприятие его в целостности»⁷. Поэтому в нестрогом смысле можно рассматривать научную и религиозную веру в качестве

¹ Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. 1996. № 5.

² Тайнов Э.А. Трансцендентальное. Основы православной метафизики. М., 2007.

³ Там же. С. 47

⁴ Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4-х тт. Т. 4. М., 1967. С. 183.

⁵ Там же. С. 40.

⁶ Тайнов Э.А. Трансцендентальное. Основы православной метафизики. М., 2007. С. 49.

⁷ Там же.

различных форм интуиции, а различие будет обусловлено тем, что научная вера направлена на мир видимый, а религиозная вера — на мир невидимый, духовный.

Но между религиозной и научной верой существуют различия, на которые указывает современный богослов прот. М. Помазанский¹. Выделим критерии, по которым можно различать научную и религиозную веру:

а) отношение верующего к предмету или объекту веры: религиозная вера «влечет к соединению с тем, в кого или во что веришь», а научная вера не требует такого соединения;

б) степень экзистенциальности: религиозная вера дает радость, если «верим в совершенное, в подлинное, в высокое или в возвышенное». Она «поднимает, окрыляет, укрепляет, делает непобедимым, очищает, возводит к небу». Научная вера не возводит к небу, являясь началом научного познания материального мира;

в) смысложизненная функция: вера религиозная «вносит содержание и смысл в жизнь человека, ... создает полноту духовной жизни. Она, хотя бы временно, частично, отрывает от низких и вообще земных интересов, вводит в область переживаний высоких, нравственно чистых, святых». Научная вера ориентирована на земные интересы и не связана с нравственно чистыми, святыми переживаниями;

г) степень самонадеянности на свои силы: религиозная вера в своей полноте и совершенстве «почти не требует видимых или умственных доказательств». Это «не есть вера в свою собственную силу», так как религиозный человек верует не в силы человечества, а в единого Бога. Научная вера включает в себя человеческую самонадеянность собственными силами постичь природу и ее законы;

д) соотношение с разумом и любовью: религиозная вера не принадлежит в отдельности ни уму, ни воле, ни чувству. Научная вера разумна по определению. Религиозная вера соединяется с любовью. «Вера, любовью споспешествуема» (Галл. 5: 6). Для научной веры соединение с любовью есть нонсенс;

е) религиозная вера признает онтологическое единство человека и Бога, а научная вера базируется на признании гносеологического единства субъекта и объекта познания;

¹ Помазанский М., прот. Догмат о вере. Апологетические очерки (1978–1982). М., 1984. С. 17–19.

ж) понимание природы человека: религиозная вера есть способность «цельного» человека, а научно-философская вера — это способность «разделенного» в себе человека.

Проведенный детальный анализ корреляции faith-веры и belief-веры позволяет вычлнить особый «водораздел» между ними, заключающийся в том, что религиозная вера немислима без религиозного опыта. Понятие «религиозный опыт» получило широкое распространение после публикации в конце XIX века работы У. Джемса «Многообразии религиозного опыта» и трактовалось автором как особая форма восприятия присутствия божества¹. Большинство философов, изучающих религиозный опыт, понимает этот феномен как внутреннее непосредственное переживание «сверхестественного», «святого», «сакрального» в качестве неких данностей, трансцендентных субъективному акту, но имманентных сознанию.

Продолжая исследование специфики религиозного христианского опыта, Е.Ю. Положенкова отмечает, что в религиозном акте «человек получает духовное знание или переживание», и христианский религиозный опыт «имеет гносеологический характер, а сам акт религиозного познания выступает, по сути, как акт откровения»². Данный вид опыта понимается, прежде всего, как литургический опыт и закон молитвы, так как опирается на апофатизм православного богословия и характеризуется онтологическим обоснованием на основе учения свт. Григория Паламы о сущности и энергиях, которое дает возможность «обоснования реальности христианского религиозно-мистического опыта в рамках внепантеистического имманентизма». Специфика этого опыта состоит, в том, что гносеология неразрывно связывается с сотериологией и обожанием³.

Продолжая линию эпистемологического исследования религиозного опыта, необходимо остановиться на соотношении религиозной веры и знания. Изучая проблему веры, современный исследователь Д.И. Дубровский утверждает, что веру «можно логически четко противопоставлять не понятию знания, а понятию неверия. С другой стороны, понятие знания допускает такого рода противопо-

¹ Томпсон М. Философия религии. М., 2001.

² Положенкова Е.Ю. Соотношение религиозной философии и христианского богословия в русской религиозно-философской мысли XIX — нач. XX вв. Новочеркасск, 2009. С. 80.

³ Там же. С. 99.

ставление не по отношению к понятию веры, а лишь по отношению к понятию незнания»¹. Согласно Д.И. Дубровскому, знание носит вероятностный характер, а вера содержательна, и «проблема истинности знания совпадает по своей сути с проблемой истинности веры»². Поэтому мы считаем, соглашаясь в общих позициях с современным исследователем М.О. Шаховым³, что не следует разграничивать религиозную веру и религиозное знание. Вера и знание не являются совершенно непроницаемыми, и, согласно английскому исследователю религии К.Г. Доусону, даже религиозные верования порой выступали как примитивная наука, а научные убеждения превращались в альтернативную религию, так как вера и знание не разделены непроходимой стеной⁴. Исследуя соотношения веры и разума, Р. Суинберн предложил идею разумных оснований христианской веры⁵. Современные исследователи А.В. Кураев и В.И. Кураев, опираясь на патристику, русскую религиозную философию, православную теологию, показали, что «религиозная вера не есть вера-предположение или вера-авторитет, а особый тип достоверного знания, опирающийся на живой религиозный опыт личности»⁶.

Итак, в структуре религиозной веры можно выделить следующие элементы: а) принятие разумом особых вероятных утверждений за истинные, что связывает религиозную веру с религиозным знанием, включающим в себя совокупность религиозных догматов, фактов, особых рациональных логических операций и др.; б) личностное переживание мистического религиозного опыта, что позволяет в исследовании использовать понятие «религиозная вера» как тождественное понятию «религия», так как оно включает в себя всю совокупность онтологогносеологических и духовно-практических компонентов религии.

Исследование феномена веры вообще и таких его компонентов, как гносеологическая и религиозная вера, позволяет отметить то, что философско-гносеологическое измерение веры предполагает включенность этого аспекта веры в структуру когнитивных практик, в

¹ Дубровский Д.И. Вера и знание // Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002. С. 283-284.

² Там же. С. 292.

³ Шахов М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и науке // Вопросы философии. 2004. № 11.

⁴ Доусон К.Г. Религия и культура. СПб, 2000. С. 56.

⁵ Swinburne R. Faith and Reason. 2nd edition. Oxford, 2005.

⁶ Кураев А.В., Кураев В.И. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект // Исторические типы рациональности. Т. 1. М., 1995. С. 75.

частности, в религию, в религиозную веру. Поэтому вполне оправданными представляются следующие теоретико-методологические принципы: невозможность разграничения религиозной веры и религиозного знания на основе заявленной ранее традиции признания гносеологической (эпистемологической) функции религиозной веры. По всей видимости, для построения концепции соотношения религии и науки как когнитивных практик наиболее уместным представляется придерживаться идеи диалектического соотношения веры и знания в религии, философии и науке (Д.В. Пивоваров и др.).

Понятия «разум» и «научный разум»

Наука и знание неразрывно связаны с традицией рациональности, центральной категорией которой является разум. Эта философская категория, выражающая высший тип мыслительной деятельности, обозначает абсолютное начало, составляющее ядро родовой сущности человека. Разум проявляет себя в сферах познания, целеполагания, организации и производства. В познании разум выступает как высшая синтетическая форма мышления, выражающая связующие закономерности вещей в объективных структурах рационального знания, итоговим обобщением которого служит логика и методология¹. В концепции диалога культур современный отечественный мыслитель В.С. Библер ставит под сомнение возможность существования единого определения разума для всех эпох: «В одной точке сосредоточиваются и взаимоопределяют друг друга античный, средневековый, новоевропейский духовные спектры, обнаруживая одновременное (собственно культурное) бытие»². Согласно типологии В.С. Библиера «европейский разум есть диалог (общение) «разума эйдетического» (античность), — «разума причащающего» (средние века), — «разума познающего» (Новое время)»³.

В соответствии с идеей о том, что человеческое познание возможно только через причастность божественному разуму, Античность сформировала традицию разграничения Разума Божественного (Бо-

¹ Швырев В.С. Разум // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.razlib.ru/filosofija/novaja_filosofskaja_yenciklopedija_tom_pervyi (дата обращения: 10.03.2008).

² Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С. 263

³ Там же. С. 4.

жественный Ум, Логос и др.) и разума человеческого. В основу этой традиции легло учение Аристотеля о Верховном божественном разуме, являющемся перводвигателем всего Космоса, который мыслит самого себя. Человеческий ум отчасти подобен Божественному Уму (Метафизика, 12, 7)¹. Соотношение между Божественным Умом и человеческим умом поясняется через концепцию деятельного и пассивного разума. Аристотель отмечал, что «существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью» (О душе, 3, 5). Разум (человеческий ум) познает все относительное, земное и конечное, а сущность Логоса (Божественный Ум) состоит в целеполагании, Он открывает абсолютное, божественное, бесконечное.

Для средневекового «причащающегося разума» познать «предмет мыслительного внимания означало понять его в его причащении к всеобщему творцу, к всеобщему субъекту, означало (это прежде всего относилось к бытию самого человека) отнюдь не «познать» вещь или человека, как они есть сами по себе, но активно и трагически причастить их сверхсущему»². Для средневековой европейской культуры (до XV–XVII вв.) была характерна органистическая рациональность как особый способ освоения окружающего мира, «вписывания» человека в мир³, основанный на синтезе эллинского философского наследия и истин христианского Откровения. Поэтому проблема религиозной веры и разума может быть проинтерпретирована в контексте средневековой культуры как проблема религиозной веры и донаучного разума.

Познающий разум Нового времени ориентирован на познание предмета как он есть «сам по себе», отдельно от человека, даже не просто отдельно, но в бесконечном удалении — как протяженная субстанция Декарта удалена от субстанции мыслящей, очищена от всех субъективных «вложений» и «искажений»⁴. В Новое время под разумом понимается высшая способность познания, благодаря кото-

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975.

² Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С. 5.

³ Исторические типы рациональности. В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 3.

⁴ Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С. 295.

рой создаются систематизирующие принципы объективного мира. Научный разум — это феномен Нового Времени, и в контексте новоевропейской культуры необходимо говорить о соотношении религиозной веры и научного разума. Возникновение науки сопровождалось, как известно, абсолютизацией способностей человеческого разума, который впоследствии превратился в главного судию всех остальных способностей человека: веры, чувств, интуиции и т.д.

В истории философской мысли существовали три оценочных отношения к разуму: апология, критика и преобразование¹. Апологетическая линия оценивает разум как вершину способности познания (Платон, Аристотель, Г. Гегель и др.). Признание безусловной ценности разума в гносеологическом, онтологическом и аксиологическом аспектах формируется в целостное мировоззрение, являющееся господствующим в новоевропейской философии.

Критическая линия в отношении к разуму представлена агностицизмом (И. Кант) и иррационализмом, имеющим две формы («мягкую» (А. Бергсон, Г. Зиммель и др.) и «жесткую» (Ф. Ницше, С. Кьеркегор, З. Фрейд, Л. Шестов и др.). «Философский критицизм, — считает Д.К. Бурлака, — не отрицает разум, он лишь указывает ему «должное место»... Предельные же вопросы разум не в состоянии разрешить собственными силами. С критической точки зрения все ответы разума о бытии Божиим, бессмертии души, бесконечности Вселенной и качестве ее универсальных законов суть не более чем его собственные конструкции, пусть и не произвольные, но и не поддающиеся однозначной верификации»².

Концепция преобразования снимает, говоря языком Г. Гегеля, апологетическое и критическое оценочные отношения к разуму, формируя понимание необходимости духовного его преобразования, состоящего в «возвращении разуму положительной свободы веры в истины Откровения, вход в которую осуществляется через преодоление внутренних противоречий разума в себе самом»³. Тема духовного преобразования разума является главной темой патристичности, неопатристического богословия (прот. Г. Флоровский, В.Н. Лосский, прот. И. Мейендорф, прот. А. Шмеман и др.), а также русской религиозной философии (А.С. Хомяков, И.В. Киревский и др.).

¹ Бурлака Д.К. Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. СПб, 2007. С. 122.

² Там же. С. 124.


³ Там же. С. 131.




Религиозное сознание как основной компонент религии и центральный объект философии религии своим ядром имеет способность верования и сочетает в себе рациональный и иррациональный компоненты. Поэтому философия религии пытается осмыслить специфику, во-первых, тесного взаимодействия религии с другими формами культуры, в частности, с наукой и, во-вторых, неоднозначного соотношения религиозной веры и религиозного знания. Понимание религии как когнитивной практики позволяет обозначить проблему эпистемологической функции религиозной христианской веры; вычленить когнитивный аспект исследования проблемы взаимосвязи религии и науки; связать проблему исследования соотношения религии и науки с проблемой соотношения веры и разума.

Вера как многомерное понятие проявляется в виде гносеологической, философско-научной веры и религиозной веры. Общность религиозной и научной веры обусловлена формальным тождеством научных и религиозных когнитивных структур (постулаты, метод познания, критерии истины, цель познания) и состоит в использовании утверждений, не имеющих обоснования, нормативном характере, обращении к интуиции (мистической и интеллектуальной, соответственно). В религиозной традиции вера есть особый тип знания, опирающийся на религиозный опыт. В ее структуру включено философско-гносеологическое измерение веры, а потому необходимо признать невозможность разграничения религиозной веры и религиозного знания на основе признания гносеологической функции религиозной веры (патристика, русская религиозная философия). Проблема соотношения христианской религии и европейской науки как когнитивных практик имеет смысл только в случае признания гносеологической функции веры и состоит в выяснении наличия (отсутствия) познавательных и мыслительных точек их пересечения.

Разум как абсолютное начало, составляющее ядро родовой сущности человека, исторически проявляется в виде донаучного (Античность и Средневековье) и научного (Новое время) разума и оценивается апологетически (разум как вершина способности познания), критически и через концепцию его преобразования на основе единства с другими формами когнитивной активности (патристика, неопатристическое богословие, русская религиозная философия).



2. Рациональное знание и наука в христианской средневековой культуре: восточная и западная святоотеческие традиции



Европейская средневековая культура представляла собой синтез античной и христианской традиций, а социокультурные различия этих эпох не препятствуют их рассмотрению как относительно идентичного культурного образования по признаку единства слова и дела (М.К. Петров¹), полноты бытия (Р. Гвардини²), признаку антропологической направленности всех феноменов культуры. В исследовании мы будем исходить из разграничения двух традиций научного знания, типов науки, типов рациональности — средневековой и новоевропейской. Религиозно-философская культура Средневековья, генетически связанная с христианством, с точки зрения истории идей представлена восточной и западной патристикой, схоластикой, византийской традицией, основой которых являются творения святых отцов Церкви, и, как мы считаем, имеет две традиции осмысления феномена знания в культуре — восточную и западную, а потому далее перейдем к исследованию их специфик.

¹ Петров М.К. Историко-философские исследования. М., 1996.

² Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. №4.

2.1. Ὑνωστικὴ πίστις: ХРИСТИАНИЗАЦИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ВОСТОЧНО-ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Принято считать, что западное христианство исторически первым оказало глубокое воздействие на научное знание. Следует также помнить, что и в восточно-христианской культуре имела место проблема соотношения научного знания и Божественного Откровения, науки и религии. Следует согласиться с ведущим исследователем в области диалога между наукой и богословием в рамках англиканской традиции А. Пикоком в том, что опыт восточного христианства в отношениях с наукой отличен от западного¹. Для выявления специфики этого различия, которое в настоящее время четко не сформулировано, необходимо обращение к греческому святоотеческому патристическому синтезу, который лежит в основе всего православного богословия и содержит в себе сущность этого особого отношения к науке, которому православное богословие следовало на протяжении всей своей истории.

При рассмотрении осмысления науки в святоотеческий период неизбежно возникает вопрос о ее специфике в то время. Мы уже говорили о том, что следуя концепции академика В.С. Степина необходимо различать преднауку (античность и средневековье) и науку в собственном смысле слова (новоевропейский период). Следует сразу отметить, что отцы церкви не были поклонниками науки не потому, что, как отмечает современный исследователь А. Нестерук, «научные исследования угрожают богословию, и не потому, что они были невежественны в науках, а потому, что они осознавали особую природу науки и ее ограниченную способность рассуждать о природе вещей»². Отношение святых отцов к природе во многом отличалось от современного, так как знание природы для них было составной частью более широкого философского поиска. Многие аспекты древних научных изысканий были глубоко укоренены в философии, которая сформировала методологические рамки изучения природы. Отцам церкви пришлось соотносить христианское учение с античной философией, так как она претендовала на доступ

¹ Пикок А. Богословие в век науки. М., 2004.

² Нестерук А. Логос и Космос. Богословие, наука и восточно-христианское предание. М., 2006. С. 4.

к истине, в связи с чем возникает еще один аспект нашего исследования, связанный с проблемой соотношения веры и разума, веры и знания в учении святых отцов.

Диалог между греческой философией и христианским учением в определенном смысле присутствует уже у апостола Павла, а Филон Александрийский своим толкованием греческих трудов подготовил пути будущей встрече христианства и античной философии. Первыми из отцов Церкви в диалог с греческой философией вступили мужи апостольские и апологеты. К мужам апостольским (*patres apostolici*), впервые поставившим задачу культурного самоопределения христианства, относятся следующие авторы: Варнава, Климент Римский, Герм, Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский и Папий.

Апологеты (греч. *απολογία* — защитительная речь) — это раннехристианские писатели периода гонения на христиан со стороны римских властей (II–III вв.), защищавшие принципы христианства от критики иудеев и эллинов (восточные, т.е. писавшие на греческом языке — Кодрат, Аристид, Иустин Мученик, Татиан Ассириец, Афинагор, Феофил Антиохийский, Мелитон Сардский, Ириней Лионский, Ипполит Римский; западные, т.е. писавшие на латинском языке — Минуций Феликс; к апологетам иногда причисляются Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген). Началом деятельности апологетов было время, когда христианство представило себя как высшее осуществление культурных устремлений общества, и в этом смысле апологетика представляла собой полноценный диалог с языческой философией, в котором христианство осваивало и трансформировало ее понятийный аппарат. Когда в IV в. защита христианства от язычества стала ненужной, апологетическая литература постепенно исчезает, заменяясь полемическими произведениями против ересей¹.

Подход апологетов к греческой философии был весьма специфическим: с одной стороны, они приняли греческие идеи, а, с другой, — увидели в них некоторую враждебность для себя. В язычестве необходимо было не только оспаривать его отдельные заблуждения, а и отчетливо показать ложность его в целом и непримиримость его с христианством как иной религии. И многие апологеты, как пишет

¹ Реверсов И.П. Апологеты. Защитники христианства. Лекции с оригинальными текстами апологетов древней Церкви. СПб, 2002.

Л.П. Карсавин, переходят «в энергичное наступление». Язычество «вызвано к жизни бесами», которые, «обращаясь около вещества, жажда жертвенного дыма и крови, пользуются уклоном души к дольному и соблазняют ее считать их богами» (Афинагор); эллинская философия представляется только собранием взаимопротиворечивых учений: «То я бессмертен и радуюсь, то снова смертен и скорблю; то меня разрывают на атомы, делают водою, воздухом, огнем, превращают в дикого зверя, в рыбу. Наконец, приходит Эмпедокл и объявляет меня дымом» (Эрма); греческая мудрость представлена «бабьими сказками» и «ребячьими бреднями», а «болтливых на язык и глупых умом» философов можно называть «бесплодными виноградными лозами» и крикливой «стаей ласточек» (Татиан)¹.

С другой стороны, апологеты ценили истину и в языческой философии и понимали ее как способ движения к истине, использовали ее язык и методы. Так, философия у Иустина понимается как «богооткровение в человеческом разуме»². Он признал, что греческая философия содержит истины и ценные мысли, но в то же время он утверждал, что по сравнению со Священным Писанием она полна ошибок и искажений. Вслед за Филоном Иустин заявлял, что греческие философы на самом деле позаимствовали некоторые идеи из Священного Писания.

Согласно современному исследователю А.А. Столярову, апологетику мы вправе понимать как «первый теоретический этап христианской литературы», а самих апологетов в качестве «первых теологов»³. Именно в этот период а) апологеты показали, что античная философия не в силах указать единую для всех истину, но некоторые античные философы (Платон, Аристотель) близки христианству, и оно есть единственно истинная философия; б) адаптировали идею Логоса к христианству, что позволило, во-первых, создать новый вид аргументации и находить элементы христианства (естественность богопознания, нравственные законы, бессмертие души и др.) у язычников и, во-вторых, утвердить единство и разумность мироздания для построения христианских теологии, космологии, антропологии и др.; в) зафиксировали начала апофатической теологии. Апологеты в своем большинстве, пытаясь найти «среднюю» позицию между «муд-

¹ Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994. С. 40-41.

² Там же.

³ Столяров А.А. Патрология и патристика. М., 2001. С. 87.

ростью века сего» и Божественной мудростью, не отрицали гносеологическую функцию христианской веры, ища специфического религиозного «ведения». Эта традиция развивается в рамках крупных богословских школ христианского Востока III–V вв.

В обозначенный период времени настали относительно благоприятные условия для развития христианства, но в то же время не прекращались нападки на него со стороны языческих философов (особенно неоплатоники), и поэтому христианские писатели должны были облечь свою веру в формы, соответствующие научным взглядам современного им общества. Выполнение этой задачи невозможно было вне центров религиозной учености, подобных античным философским школам, и такими центрами стали богословские школы, которые развивали различные варианты христианского вероучения. Одни из них, такие как Малоазийская или Каппадокийская (свт. Игнатий Богоносец, свт. Поликарп Смирнский и свт. Ириней Лионский) и Североафриканская или Карфагенская (Тертуллиан, свт. Киприан Карфагенский и др.), следуя иррационалистической линии, отрицали значение и пользу древнегреческой философии для христианства, а другие, напротив, стремились использовать античное наследие для систематизации и формулировки основных положений христианского вероучения.

Не без взаимодействия с языческой наукой зародилось так называемое «научное» направление в христианстве в Александрии. Александрийская школа представлена именами Пантена, свт. Климента Александрийского, Оригена, свт. Афанасия Великого, свт. Кирилла Александрийского, Аполлинария Лаодикийского, Евтихия и др., а ее учениками были представители Кесарийской школы (свт. Григорий Чудотворец, Памфил, Евсевий Кесарийский и др.). К Антиохийской школе примыкала Восточно-Сирийская или Эдесско-Низибийская (Иаков Афраат, Ефрем Сирин) школа.

Отличительными признаками Александрийской богословской школы были широко применяемый в толковании Священного Писания аллегорический метод (Филон Александрийский) и стремление раскрыть философскую сторону христианского учения, представив его в виде целостной системы. На богословие александрийцев оказывала значительное влияние философия Платона и Плотина¹. При-

¹ См.: Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011.

знаявая необходимость и пользу для христианского мировоззрения философии, александрийцы с конца II в. «приобрели славу — славу церкви философской, в которой никогда не ослабевали интересы к изучению высших вопросов веры и знаний»¹. Климент Александрийский, сближая христианское богословие с философией, давал ей такое определение: «Философия согласуется и помогает истинному постижению... она — предварительное упражнение для просвещенного человека; не будучи причиной постижения, но лишь вкладом в общую причину». Философское знание является неполным, так как «оно не способно само по себе произвести ничего согласного с истиной», и ему Климент Александрийский противопоставляет христианское учение, которое «будучи Божьей силой и Божьей «премудростью», действует всецело своими собственными средствами и не нуждается ни в какой другой помощи»².

Климент Александрийский был одним из первых христианских писателей, настаивавших на позитивной оценке древней культуры и философии как замечательного наследия: «Мудрость — госпожа философии, подобно тому как философия — госпожа наук подготавливаемых. Ибо если задача философии — проповедовать воздержанность в употреблении языка и пользовании вещами... то во много раз достопочтеннее и превосходнее для нее трудиться во славу Божию и содействовать познанию о Боге». Из этого рассуждения родилась впоследствии знаменитая формула о соотношении философии и богословия: «Философия — служанка теологии» (в формулировке Петра Дамиани — *Philosophia est ancilla theologiae*).

Дело в том, что Климент Александрийский «дышал лишь евангельским духом», он «не хотел видеть никакого противоречия между истинной философией и христианской верой, стремясь примерить их в христианском гнозисе»³. Понятие «гнозис» (γνῶσις — ведение, совершенное познание) в учениях ряда христианских богословов (Климент Александрийский, Ориген и др.), в отличие от гностиков (Валентин, Василид и др.) понималось как истинное богопознание, как нерациональное знание, а духовно-мистическое знание, как осознание человеком своей божественности, а потому

¹ Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Тринитарный вопрос. М., 1995. С. 133.

² Климент Александрийский. Строматы. СПб, 2003. С. 131-132.

³ Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994. С. 55.

носило спасительный характер. Именно такое понимание гнозиса характерно для Климента Александрийского, представившего концепцию движения человека от знания (ἐπιστήμη) и веры (πίστις) к гнозису (γνῶσις).

Научное знание (ἐπιστήμη) для Климента Александрийского обладало высокой ценностью, так как верить можно «без диалектики, даже без всякого образования, но без диалектики, без философии нельзя постичь всего содержания веры»¹. В своем учении он отводил вере (πίστις) первостепенное место, так как она необходима не только для достижения высшего знания, гнозиса, но и лежит в основе всякого знания. Аксиомы в философии и математике разумом недоказуемы, но их можно и воспринять только верою для дальнейшего понимания философии и математики. Согласно Клименту Александрийскому, для того, чтобы вера могла преодолеть недостаток обычного мнения (δόξα), которое противопоставляется в античности знанию (ἐπιστήμη), следует обратиться к методам, используемым в науке. Но поскольку философия «научна» по определению и представляет рациональное знание, она отличается от других форм знания, от обычного суждения.

Александрийцы пришли к выводу, что истины невыразимы и имеют много иррационального, что они есть нечто непостижимое человеческим умом, невыразимое человеческим языком, а потому их девизом стали слова ап. Павла «Верою разумеем» (Евр. 2:3). Вера как порыв всех духовных сил человека к пониманию и признанию недоступных человеческому восприятию истин является главным средством познания. Согласно Клименту Александрийскому есть четыре основания доказанности: чувство (ощущение), разумение, знание, которое соединяет то и другое, и мнение. Вера, «пробивая себе путь через чувство, оставляет за собой мнение, устремляется к истине и водворяется в свете ее», и ей чужда разумная обоснованность знания. По отношению к нему она есть некоторое предвосхищение или предварительное восприятие предмета, «устремление мысли к предмету очевидному и к явному постижению его», но без нее, как говорили еще Аристотель и Эпикур, не может быть и знания. Сверх того, всякое знание (наука) выводит свои положения из недосказанных начал, а, следовательно, обосновано верой,

¹ Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994. С. 56.

и только вера может с несомненностью показать всеобщее начало, не сокрытое под материей и не материальное. Вера не может быть людской выдумкой, «как полагают греки»: тогда бы она давно уже угасла, а она есть особая благодать, и даруемое ею непререкаемо¹.

Участие разума в деле познания не отвергалось, и все продукты человеческого разума (наука, философия, логика) благосклонно принимались, но в вопросах высших истин, александрийцы отводили уму подчиненное вере место. В основанной ими традиции полной гармонии между знанием и верою, где вера становится «верой познающей» (γνωστικὴ πίστις), не вера приближалась к разуму и согласовывалась с ним, а разум приближался к вере и должен был оправдывать ее. Климентово понимание науки «предложило ключ» к особой методологии посредничества между наукой и богословием². Данный факт и определяет, по сути, восточно-христианскую концепцию понимания науки и научного знания.

Рационалистическую линию в восточной патристике можно связывать с деятельностью Антиохийской богословской школы, представители которой были возведены в ранг святых (Евсевий Антиохийский, Иоанн Антиохийский, Иоанн Златоуст и др.), по смерти отлучены от Церкви (Феодорит Кирский, Ива Эдесский, Феодор Мопсуэтский и др.), объявлены еретиками (Несторий, Диодор Тарсийский и др.). Философской основой Антиохийской школы являлись реализм и рационализм, так как ее представители «усердно занимались изучением философии Аристотеля и славились своим искусством в диалектике... Современные им писатели замечают, что они любили и умели спорить, что свое учение они раскрывали при помощи категорий Аристотеля и форме силлогизмов»³. Антиохийцы, высоко ценя возможности человеческого познания, стирали грань между религией и наукой, между верой и знанием. Они, по сути дела, отождествляли религиозное чувство с разумом, причем делалось это в пользу разума и науки. Используя историко-грамматический метод исследования, они на основе разумного под-

¹ Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994. С. 56.

² Нестерук А. Логос и Космос. Богословие, наука и восточно-христианское предание. М., 2006. С. 12.

³ Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Тринитарный вопрос. М., 1995. С. 167.

хода к пониманию Свщ. Писания отвергали мистико-пророческий смысл библейского текста¹.

Несмотря на то, что Александрийская и Антиохийская богословские школы едины были в попытках согласовать догматы христианской Церкви с античной наукой, их противостояние продолжалось до того момента, пока точку в нем не поставили Великие Каппадокийцы (свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский), продолжающие, однако, традиции Александрийской богословской школы.

Во многом под влиянием Александрийской школы осуществляли свою философско-богословскую деятельность Великие каппадокийцы — святители Василий Великий, Григорий Богослов (Назианзин) и Григорий Нисский. В целом придерживаясь александрийской традиции «веры познающей», они предложили ряд идей, связанных с проблемами идентичности философии и рационального знания в христианской культуре, а св. Григория Нисского, самого философичного и рационалистического каппадокийца иногда называют вообще основателем христианской науки².

Во-первых, свт. Василий Великий как основоположник каппадокийского философско-богословского синтеза через особое восприятие классической литературы как необходимой части христианской образованности сформулировал основные смысловые ориентиры развития христианской культуры. В «Слове к юношам» он говорит о той нравственной пользе, какую можно извлечь из изучения языческих сочинений (катехизирующая функция культуры). Свои утверждения он делает совсем не голословно, а иллюстрирует многими конкретными примерами из той литературы, которую он, конечно, очень хорошо знал, начиная с Гомера, с которого начиналось образование. Содержание христианской культуры такой, как ее понимали отцы IV в., прежде всего каппадокийцы, не означало, что все языческое подлежит уничтожению, наоборот — почти ничто из языческих сочинений не подверглось такой операции. Пути христианской культуры могли бы пойти по-другому, если бы в IV в. на месте таких людей, как свт. Василий Великий, был бы кто-нибудь другой, потому что в IV в. было достаточно людей, которые высказывали прямо противоположные взгляды, которые считали, что

¹ См.: Саврей В.Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли. М., 2012.

² Там же.

нужно не только расстаться со всем языческим, но и целые виды литературы и искусств запретить — запретить музыку, церковное пение и т.п.

Во-вторых, в связи с появлением ереси епископа Кизического Евномия каппадокийцы сформулировали свою оригинальную эпистемологическую концепцию. Евномий учил о глубокой связи сущности предмета с его именем, учил, что познание Бога через Его проявления в мире имеет косвенный, символический характер, и лишь одно имя в полной мере соответствует природе Божества — «нерожденный» (αγέννητος), через него мы в полной мере постигаем сущность Господа¹. Критикуя Евномия, святые отцы отмечали, что его пассивный гносеологический аппарат, отрицающий человеческую активность в деле познания, упускает из виду, что «имена и отличающиеся в них понятия, суть средства анализа», что в процессе познания, которое есть созерцание, вживание, погружение в предмет, остается некая непознанная «экзистенциальная основа», иррациональный остаток, тем более это касается Бога: «Нет ни одного имени, которое обнимало бы все естество Божие и было бы достаточно для того, чтобы выразить его вполне», — писал свт. Василий Великий². Этот святоотеческий опыт богопознания получил названия учения о непознаваемости Божественной Сущности и о познании Бога по Его действиям или энергиям. «Мы утверждаем, — говорит свт. Василий Великий, — что познаем Бога нашего по действиям (из Его «энергий»), но не даем обещания приблизится к самой сущности»³. Через принятие божественных энергий человек получает дар богообщения.

В-третьих, отцы-каппадокийцы (особенно свт. Григорий Богослов) сформулировали свой взгляд на сущность природы, в соответствии с которым высоко ценился тварный мир, но, конечно же, никакие исследовательские программы по практическому изучению природы они не предлагали. Так, свт. Григорий Богослов таким образом разъяснял свой собственный взгляд на науки: «Положим, что достигнуты тобой круги, круговращения, приближения и отдаления, восхождения звезд и солнца, какие-то части и их подразделения и все то, за что превозносишь ты чудную науку свою; но

¹ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 180.

² Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-го века. М., 1992. С. 73.

³ Там же.

это не уразумение еще сущаго, а только наблюдение над каким-то движением, подтвержденное долговременным упражнением, приводящее к единству наблюдения многих, а потом придумавшее закон и возвеличенное именем науки»¹. Интересно отметить, что в современном английском переводе этого текста вместо слова «наука» употребляется слово «знание», которое, возможно, более точно отражает употребление терминов, относящихся к конкретным наукам в святоотеческий период.

Отцы-кападокийцы продолжают патристическую линию, истолковывали природу и ее познание через свою веру и свое видение мира в его отношении с Богом. Они искали признаки божественного присутствия в природе, исходя из присутствия в мире божественных логосов (как цели и назначения) всех тварных вещей². Именно поэтому отцы ясно понимали, что любое научное знание, то есть знание, относящееся к тварной природе, никогда не будет полным и никто никогда не достигнет «знания вещей как они сами по себе»³. Святые отцы считали, что законы природы являются проявлением «естественного закона» и установлены Богом в самом основании мира. Поэтому, согласно святым отцам, любое изменение в природе может быть оправдано на основании законов, установленных Богом во время творения⁴.

В-четвертых, только люди, согласно кападокийцам, могут противостоять довлеющей необходимости природы благодаря их способности мыслить, которая дает им возможность узнавать вещи и принимать решения, основанные на их знаниях. В рамках своей антропологической концепции свт. Григорий Нисский всю полноту благ в человеке делит на две категории: одни из них даны человеку в самой природе, т.е. составляют неизбежные существенные свойства человеческой природы, без которых нельзя мыслить человека как такового, а другие даны не столько для составления человеческой природы, сколько для украшения ее. К первым относятся разум и

¹ Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. Слово 28, о богословии второе // Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. Собр. творений. В 2-х тт. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 411.

² Нестерук А. Логос и Космос. Богословие, наука и восточно-христианское предание. М., 2006. С. 13.

³ Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. Слово 28, о богословии второе // Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. Собр. творений. В 2-х тт. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 412.

⁴ Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. М., 1999. С. 142.

мудрость, а ко вторым — все остальные совершенства, какие только мыслятся в человеке. Во-первых, полагая образ, а, во-вторых, подобие, святитель писал, что Бог «даровал нашему сознанию некоторую божественную благодать, вложив в образ подобие своих благ», а «прочие блага Он даровал человеку по своей благодати; о разуме же и мудрости нужно сказать, что в собственном смысле Он не столько их даровал, сколько сообщил, облекая образ собственными красотами Своего естества»¹. Образом Божиим в человеке служит разум в его теоретической и практической деятельности. Поэтому он не дарован человеку по милости и является атрибутом природной данности человека. Согласно такой антропологической концепции вера и разум существуют в непротиворечивом согласии и укоренены в цельной природе человека.

Развитие восточной патристики вело к формированию богословской рациональности, завершившемуся после V в. патристическим синтезом в византийском богословии и философии. Именно после Халкидонского Вселенского собора 451 г., считает прот. А. Шмеман, «начинается уже новая — византийская — глава в истории православного богословия»². Как отмечает прот. И. Мейендорф, существуют вполне «веские причины считать собственно византийским исторический период, последовавший после Халкидонского собора»³. Весьма различные авторы, такие как Леонтий Иерусалимский, Григорий Палама, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, патриарх Фотий и др., сходятся «в самом основном», что и отличает византийское богословие от поставгустиновского и схоластического⁴.

Завершителем патристической традиции, крупным ее систематизатором и вместе с тем связующим звеном между патристикой и средневековым богословием (как восточным, так и западным) был монашесствующий писатель Иоанн Дамаскин, в творчестве которого соединились платонистическая и аристотелевская линии, что определило его деятельность в направлении продолжения синтеза философии и богословия. Иоанн Дамаскин сформулировал отношения между богословием и философией как отношения между

¹ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. М., 1995. С. 78.

² Шмеман А., прот. Исторический путь православия. М., 2003. С. 158.

³ Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 10.

⁴ Там же. С. 11.

госпожой и служанкой: «Всякий художник нуждается в некоторых инструментах для изготовления производимого. Подобаает же и царице пользоваться услугами служанок. Поэтому и мы берем учения, служащие истине, но отвергаем нечестие, поработившее их во зло»¹. Его мысль о подчиненном положении философии по отношению к богословию повлияла на формирование тезиса «философия — служанка богословия» в западной схоластике.

Византийская православная культура характеризовалась наличием идеи симфонии. Одной из основных особенностей православной культуры является установление согласия, «симфонии» между всеми формами личного и общественного бытия человека и христианско-православной религией. Понятие «симфонии» в первую очередь относится к способу взаимоотношений Церкви и государства, который заключается в одновременном невмешательстве и взаимоподдержке, но отнюдь не в единодушном сотрудничестве духовной и светской власти. Таким образом, можно сказать, что православная культура — это единый государственно-церковный организм, где формируется специфический органический мир, в котором доминируют жизненные, политические и другие ценности, мировоззрения, не отрицающие христианско-православный догмат и признающие его в качестве жизненной основы.

Начиная с X–XI вв., в философской и богословской мысли Византии наблюдалось две тенденции. Рационалистическая линия, приведшая впоследствии к возникновению гуманизма, сопровождалась, во-первых, новым этапом осмысления античного наследия, основываясь на котором приверженцы этой линии пытались найти «новый» синтез веры и разума, так же как и западноевропейские схоласты и, во-вторых, подъемом научных и развитием естественных наук. Мистическая линия была представлена распространением исихазма (греч. ἡσυχία — молчание, покой) — традиции духовной практики, составляющей основу православного аскетизма². Секуляризаторская направленность рационалистов привела к тому, что обострились открытые идейные столкновения с представителями мистической линии, монашеского богословия, церковными и государственными авторитетами. Рационалистические тенденции в византийской мысли

¹ Ревко-Линардато П.С. Византийская философия: генезис и особенности развития. Таганрог, 2012. С. 97.

² Там же. С. 103–104, 111.

развивались Михаилом Пселлом и его учеником Иоанном Италом, к которому были применены карательные санкции.

Ярким отражением противостояния двух обозначенных тенденций в византийском богословии был примечательный спор, происшедший в XIV в. между свт. Григорием Паламой, «синтезатором» исихазма — мистического направления в византийской философии, и калабрийским монахом Варлаамом — представителем рационалистического подхода в богословии. Исходные позиции Варлаама и свт. Григория Паламы как будто одни и те же, так как они оба признают абсолютную непознаваемость Божественной сущности. Но святитель выражает эту мысль даже в более категоричной и резкой форме, чем калабриец: «Всякое естество крайне удалено и совершенно чуждо Божественного естества. Ибо, если Бог есть естество, то все другое не есть естество, и наоборот, если все другое естество, то Бог не естество. И Бог не есть сущее, если все другое сущее. А если Он сущий, то все другое не есть сущее»¹. С точки зрения свт. Григория Паламы, при такой абсолютной трансцендентности сущность Бога непознаваема, но Бог не тождествен Своей сущности, поскольку существует не только в Себе, но и вне Себя. Именно это существование Бога, обращенное вовне, есть нечто иное, как Божественная Энергия или Божественная Воля.

В этой связи В.Н. Лосский отмечает, «это был спор между мистическим богословием и религиозной философией, или, вернее, таким богословием, которое оперировало отвлеченными понятиями, отказывалось допустить то, что для него казалось абсурдом... Бог откровения и религиозного опыта как бы противопоставлен Богу философов и ученых в области мистики, и еще раз Божественное безумие победило мудрость человеческую. Оказавшись перед необходимостью сформулировать понятия о вещах, превосходящих всякое философское умозрение, философы <...> должны были высказать суждение, которое, в свою очередь, показалось безумием для учения Восточной Церкви: они должны были утверждать тварность природы обожающей благодати»². Вывод Варлаама, отмечает исследователь Е.Ю. Положенкова, ставил под сомнение саму возможность сознательного общения с Богом в мистическом опыте и, в конечном

¹ Цит. по: Иоанн (Экономцев), игумен. Исихазм и восточноевропейское Возрождение. М., 1999. С. 63.

² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 106.

счете, утверждал приоритет интеллектуального познания Божественного¹. Именно поэтому учение свт. Григория Паламы о нетварных Энергиях, невыразимо отличных от Божественной сущности, было принято на Константинопольском Соборе в 1341 г. и явилось догматической основой реальности всякого мистического опыта.

Византийская культура ставила перед богословием вечный вопрос о взаимоотношениях между греческой философией и христианским откровением, верой и разумом. Он постоянно присутствовал и в византийском богословии, но в период «интеллектуального обновления» не был заново переосмыслен. В полной мере можно согласиться с прот. И. Мейендорфом в том, что византийскому гуманизму «недостовало последовательности и динамизма, присущих западной схоластике, западному Ренессансу, и он так и не смог справиться с широко распространенным среди византийцев убеждением, что Афины никак нельзя совместить с Иерусалимом»². Поэтому «новый синтез» веры и разума в византийском богословии осуществлен не был, и византийская культура в целом продолжила традицию климентова понимания философии, знания, науки.



В восточно-христианской патристической традиции на основе методов античной философской мысли богословские рефлексии реализовались через понятийно и логически структурированное богословское знание, что вело к формированию особого рационального типа мышления — богословской рациональности, что проявлялось в следующих аспектах. Во-первых, отцы-апологеты ввели онтологическое понимание Логоса, что отразилось в идее о том, что Бог вечно раскрывает себя через Вторую Ипостась Святой Троицы. Во-вторых, происходит становление особого стиля восточно-православного богословского мышления, основой которого является эпистемологическая формула Климента Александрийского «веры познающей» (ὑποστικῆ πίστις). В-третьих, происходит становление и развитие христианской экзегезы, восходящей к Филону Александрийскому и имеющей две основные традиции — александрийскую и антиохийскую. В результате развития экзегезы

¹ Положенкова Е.Ю. Соотношение религиозной философии и христианского богословия в русской религиозно-философской мысли XIX — нач. XX вв. Новочеркасск, 2009. С. 87.

² Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 79–80.

рационально-понятийный античный тип мышления восполняется христианским символизмом как уровнем познания реальности через энергийное постижение ее сущности.

Гнозис, в отличие от гностиков, святыми отцами понимался как истинное богопознание, как не рациональное знание, а духовно-мистическое знание, как осознание человеком своей божественности. Именно такое понимание гнозиса характерно для Климента Александрийского, представившего концепцию движения человека от знания (ἐπιστήμη) и веры (πίστις) к гнозису (γνῶσις). В основной ими традиции полной гармонии между знанием и верою, где вера становится «верой познающей» (γνῶστικὴ πίστις), не вера приближалась к разуму и согласовывалась с ним, а разум приближался к вере и должен был оправдывать ее. Во многом под влиянием Александрийской школы осуществляли свою философско-богословскую деятельность последующие отцы Церкви, в целом придерживаясь александрийской традиции «веры познающей».

Развитие восточной патристики вело к формированию богословской рациональности, и этот процесс завершился в византийском богословии и философии, где наблюдалось две тенденции. Рационалистическая линия, приведшая впоследствии к возникновению гуманизма, сопровождалась, во-первых, новым этапом осмысления античного наследия, основываясь на котором приверженцы этой линии пытались найти «новый» синтез веры и разума, так же как и западноевропейские схоласты и, во-вторых, подъемом научных и развитием естественных наук. Мистическая линия была представлена распространением исихазма — традиции духовной практики, составляющей основу православного аскетизма. «Новый синтез» веры и разума в византийском богословии осуществлен не был, и византийская культура в целом продолжила традицию Климента Александрийского в понимании философии, знания, науки.

2.2. Credo ut intelligam:

ЗАПАДНО-ХРИСТИАНСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И НАУКИ

Специфика национально-культурного сознания и язык как его выражение являются основанием деления патристики на западную и восточную. Общепринятое деление патристики на греческую и

латинскую практически тождественно с ее делением на восточную и западную. Несмотря на то, что выделение двух ветвей патристики не совсем исчерпывающее, но основные отличия их связаны с языковым выражением материала¹. Греческий язык был первоначально языком всей христианской Церкви, и в Римской церкви он господствовал в I–II вв. Так, например, греческий язык — это язык св. Иринея Лионского, а первый великий латинский богослов африканец Тертуллиан начинал как грекоязычный писатель. Но затем появилось богословие и на латинском языке (Минуций Феликс — первый латинский христианский автор рубежа II–III вв.). Несмотря на то, что Тертуллиан начинал как грекоязычный писатель, он считается основателем западного богословия. Самый большой доникейский богослов Востока Ориген был еретиком, и самый большой доникейский западный богослов — Тертуллиан тоже впоследствии оказался вне общения с Церковью.

В отношении к философии Тертуллиан, в отличие от своих современников-греков из Александрийской школы, был настроен негативно: «Жалкий Аристотель! Он сочинил для них диалектику — искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в послылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем, но так ничего и не выявляющую»². Он неоднократно высказывает презрение к философии, хотя не подлежит никакому сомнению, что он был философски образованным человеком, и философия оказала на него сильное влияние. Особенно это относится к философии стоической. Нападки на философию завершаются знаменитым афоризмом: «Что Афины — Иерусалиму? что Академия — Церкви? что еретики — христианам?». Этот афоризм впоследствии не раз повторялся теми, кто выступал против желающих «сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим»³.

Знаменитые слова, которые многие приписывают Тертуллиану: «Верую потому, что нелепо». Эти слова, хотя в буквальном смысле не принадлежат ему, но они довольно близко приближаются к тому, что написал Тертуллиан. Например, вот, что он говорил о распятии: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда;

¹ См.: Столяров А.А. Патрология и патристика. М., 2001. С. 82–84.

² Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 109.

³ Там же.

и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно»¹. В концепции Тертуллиана (*credo non quod, sed quia absurdum est; credo quia absurdum est* — верую, ибо абсурдно) религиозная вера приобретает деонтическую (предписывающую должное) функцию и ее гносеологическая функция не признается.

Тертуллиан был, однако же, при всей своей философской подготовленности в своем дохристианском прошлом не философом, а, прежде всего, юристом, и это отразилось на его богословии сильнейшим образом. Истоки религиозного юрицизма нужно искать не у схоластиков позднего времени, а у самых ранних западных богословов — у Тертуллиана и у свт. Киприана Карфагенского, который испытал на себе сильнейшее влияние Тертуллиана². Если Тертуллиан был всегда «подозрителен» ввиду своих последних лет, проведенных вне Церкви, то его ученик свт. Киприан имел во все века на Западе величайший авторитет и был одним из самых читаемых христианских писателей на латинском Западе. Именно Тертуллиан, можно сказать, открывает собой традицию западного иррационализма. Западная мысль еще с тех давних времен колеблется между крайностями рационализма и иррационализма, чему чужда восточная патристика. По воззрениям восточных св. отцов, человеческий разум при всей его поврежденности грехом все-таки есть отражение разума Божественного и может служить орудием Богопознания. Человеческий разум имеет значение, хотя и второстепенное, вспомогательное для Богопознания. Западный иррационализм ведет от Тертуллиана через блж. Августина к реформаторам XVI в., которые тоже в своем роде были иррационалистами (М. Лютер и Ж. Кальвин), а затем и к философскому иррационализму³.

На Западе продолжателями апологетической (Тертуллиан) линии выступили в IV в. Лактанций и в V в. — блж. Августин. Что касается философии, то нельзя сказать, что блж. Августин был хорошо образован в этой области, его точнее можно было бы назвать любителем в области философии. На него в молодости сильно повлиял Цицерон, который сам не был первоклассным философом, а также и некоторые другие западные философы, прежде всего, Сене-

¹ Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 166.

² Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. М., 2001. С. 71.

³ Философско-религиозные истоки науки. М., 1997. С. 8.

ка. Затем уже, перед самым обращением, блж. Августин много изучал неоплатонических философов — Плотина и Порфирия. Надо сказать, что даже Порфирий, который был одним из самых непримиримых противников христианства, имел впоследствии большое влияние, особенно на Западе. Как говорил сам блж. Августин, он предпочитает неоплатоников, потому что они ближе к христианам. В то же время блж. Августин пользуется этими философскими доктринами свободно, он не находится в плену у них, и у него можно найти очень много критики в адрес платонизма.

Подобно свт. Клименту Александрийскому, блж. Августин утверждал, что философию не следует осуждать, а ее нужно христианизировать. Поэтому философию следует рассматривать с точки зрения веры, так как без веры не может быть истинного понимания. Это связано с тем, что блж. Августин рассматривал веру как необходимое условие для разумного понимания. Но он был осторожен и даже относился отрицательно к языческому образованию в целом, так как он считал, что языческое знание представляет собой потенциальную опасность: «Кроме плотского вожделения, требующего наслаждений и удовольствий для внешних чувств и губящего своих слуг, удаляя их от Тебя, эти же самые внешние чувства внушают душе желание не наслаждаться в плоти, а исследовать с помощью плоти: это пустое и жадное любопытство рядится в одежду знания и науки»¹. Языческое образование, когда оно не служит цели познания Бога, тоже, согласно блж. Августину, не следует одобрять: «И какая польза была для меня, что я, в то время негодный раб злых страстей, сам прочел и понял все книги, относившиеся к так называемым свободным искусствам, какие только мог прочесть?.. Тебе известно, Господи, что я узнал, без больших затруднений и без людской помощи, в красноречии, диалектике, геометрии, музыке и арифметике; и быстрая сообразительность, и острая пронизательность — Твои дары, но не Тебе приносил я их жертву. Они были мне не на пользу, а скорее на гибель»². Основная идея блж. Августина состоит в том, что понимание, разумное объяснение и философская деятельность имеют значение только, если они основаны на жизни по вере. Он делает четкое различие между знанием, полученным на основании чувств, и знанием, добытым с помощью разума. Пос-

¹ Августин Блаженный. Исповедь. М., 1991. С. 271.

² Там же. С. 121.

леднее в меньшей мере подвержено телесным страстям и стоит того, чтобы его использовать как средство защиты веры.

Большое место у блж. Августина занимают рассуждения о соотношении веры и разума, который стремится найти средний путь между верой, которая хочет быть слепой (фидеизмом) и не хочет иметь никакого отношения к разуму, и рационализмом, строим мысли, который пытается довольствоваться одними построениями разума. Согласно блж. Августину одного разума совершенно недостаточно для истинного понимания, и в акте веры разум тоже участвует, так как исключать разум — это как бы отказываться от самой природы человека, поскольку он существо разумное. У блж. Августина христианская вера понимается как средство познания, и так как сущность Бога непознаваема, а познаваемы Его энергии, то познавательная активность человека обращается на видимый мир.

Учитывая две противоположных стратегии соотношения веры и разума — *fides quaerens intellectum* (вера ищет разумного оправдания) и *intellectus quaerens fidem* (разум включает веру в свои акты) — блж. Августин предпринял попытку объединить эти два подхода, сформулировав в работе «Против академиков» тезис: *Intellige, ut credas, crede, ut intelligas* (Понимай, чтобы верить, верь, чтобы понимать). Акт согласования веры и разума, как видно из этого тезиса, должен начинаться с понимания, то есть с разума, который подготавливает разумные основания для появления акта веры. Существует еще и третий шаг, который вновь принадлежит разуму. Но если вначале разум предуготовляет пространство для акта веры, то в конце он углубляет содержание веры. Указанные выше три элемента соотношения разума и веры — приготовление к вере посредством разума, акт веры, понимание содержания веры — присутствовали, как писал Э. Жильсон, в доктрине блж. Августина¹. Следует также отметить, что описанная традиция западного богословия всегда постулировала единство указанных трех этапов, но в этом единстве приоритет был все-таки на стороне интеллектуально-рациональной деятельности разума. Формула блж. Августина определила всю дальнейшую западную традицию соотношения веры и разума.

Один из самых влиятельных западных отцов Церкви — блж. Августин — выдвинул собственные идеи о роли философии, науки и образования в жизни христианина. Но его основной тезис, как

¹ См.: Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 50.

считает современный исследователь А. Нестерук, ставший преобладающим мнением о науке в культурном контексте Западной Европы вплоть до конца Средних веков, состоял в том, что наука важна и неотъемлема для истолкования и защиты христианской веры. Такой взгляд на творчество блж. Августина связан с тем, что он развил так называемую формулу «служанки», согласно которой естественные науки, унаследованные от классической традиции, не имеют внутренней ценности. Вместо этого наука обретает ценность как полезный инструмент, как «служанка» христианского богословия и христианской Церкви¹. Роджер Бэкон и Фома Аквинский по таким вопросам, как соотношение веры и разума, наука и ее роль в истолковании Писания и т.д., апеллировали исключительно к авторитету блж. Августина.

На Западе традиция взаимодействия языческой философии и богословия прошла несколько этапов. Вначале латинская патристика заимствовала из античной философии категории и понятия, что было свойственно и восточной патристике. Затем начинается процесс глубокой переработки греческой философии и использование ее инструментария для создания схоластики. Возникает христианская философия или схоластическая теология. Схоластику характеризует процесс освоения аристотелевского наследия, малоизвестного до тех пор, пока основной корпус сочинений Аристотеля не стал распространяться на Западе сначала в переводах с арабского на латынь, а затем, в конце XII — начале XIII вв., на греческом языке. Зрелая схоластика была представлена целым рядом направлений и школ. Францисканская богословская традиция (Р. Гроссетест, Р. Бэкон, Дж. Бонавентура и др.) ориентировалась на христианско-платоническое августиновское наследие, воспринявшее арабо-еврейское и аристотелевское наследие. Попытку более глубокой интеграции аристотелевских идей предприняли доминиканские доктора — Альберт Великий и Фома Аквинский.

Оценивая предшествующие попытки решения проблемы соотношения веры и разума, Фома Аквинский пришел к выводу о неприемлемости иррационализма Тертуллиана (*credo quia absurdum est* — верую, ибо абсурдно) и рационализма П. Абеляра (*intelligo ut credam* — понимаю, чтобы верить), перефразировавшего блж. Ав-

¹ Нестерук А. Логос и Космос. Богословие, наука и восточно-христианское предание. М., 2006. С. 26.

густина и переоценившего возможности гносеологической функции веры в сторону приоритета субъективной рациональности. Если Тертуллиан утверждал, что разум не может постичь истины, открывающейся в акте веры, и тем самым признавал непреодолимость противоречия между разумом и верой, невозможность рационального доказательства бытия божия, то П. Абеляра, напротив, исходил из рационализма, в соответствии с которым предварительным условием веры выступает разум.

Предложенный Фомой Аквинским принцип гармонии веры и разума предполагает, что религиозная вера и знание представляют собой различные пути постижения Бога, который открывается естественным образом через познаваемый разумом сотворенный мир и сверхъестественным образом через Божественное Откровение. Идея сосуществования (взаимодополнительности) веры и разума, в соответствии с которой распространение получает формула «верую, чтобы понимать» (*credo ut intelligam*), нашла свое конечное оформление в учении Фомы Аквинского и впоследствии стала официальной идеологией в западной теологическо-философской традиции Римской католической церкви.

Основываясь на рассмотренной выше эпистемологической формуле, Фома Аквинский под углом зрения теологии интерпретировал аристотелевскую концепцию науки. Поэтому обратимся к рассмотрению концепции науки у Аристотеля. В «Метафизике» Стагирит указывает на четыре понятия, являющихся некими компонентами научного знания, некими «ступенями» науки. К таковым относятся опыт, искусство, знание и мудрость¹.

Опыт (*εμπειρία*) основан на сохранении в памяти человека отдельных единичных фактов, получаемых из окружающей действительности через органы чувств. Эти факты формируют некий «опытный» материал. Поэтому исходным пунктом человеческого познания являются чувственные данные или впечатления. Несмотря на то, что опыт является основой всякого знания, он недостаточен, так как доставляет сведения лишь об единичных фактах и явлениях, что еще не представляет собой знания. Опыт является основой дальнейших обобщений.

Искусство, или умение (*τέχνη*), представляет собой более высокую ступень познания и включает всякое ремесло. Это результат

¹ См.: Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975. С. 35-36.

определенных начальных обобщений, сделанных на основе наличия и повторения некоторых явлений в сходных ситуациях. Таким образом, Аристотель не отрывает τέχνη от ἐπιτερία, но усматривает между ними отношения главенства и подчинения.

Подлинное знание (ἐπιστήμη) понимается как способность обоснования того, почему нечто происходит так, а не иначе. Ἐπιστήμη невозможно без τέχνη, а тем самым и без ἐπιτερία. Подлинное знание представляет более высокую степень обобщения, более глубокий способ упорядочивания единичных явлений и фактов, чем это имело место на уровне искусства. Человек, обладающий подлинным знанием, не только знает, почему что-то происходит так, а не иначе, но вместе с тем умеет передать это другим, а, следовательно, способен обучать.

Мудрость, «первая философия» (σοφία) является высшим уровнем познания, обобщает знания трех предыдущих этапов и имеет своим предметом причины, высшие основы бытия, существования и деятельности. Σοφία изучает проблемы движения, материи, субстанции, целесообразности, а также их проявления в единичных вещах. Эти основы, или законы, существования путем индукции выводятся из ἐπιτερία, τέχνη и ἐπιστήμη, т.е. не имеют априорного характера. Поэтому аристотелевская σοφία предстает как наука высшей степени обобщения, опирающаяся на три уровня естественного знания.

Аристотелевское понимание науки переосмысливается Фомой Аквинским в соответствии с нуждами теологии. В его толковании σοφία как наука о первоосновах материального бытия утрачивает свой естественный характер и подвергается теологизации. Фома Аквинский, как считает исследователь Ю. Боргош, изолирует σοφία от ее генеалогического древа (от ἐπιτερία, τέχνη, ἐπιστήμη) и сводит к иррациональной спекуляции, в результате чего она превращается в «мудрость» (sapientia) «саму в себе», становится учением о «первой причине», независимым от всякого иного знания. Основной идеей σοφία является не познание действительности и управляющих ею законов, а познание абсолютного бытия, обнаружение в нем следов Бога. В аристотелевское понятие σοφία Фома Аквинский вкладывает теологическое содержание, практически отождествляет его с теологией¹. У Аристотеля объектом σοφία были наиболее общие основы действительного бытия, а у Фомы Аквинского ее объект оказыва-

¹ Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975. С. 37.

ется сведенным к абсолюту. В результате человеческое стремление к познанию оказывается перенесенным из земной, объективной реальности в сверхъестественный и иррациональный мир. В концепции Фомы Аквинского теологизированная σοφία превращается в *maxima sapientia* (высшую мудрость) и становится независимой от какой-либо иной научной дисциплины.

Основываясь, во-первых, на теологизации науке и, во-вторых, усиливая августиновскую идею науки как «служанки» теологии, Фома Аквинский сформулировал основные принципы соотношения науки, философии и теологии¹.

Во-первых, философия и частные науки выполняют по отношению к теологии служебные функции. При этом теология не черпает из философии и частных дисциплин никаких положений, так как они содержатся в Откровении, но использует их в целях лучшего понимания и более глубокого разъяснения истин веры. Рациональное знание опосредованным и вторичным образом облегчает понимание известных догматов веры, приближает к познанию Бога.

Во-вторых, истины теологии имеют своим источником божественное Откровение, а истины науки базируются на чувственном опыте и разуме. С точки зрения способа получения истины Фома Аквинский все знания разделяет на два вида: знания, открытые естественным светом разума, и знания, черпающие свои основы из Откровения.

В-третьих, существует область некоторых объектов, общих для теологии и науки, что направлено против принципа разграничения по предмету и цели (Иоанн Солсберийский). Наряду с областью объектов, общих для этих двух дисциплин, существуют определенные истины, которые нельзя доказать при помощи разума, и потому они относятся исключительно к сфере теологии.

В-четвертых, положения науки не могут противоречить догматам веры, так как философия и частные науки должны опосредованно служить теологии. Разумное знание обладает ценностью постольку, поскольку служит познанию Абсолюта. Стремление познать Бога есть подлинная мудрость (*sapientia*), а знание, наука (*scientia*) есть лишь служанка (*ancilla*) теологии.

Механизм взаимодействия веры и знания, науки и теологии в схоластическом синтезе Фомы Аквинского разрабатывался и

¹ Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975. С. 39–42.

иллюстрировался с помощью так называемой естественной теологии. В развитой схоластической традиции естественная теология (*theologia naturalis*, *theologia rationalis*, *theologia philosophica*) понимается как знание о Боге, доступное человеку помимо божественного просвещения и достигаемое исключительно силами человеческого разума, без опоры на Божественное Откровение. Естественная теология противопоставляется теологии Откровения (*theologia revelata*), которая непосредственно базируется на текстах Священного Писания. Естественная теология прошла в своем развитии несколько этапов, которые, в основном, совпадают с периодами развития схоластики¹.

1. В XI — нач. XIII вв. предпринимаются попытки применить философский метод к исследованию Божественной реальности, и при этом под философией, в отсутствие метафизики физики и рациональной этики, понималась почти исключительно логика. В XII веке эта логицизирующая тенденция уравнивается стремлением к естественному богопознанию, основанному, прежде всего, на изучении мира природных вещей.

2. В XIII–XV вв. формируется отчетливое представление о двух типах теологии — естественной и богооткровенной. Естественная теология конституируется в качестве науки, отвечающей всем традиционным критериям научного знания, и занимает верхнюю позицию в классификации естественных человеческих наук (Фома Аквинский). В формировании такой концепции естественной теологии важнейшую роль сыграли два фактора: 1) освоение вновь вошедших в оборот главных трудов Аристотеля, в первую очередь «Метафизики» и «Физики»; 2) знакомство с сочинениями арабских и иудейских философов в латинских переводах.

3. В XVI–XVII вв. концепция естественной теологии как науки становится доминирующей. В результате создания в начале XVI века фундаментальных комментариев к работам Фомы Аквинского (Каэтан, Франческо Феррари) и под влиянием Тридентского собора (1545–1563), утвердившего учение Фомы Аквинского в качестве идеологической основы католицизма, было переосмыслено местоположение естественной теологии в системе наук, в соответствии с чем она становится частью метафизики, а ее предмет — божествен-

¹ См.: Вдовина Г.В. Естественная теология в схоластике средневековья и раннего Нового времени // Философия религии: альманах. М., 2007. С. 302–304.

ное сущее — преимущественным (praecipuus) предметом метафизического исследования.

В «Сумме теологии» Фома Аквинский четко различил философскую теологию, или «божественную науку» (*scientia divina*), и богооткровенную теологию, или «священное учение» (*sacra doctrina*). Первая пользуется естественным светом разума, а вторая, более возвышенная и совершенная, обращается к свету божественного Откровения: «Обо всех вещах говорится в философских дисциплинах, и в том числе о Боге; поэтому одна из частей философии называется теологией, или божественной наукой... Но ничто не воспрещает, чтобы о тех же вещах, о каких философские дисциплины трактуют сообразно тому, что они могут познаваться естественным светом разума, трактовала и другая наука, сообразно тому, что они могут познаваться светом божественного откровения. Поэтому теология, принадлежащая к священному учению, отличается по роду от той теологии, которая полагается частью философии»¹.

Предмет и одной, и другой теологии отчасти один и тот же, отчасти различен, так как они обе исследуют божественное сущее. Основным предметом богооткровенной теологии выступает так называемое *revelatum*, т.е. те истины о Боге, которые узнаются из Откровения, а предметом философской теологии — *revelabile*, т.е. те истины, которые могут познаваться и помимо Откровения, благодаря одному лишь естественному свету разума. Согласно Г.В. Вдовиной, Фома Аквинский был тем, кто «впервые утвердил естественную теологию в качестве науки в аристотелевском смысле слова»². В его концепции естественная теология есть высшая умозрительная наука, которая имеет собственный предмет, отличный от предметов других наук как содержательно, так и формально.

Вполне можно согласиться с концепцией западного автора Д. Линдберга³, считающего, что фундамент христианского отношения к науке, заложенный блж. Августином, дал Роджеру Бэкону возможность продолжить августиновский подход к естествознанию

¹ Цит. по: Вдовина Г.В. Естественная теология в схоластике средневековья и раннего Нового времени // Философия религии: альманах. М., 2007. С. 312–313.

² Там же. С. 313.

³ Lindberg D. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 b. c. to a. d. 1450*. Chicago, 1992.

как служанке богословия, а на его основе в результате деятельности Фомы Аквинского в Европе формируется классическая научная традиция, ставшая фактором легитимации науки и приведшая к появлению университетов и широкой системы образования. В этом процессе основную роль играла Церковь. В 1211 г. папа Иннокентий III своей буллой придал легитимный и канонический статус парижской корпорации *Studium parisiense*, состоящей из учителей и студентов. Указ оговаривал, что «проктор» нового университета будет его представителем при папском дворе, а в 1215 г. папский легат Робер де Курсон утвердил устав университета. По выражению Э. Жильсона, «...*Studium parisiense* был создан как духовная и нравственная сила, глубокое значение которой было не парижским или французским, но христианским и церковным. Он стал элементом универсальной Церкви точно так же, как священство и империя»¹. Таким образом наука (*Studium*) стала на один уровень со священством (*Sacerdotium*) и царством (*Imperium*), что, согласно францисканскому летописцу Джордано из Джиано, составляло фундамент, стены и крышу одного и того же здания — католической Церкви, которая без их сотрудничества не может создать ни подобающую ей структуру, ни достичь своего возрастания².

Единение *Studium*, *Sacerdotium*, *Imperium* осуществлялось в контексте нового творческого синтеза христианского откровения и греческой философии, четко отличавшегося как от платоновского наследия блж. Августина, так и от греческого мышления Оригена и каппадокийцев IV в., признанных высшим критерием на Востоке. Но далее возникает вполне закономерный вопрос об отличиях между греческой святоотеческой мыслью и латинской традицией в подходах к природе и науке, так как именно они обуславливают расхождения в понимании проблем науки и религии в восточном и западном христианстве.

Дело в том, что греческим и латинским отцам в своих богословских размышлениях пришлось обращаться к теме естественной философии и науки, и при этом они неизбежно пронесли сквозь века классическую греко-римскую традицию, что представляет весомый вклад христианства в развитие научного знания. Перенос греческой

¹ Цит. по: Мейендорф И., прот. Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005. С. 107.

² Там же. С. 108.

философии и науки на христианскую почву сопровождался переменной их функцией. Предпочтение святыми отцами философии Платона продолжало оказывать влияние на развитие науки вплоть до XII в., когда в Западной Европе в полной мере были усвоены труды Аристотеля. Само христианское богословие, насыщенное греческой философской методологией, оформилось в уникальный синтез веры и философии, который именуется святоотеческим синтезом. Святые отцы переосмыслили понимание природы, и стали поклоняться не ей, а Творцу. Сущность природы была переосмыслена в христологическом контексте.

В общем-то одинаковые взгляды на природу и научную деятельность восточных и западных отцов повлияли на их последователей практически противоположным образом, приведя к интенсивному развитию научной активности в западно-христианском мире и не оказав практически никакого воздействия на развитие науки в православной Европе. Можно, согласившись с А. Нестеруком¹, указать на два принципиальных отличия западного и восточного подходов к науке. Во-первых, опираясь на идеи Д. Линдберга можно говорить о том, что через понимание науки как служанки богословия, установленного блж. Августином, приятному Р. Бэконом и усиленному Фомой Аквинским, наука вошла в западную цивилизацию. Во-вторых, для западной богословской мысли, в соответствии с концепцией современного православного автора Ф. Шеррарда, была характерна «десакрализация природы»². Мир природы после грехопадения отрезан от непрекращающегося действия Святого Духа и от участия в Божественном, и поэтому природа сама по себе теряет свои качества как нечто священное. Эта идея привела к признанию того, что природа управляется своим естественным законом, не имеющим ничего общего с Божественной благодатью.



В латинской патристике формируются основания понимания науки в западно-христианской культуре, что связано с творчеством блж. Августина, который выдвинул собственные идеи о роли философии, науки и образования в жизни христианина. Он исходил из того, что понимание, разумное объяснение и философская деятель-

¹ Нестерук А. Логос и Космос. Богословие, наука и восточно-христианское предание. М., 2006. С. 37-42.

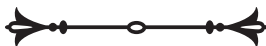
² Sherrard P. The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science. Suffolk, England: Golgonooza, 1991.


ность имеют значение только, если они основаны на жизни по вере. Он делает четкое различие между знанием, полученным на основании чувств, и знанием, добытым с помощью разума. Последнее в меньшей мере подвержено телесным страстям и стоит того, чтобы его использовать как средство защиты веры. Согласно блж. Августину одного разума совершенно недостаточно для истинного понимания, и в акте веры разум тоже участвует, так как исключать разум — это как бы отказываться от самой природы человека, поскольку он существо разумное. У блж. Августина христианская вера понимается как средство познания, и так как сущность Бога непознаваема, а познаваемы Его энергии, то познавательная активность человека обращается на видимый мир. Формула блж. Августина (*credo ut intelligam* — верую, чтобы понимать) определила всю дальнейшую западную традицию соотношения веры и разума. Блж. Августин считал, что наука важна и неотъемлема для истолкования и защиты христианской веры, и развил так называемую формулу «служанки», согласно которой естественные науки, унаследованные от классической традиции, не имеют внутренней ценности. Вместо этого наука обретает ценность как полезный инструмент, как «служанка» христианского богословия и христианской Церкви.

Схоластическая традиция, осуществившая процесс глубокой переработки греческой философии и использование ее инструментария в богословских целях, в лице Фомы Аквинского пришла к выводу о неприемлемости иррационализма Тертуллиана (*credo quia absurdum est* — верую, ибо абсурдно) и рационализма П. Абеляра (*intelligo ut credam* — понимаю, чтобы верить). Предложенный Фомой Аквинским принцип гармонии веры и разума предполагает, что религиозная вера и знание представляют собой различные пути постижения Бога, который открывается естественным образом через познаваемый разумом сотворенный мир и сверхъестественным образом через Божественное Откровение. Идея сосуществования (взаимодополнительности) веры и разума, в соответствии с которой распространение получает формула «верую, чтобы понимать» (*credo ut intelligam*) стала официальной идеологией в западной теологическо-философской традиции Римской католической церкви. Основываясь, во-первых, на теологизации науки и, во-вторых, усиливая августиновскую идею науки как «служанки» теологии, Фома Аквинский сформулировал основные принципы соотноше-


ния науки, философии и теологии. Механизм взаимодействия веры и знания, науки и теологии в схоластическом синтезе Фомы Аквинского разрабатывался и иллюстрировался с помощью так называемой естественной теологии.

Фундамент христианского отношения к науке, заложенный блж. Августином, дал Роджеру Бэкону возможность продолжить августиновский подход к естествознанию как служанке богословия, а на его основе в результате деятельности Фомы Аквинского в Европе формируется классическая научная традиция, ставшая фактором легитимации науки и приведшая к появлению университетов и широкой системы образования. Наука (Studium) ставилась на один уровень со священством (Sacerdotium) и царством (Imperium). Единение Studium, Sacerdotium, Imperium осуществлялось в контексте нового творческого синтеза христианского откровения и греческой философии, четко отличавшегося как от платоновского наследия блж. Августина, так и от греческого мышления Оригена и каппадокийцев IV в., признанных высшим критерием на Востоке.





3. Когнитивная дивергенция религии и науки в европейской культуре



Формирование самосознания науки сопровождалось выявлением специфики средств ее познавательной деятельности, среди которых главенствовал разум. Вытеснив на периферию философских интересов все другие способности человеческого духа, разум все же не мог окончательно «забыть» о длившейся столетиями дискуссии о соотношении веры и разума.

3.1 ЛЕГИТИМАЦИЯ НАУКИ В ТЕОЛОГИИ ПРОТЕСТАНТИЗМА И ФОРМИРОВАНИЕ ДИВЕРГЕНТНОЙ ВЕРСИИ СООТНОШЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА И НАУКИ

Статус науки теснейшим образом связан с процессом легитимации, когда некоему «законодателю» разрешается закреплять за познавательными процедурами и их результатами статус научности. В истории философии, начиная с Античности, существовала традиция соотносить все проблемы, связанные с легитимацией знания, с разумом. Новоевропейская наука, актуализировавшая античный теоретизм, но в принципиально ином контексте, «обязательно

должна» была «оправдать себя перед разумением и мыслью» (Г. Гегель), обосновать свое право претендовать на постижение истины, т.е. стать легитимной. Но наука не имеет средств для «оправдания себя» перед мыслью, не содержит в себе самой свою легитимацию. Процесс легитимации знания, включающий поиск «законодателя» и его легитимацию, всегда «изобретала» философия.

В Новое время стратегия легитимации науки не изменилась и решение этой проблемы брала на себя философия, опираясь на выработанную в античности традицию привлечения разума в качестве «законодателя», которому разрешается предписывать условия научности познавательным процедурам и их результатам, т.е. совершать процедуру обоснования возможности научного знания. В указанную эпоху философия открыла автономный разум (*ratio*), специфика которого была обусловлена спецификой самосознания эпохи.

Теологические предпосылки генезиса науки, рассмотренные ранее, могли остаться неким историческим локальным эпизодом, не гарантирующим формирование феномена науки. Эти предпосылки должны были стать, говоря словами Г. Гегеля, «положенными», то есть воспроизводиться в «теле» науки. Другими словами, наука нуждалась в легитимации, т.е. ее должна была признать религия. Религиозное «оправдание» науки происходило в два этапа.

Первый этап связан с церковно-теистическим утверждением о том, что «Бог открыл Себя людям в двух книгах — в книге Своих слов (Библия) и в книге Своих трудов (природа)»¹, а потому изучение Книги природы не противоречит религии. Сложилась религиозная мотивация занятий наукой, состоящая в надежде использовать научные знания для доказательства существования Бога. И, действительно, наука вначале была хорошим союзником религии, ибо ученые очень часто приходили к выводу, что слепой случай не мог создать и сконструировать удивительный порядок и гармонию в мироздании, и что необходимо признать наличие Высшего существа. В дальнейшем Ф. Бэкон небезосновательно, как следует из концепции М.К. Петрова, доказывал, что возникновение экспериментальной науки было санкционировано самим Богом. Оправдание другого рода состояло в религиозном убеждении, что созерцание трудов Бога способно «пробудить дух благочестия, стойкости и смирения», составляющих отличительные признаки христианской

¹ Брук Дж.Х. Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004. С. 25.

добродетели. Поэтому «наука в состоянии обеспечить и святилище, и своего рода святость»¹. В условиях господства религии, наука должна была как-то отреагировать на тему грехопадения, которую можно было бы истолковать как «приговор человечеству, обреченному на жажду знания». Это понял Ф. Бэкон, а потому многократно доказывал, что «это проклятие относится только к знанию, нужному для самовозвеличивания, а не к тому, которое приносит пользу людям»².

На втором этапе идеология протестантизма подготовила почву для легитимации науки, которая происходила с помощью теологических «метаповествований», не имеющих отношения к науке. Легитимирующий потенциал протестантизма для науки был все же случайным, а не необходимым, так как пуританизм обеспечил основную, но не исключительную, поддержку в данном историческом периоде и данном месте (в Англии XVII в.)³.

Реконструкция основных факторов легитимации науки в лоне протестантской теологии и философии

Важным фактором, оказавшим влияние на легитимацию науки, был фидеизм протестантской теологии и философии. Начавшийся в католической средневековой философии XII–XIV вв. разрыв между верой и разумом продолжился в Новое время под влиянием Реформации, в результате чего человеческая разумность лишается богоподобности, превращаясь в исключительно субъективное начало. Волюнтаристическая теология, получившая свое наиболее последовательное выражение в номинализме XIII–XIV вв. (Иоанн Дунс Скот, Буридан, Николай из Отрекура, Уильям Оккам и др.), определила решение проблемы веры и разума в протестантизме. Приверженцем номинализма являлся М. Лютер, с которым он познакомился в годы учебы на факультете искусств Эрфуртского университета, являвшегося цитаделью *via moderna*. Номиналисты утверждали, что теология не является наукой, а Бог не иррационален, а сверхрационален, и поэтому Он не противоречит творению, а превышает нашу естественную способность познания.

¹ Брук Дж.Х. Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004. С. 28.

² Там же.

³ Философия науки: учеб. пособие / Отв. ред. Т.П. Матяш. Ростов н/Д, 2006. С. 59.

Соглашаясь с номиналистами в вопросе о понимании установленных Богом законов природы, которые по его воле могут быть изменены, М. Лютер все-таки понимал божественное всемогущество не в качестве бесконечности возможностей, открытых для Бога, а в смысле бесконечной божественной силы, проявляющей себя в существующем мире. Мыслитель был близок к номиналистам в том, что для него Откровение определено Христом и верой, а не разумом, поэтому оно, в принципе, не может быть рационально доказано или опытно подтверждено. Он отказывался связывать веру с разумом, так как разум не только бессилен, но и вреден в деле веры, что предполагает разграничение веры и разума. О том, что М. Лютер настаивает «не на взаимной терпимости разума и веры, а на категорической непримиримости веры к разуму, обосновывающему веру, и на категорической непримиримости разума к вере, пытающейся ориентировать разум в его постороннем, мирском исследовании», писал современный отечественный исследователь Э.Ю. Соловьев. Дело в том, что «эпистемология реформатора — это «эпистемология границ», и многие лютероведы XIX и XX веков не без основания именовали его «Кантом XVI столетия»¹.

Гармония веры и разума совершенно не приемлема для М. Лютера, так как он считал, что истины философии и истины теологии относятся к различным сферам и не согласуются между собой (рецепция теории двойной истины). О том, что позиция М. Лютера восходит к учению о «двойной истине», писал Э.Ю. Соловьев. Большинство адептов этого учения пользовалось им для отстаивания относительной самостоятельности рационального философствования; встречались и такие, «но каковы бы ни были субъективные побуждения защитников «двойственной истины», само это учение вплоть до XVII века оставалось существенным фактором секуляризации». Эта концепция «работала против теологического мировоззрения» тем эффективнее, чем решительнее отстаивался дуализм веры и разума, что важно при оценке идей М. Лютера².

Для постижения Бога не требуется ни дедукции, ни индукции, ни экспериментов, ни экстраординарных душевных состояний, а

¹ Соловьев Э.Ю. Время и дело Мартина Лютера [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://scepsis.ru/library/id_2638.html (дата обращения: 01.07.2011).

² Там же.

вполне достаточно веры, которая реформаторами понимается как уверенность христианина в своем спасении. Она мыслится преимущественно в соотношении с волей как некая «настроенность» и «установка», как «дар Божий», пассивно усваивающийся человеком¹. Реформаторов можно назвать фидеистами, так как прочная вера, противопоставленная как рациональному, так и иррациональному богопознанию, рассматривается ими в качестве необходимого и достаточного условия спасения. Учение о спасении только верой (*sola fide*) начало развиваться в западной церкви задолго до Реформации. Подобные воззрения высказывал Бернар Клервосский (XII в.), Иоанн Вессель (XV в.), учивший, что заслужить спасение добрыми делами невозможно, ибо вина человека пред Богом метафизически несоизмерима с его земным усердием. Видный католический иерарх кардинал Контарини (XVI в.) излагал взгляды, очень близкие учению Реформации об оправдании только верой. Корни этого учения лежали в желании знания о своем спасении, что побудило христианское сознание устремиться к вере как к мгновенному и гарантированному признаку спасенности².

Разум в протестантизме не может претендовать на независимость от Божественной воли и заповедей Писания. Но если речь идет об исполнении заповедей, то они реализуются не в ходе мистического соединения с Богом, а в ходе рационально организованной практической деятельности. В протестантизме человеческому разуму отдано толкование веры и полное руководство практической деятельностью человека на основе веры. Следствием реформаторского фидеизма, основанного на вере, рассматривающейся в качестве необходимого и достаточного условия спасения и начинающейся с самоотрешенного вслушивания в смысл Писания, оказывается в итоге независимое, волевое, рассудительное и ответственное поведение в миру. В богословских сочинениях М. Лютера, направленных против рационального богопознания, по замечанию Э.Ю. Соловьева, можно увидеть указания на то, что «в ремеслах и практических науках, в руководстве хозяйством и политической жизнью нет инструмента более уместного и эффективного, чем разум». Это было, пожалуй, «самым важным вкладом Реформации в становле-

¹ Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. М., 1999. С. 131.

² Там же. С. 129–137.

ние буржуазного «здорового смысла» и в подготовку научной революции XVII века»¹.

Толкование Священного Писания отдано во власть человеческого разума, ибо у человека нет другого способа узнать волю Бога, кроме как через чтение Библии. А поскольку человек истолковывает Библию с помощью собственного рассуждения, то тезис об абсолютном авторитете Библии оказывается оправданием разума. Эта мысль развивается в протестантизме в учении о Священном Писании как единственном источнике богопознания (*sola Skriptura*).

В протестантской теологии и философии господствовал рационалистический подход к изучению мира, что в качестве второго легитимизирующего фактора позволяет выделить практицизм протестантизма. Как мы уже показали, в теологии Реформации преобладала идея, отвергающая возможность примирения веры и разума, религии и научного знания. Кроме того, идеологи Реформации утверждали примат воли, приняв «теологию воли» блж. Августина и продолжив «волютаристскую» линию средневековой философии. Специфика решения проблемы свободы воли в протестантизме заключается в следующем. М. Лютер отрицает свободу человека по отношению к вопросам спасения и нравственного самоопределения: «Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает...; если же владеет им сатана, он охотно пойдет туда, куда сатана пожелает. И нет у него никакой воли бежать к одному из этих ездовых или стремиться к ним, но сами ездоки борются за то, чтобы удержать его и завладеть им». <...>. Свободная воля без Божьей благодати... неизменно оказывается пленницей и рабыней зла, потому что сама по себе она не может обратиться к добру»². Однако это не означает, что человек начисто лишен свободы, ибо он становится свободным, когда приобщается к Божественной благодати через веру, а вера выражается в следовании божьим заповедям на земном поприще. Что касается земных дел, то здесь все отдано во власть человека и его разума, так как у него, согласно М. Лютеру, «нет свободы воли по отношению к тому, что выше его, а есть по отношению к тому, что ниже его»³.

¹ Соловьев Э.Ю. Время и дело Мартина Лютера [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://scepsis.ru/library/id_2638.html (дата обращения: 01.07.2011).

² Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 332-333.

³ Там же С. 366.

По поводу свободной воли Ж. Кальвин отмечал, что человек «обладает свободной волей, но не потому, что у него есть свобода выбора между добром и злом, а потому, что он поступает по своей воле, а не по принуждению». На идеи блж. Августина он опирается как на признание того, что «вне присутствия Божьего Духа воля человека не свободна... Также, что свободная воля — пленница и не в состоянии делать добро. Также, что она не станет свободной, пока не освободит ее милость Бога». Исходя из того, что свободная воля утверждается в милости Божьей, и что «где дух Господень, там свобода», Ж. Кальвин вопрошает: «Если же они рабы греха, то как могут они хвалиться свободной волей? А если они освобождены, то как же они хвалятся, будто это их собственная заслуга? Или они уже настолько свободны, что не желают быть служителями Того, кто сказал: «Без Меня не можете делать ничего»¹.

В протестантизме воплощение в жизнь истин веры является работой разума. Именно человеческому разуму отдано толкование веры и полное руководство ее практической реализацией. Практическим делом разума становится честный труд как «мирская аскеза». Такой подход, акцентирующий внимание именно на божественной воле, а не на божественном разуме, определил характерный для протестантизма подход к изучению природы. С этим связана общая ориентация реформаторов (как и номиналистов XIV в.) на эмпирическое знание. Пуритане полагали, что человек может узнать Бога через постижение Природы, поскольку Бог являет Себя именно через нее. Поэтому наука не считалась враждебной по отношению к религии, а скорее служила твердым основанием для веры. Они признавали, что «добрые дела» служат признаком, если не доказательством, того, что человек избран для спасения, и поскольку Бога можно прославлять посредством социального утилитаризма, то наука — это благо, ибо она является эффективным орудием совершения добрых дел и социального усовершенствования².

В теологии Реформации разум не имеет права претендовать на постижение и исследование потустороннего, но в мире посюстороннем нет преграды для его пронизательности. Экспозиция трансцендентности и рациональной непостижимости Бога дает установ-

¹ Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. В 3-х тт. Т. 1. М., 1997. С. 203, 212, 260–262.

² Барбур И. Религия и наука. История и современность. М., 2001. С. 30.

ку доступного и познаваемого мира, что создало благоприятные условия для становления новой, несхоластической рациональности, первым проявлением которой станет экспериментально-математическое естествознание.

В интеллектуальной культуре Реформации происходит формирование принципа субъективности, на тотальное господство которого в новоевропейской философии, по замечанию Ю. Хабермаса, указал Г. Гегель¹, проиллюстрировав это факт в работе «Философия права». В подтверждение Г. Гегель приводил пример того, что право и нравственность стали рассматриваться «как основанные на человеческой воле, тогда как раньше они существовали только в виде полагаемой извне заповеди Бога, записанной в Ветхом и Новом Завете, или в форме особого права (привилегий) в древних пергаментях, или в трактатах». Моральные понятия стали приспосабливаться к признанию субъективной свободы индивидов².

Ключевым историческим событием для осуществления принципа субъективности, согласно Ю. Хабермасу, стала, в том числе, и эпоха Реформации. Благодаря М. Лютеру «религиозная вера обрела рефлексивность, в одиночестве субъективности божественный мир превратился в нечто установленное благодаря нам. Взамен веры в авторитет провозвестия и предания протестантизм утверждает господство субъекта, настаивающего на собственном понимании предмета: гостия считается еще только тестом, реликвия — лишь костью»³. Принцип субъективности переносится и на проблему Богопознания, которое в протестантизме возможно на основе объективированного в Священном Писании Откровения. Когнитивному отношению к Богу в средневековой схоластике Реформация противопоставляет понимающе-герменевтическое отношение, что приводит к формированию в протестантской традиции философской герменевтики (Ф. Шлейермахер и др.).

Итак, как мы уже показали, в протестантизме происходит, во-первых, разделение веры и знания; во-вторых, рационализация практической деятельности; в-третьих, господство принципа субъективности. Эти факторы явились легитимизирующими для новоевропейской науки в форме экспериментально-математического естествознания.

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М., 2008. С.16.

² Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1974.

³ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М., 2008. С.17.

Дивергенция религии и науки в новоевропейской культуре

Представители интеллектуального движения XVII–XVIII вв. были убеждены в силе разума не только в научных вопросах, но и во всех прочих, и провозгласили идеал научной рациональности в качестве общезначимого. Такое оптимистическое отношение к человеческому разуму и надежда на прогресс человечества на основе разума часто не знали предела. Вера как особый познавательный механизм стала постоянным объектом критики, которая совпала с критикой всяких предрассудков, отвергавшихся в силу того, что они предшествуют собственному разумению и не прошли проверку разумом. Представители новоевропейской философии отказывают вере в том, чтобы быть предварительным условием обоснования философского знания.

Утверждение автономии познающего субъекта в новоевропейской философии сопровождалось негативными оценками гносеологической функции веры. Проблема соотношения веры и разума обсуждалась Ф. Бэконом, который писал, что «во все времена естественная философия (то есть совокупность наук о природе — авт.) встречала докучливого и тягостного противника, а именно, суеверие и слепое, неумеренное религиозное рвение»¹. Схоласты, как писал Ф. Бэкон, особенно затруднили «разговоры о природе», которые не постеснялись «выводить истинность христианской религии из авторитетов философов. Они с большой пышностью и торжественностью прославляют этот как бы законный союз веры и рассудка и стараются привлечь души людей приятным разнообразием вещей, тогда как недостойным образом смешивают божественное и человеческое»². Согласно Ф. Бэкону «искание истины в природе» есть «достоинейшая пища для веры».

Одно из первых определений науки дал именно Ф. Бэкон, который писал о том, что наука есть не ложе, «на котором взволнованный и беспокойный дух мог бы отдохнуть», не «галерея, либо портик, внутри которых ум мог бы свободно прогуливаться», не «башня, с высоты которой гордый и честолюбивый ум мог бы взирать на все вокруг», не «крепость, либо бастион, предназначенные для сражений и битв», не «доходная торговая лавка», а «богатое хранилище и сокровищница, созданные во славу Творца всего сущего и в помощь

¹ Бэкон Ф. Соч.: В 2 тт. Т. 2. М., 1978. С. 51.

² Там же. С. 52.

человечеству»¹. Рассматривая науку как «дар милосердия Бога в помощь страдающему от болезней и голода человечеству», Ф. Бэкон призывал ученых «заниматься наукой не для развлечения и не из соревнования, не для того, чтобы высокомерно смотреть на других, не ради выгод, не ради славы или могущества или тому подобных низших целей». Он считал, что истинная цель науки сообразуется со стремлением не к могуществу, а к «взаимной любви». «Ибо от стремления к могуществу пали ангелы, в любви же нет избытка, и никогда через нее ни ангел, ни человек не были в опасности». Ф. Бэкон писал, что «истина и благодать отличаются друг от друга только как печать и отпечаток, ибо благодать отмечена печатью истины». «По сути, — пишут Т.П. Матяш и Е.Е. Несмеянов, — Бэкон выразил в этих словах христианский смысл целей научного познания, который должен был остановить науку в ее стремлении к могуществу и господству. Поэтому принадлежащий ему афоризм «знание — сила» не следует трактовать как призыв к науке усиливать свое чисто технологическое могущество»².

Для мировоззренческого переворота Нового Времени решающее значение имело обретение идентичности новоевропейской наукой и автономизация естественно-научного разума. Катализатором указанных процессов стала физика и теория познания Г. Галилея, который в основе своей гносеологии держал познавательный статус сакральных текстов и естественно-научных открытий. В гносеологических построениях мыслитель исходил из теории «двойной истины»: «Истина, познание которой нам дают математические доказательства, та же самая, какую знает и божественная мудрость; но я охотно соглашаюсь с вами, что способ божественного познания превосходит наш; наш способ заключается в рассуждениях и переходах от заключения к заключению, тогда как его способ — простая интуиция»³. Признание «строения» человеческого познания и «устройства» окружающего мира подчиненными указанному принципу фактически открывало путь к обнаружению божественного замысла, записанного в природе языком математики. Таким образом, Галилей, будучи представителем так называемой «теории двойственной истины» и не отказывая в притязании на истинность положи-

¹ Матяш Т.П., Несмеянов Е.Е. История философии науки. Ростов н/Д, 2007. С. 13.

² Там же. С. 24-25.

³ Галилео Галилей. Избранные труды. В 2-х тт. Т. 1. М., 1964. С. 220.

ям христианского вероучения, автономизирует науку. «В намерения Духа Святого входит научить нас тому, как взойти на небо, — часто повторял он в письмах, — но не тому, как ходит само небо»¹.

Достоверное знание в концепции Г. Галилея реализуется в объясняющей теоретической схеме как единство синтетического и аналитического, чувственного и рационального. Мыслитель выделяет два основных метода экспериментального исследования природы: аналитический («метод резолюций») и синтетически-дедуктивный («метод композиций»). Отличительное свойство его методологии заключается в построении научной эмпирии, которая резко отличается от обыденного опыта. Давая оценку методологическим идеям Г. Галилея известный физик и мыслитель В. Гейзенберг отмечал, что он «отвернулся от традиционной, опирающейся на Аристотеля науки своего времени и подхватил философские идеи Платона»². Новый метод Г. Галилея базировался не на описании наблюдаемых явлений, а на их математической интерпретации.



Элиминация проблемы когнитивного взаимодействия веры и разума началась в средневековой схоластике. Эти тенденции нашли продолжение в эпоху Возрождения и Реформации (М. Лютер). Идеологи Реформации ужесточили вывод о бессилии разума в познании воли Бога, что лишало его богоподобности, реализовали открытую номинализмом возможность трактовать его как субъективную способность, которой Лютер доверил толкование Священного Писания и руководство в ремеслах, практических науках, хозяйстве, политической жизни, что было одним из важных условий «подготовки научной революции XVII века» (Э. Соловьев). Разум был освобожден от необходимости соотноситься с верой, а тем более, преобразоваться ею. Был возвышен эмпиризм как метод познания, который, как считали протестантские идеологи, в отличие от спекулятивного оперирования понятиями разума, не уводит от Бога, а приближает к Нему. Представители протестантских вероисповеданий проявляли особую склонность к физике, математическим и естественным наукам. Религиозная вера трактовалась как некая «настроенность», «установка», «дар Божий», пассивно усваивающийся человеком, что сделало ее чисто субъективной способностью.

¹ Галилео Галилей. Избранные труды. В 2-х тт. Т. 1. М., 1964. С. 220.

² Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 232.

3.2. КОНФЛИКТНАЯ МОДЕЛЬ СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И НАУКИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ

Помня о своих религиозных истоках, наука не сразу резко отмежевывалась от религии, противопоставляя себя вере. И хотя И. Ньютон призвал физику отмежеваться от вопросов метафизического плана (знаменитое «физика, бойся метафизики!») философы XVII в. не спешили в своих теоретических рефлексиях разорвать связи науки и религии. Общеизвестно, что Г. Лейбниц, изучая явления природы, «старался угадать в них Бога и восхищался его совершенством», а Р. Декарт неоднократно уверял своих читателей, что его мышление не противоречит вере. Но по мере того, как наука набирала силу, она вступила в конфликт с религией. В XVIII–XIX вв. в конфликт с религией вступили доминировавшие в это время такие науки, как физика и механика. В XX в. центр конфликта переместился на стык биологических наук и религии, в то время как представители теоретической физики и космологии стали более осмотрительно высказываться против религиозных взглядов и идей. Завуалированной формой конфликта веры и разума был явный конфликт религии и науки.

Конфликт религии и науки в рефлексии научного материализма

Рассмотрим позицию представителя научного материализма Л. Фейербаха, который одним из первых попытался разобраться в сути этого конфликта в своей работе «Пьер Бейль. К истории философии и человечества»¹. В период своего возникновения наука, по признанию Л. Фейербаха, была тесно связана с религией, в частности с протестантской, которая сделала «достаточно, чтобы освободить интеллект, выбросив за борт бесконечное множество обременяющих душу и сердце суеверий». Л. Фейербах не отрицал, что естествоиспытатели XVII и XVIII вв. занимались своими исследованиями «с оглядкой» на теологию, объявляя, что изучение природы

¹ Фейербах Л. Пьер Бейль. К истории философии и человечества // История философии. В 3-х тт. Т. 3. М., 1967.

имеет своей целью созерцание и познание могущества, доброты и премудрости божьих. Первые ученые уверяли (искренне или нет), что они изучают природу «только в интересах религии».

Позиция Л. Фейербаха позволяет декларировать методологический и социальный уровни причин противостояния религиозной веры и научного разума. По мере того, как ученые все глубже познавали природу, они приходили к выводу, что все чувственное многообразие природных явлений сводится «к одним и тем же целям, законам, формам». Этот факт и обусловил убежденность ученых в том, что природа существует как некое самостоятельное образование. А потому мыслящие естествоиспытатели стали воздерживаться, а иногда и отказываться от стремления сводить познание явлений природы к познанию целей Бога «под тем предлогом, что это дерзость». Л. Фейербах утверждал, что даже Ф. Бэкон и Р. Декарт, несмотря на их реверансы в сторону религии, «уже постигли или хотя бы чувствовали бесплодность телеологии», то есть бесплодность для науки признания наличия в природе целей Божьих. Теология оказалась ненужной в познании природы. Ф. Бэкон утверждал, что физика — это наука, исследующая действующую причину и материю. Что касается конечной причины (под конечной причиной в философии понимался Абсолют (Бог)), то ее изучает метафизика (философия) и богословие. Л. Фейербах был категоричен в том, что современная ему наука не должна более считаться с «теологическими целями», которые ориентируют исследователя на поиск первопричины, а не собственных причин вещей. Он настаивал на том, что освобождение от религиозной зависимости есть необходимое условие обретения наукой своей истинной сущности.

Но не только наука отмежевывалась от религии. Известно, что церковь также настроенно встретила появление науки и не сразу признала ее права. При этом Л. Фейербах признавал, что у теологов есть все основания относиться недоброжелательно к наукам, особенно таким, как физика, медицина, юриспруденция в силу того, что эти науки распространяли вольнодумство.

В католическом средневековье, в 1209 г., было запрещено читать «Метафизику» и другие сочинения Аристотеля под страхом отлучения от церкви. Обоснование этого отлучения сводилось к тому, что под действием этих сочинений можно было впасть в ересь. Запреты на чтение сочинений Аристотеля были подтверждены католичес-

кой церковью в 1215, 1231 и 1265 гг. И только в 1366 г. церковь дает разрешение на чтение сочинений Аристотеля, а папа Николай V, поживший начало Ватиканской библиотеке, приказал перевести все сочинения Аристотеля на латинский язык, чтобы они стали более понятны. Приводя все эти факты, Л. Фейербах утверждает, что они не дают возможности делать вывод о благожелательном отношении католицизма к науке.

Попытаемся реконструировать причины принципиального расхождения науки и теологии в философских построениях Л. Фейербаха. Во-первых, считая философию наукой, которую он определял как науку «спокойно сосредоточенных умов, логически-метафизических принципов, законов, управляющих природой и человечеством», Л. Фейербах начинает рассмотрение причин противопоставления науки и религии с указания причин расхождения философии и теологии. Обращаясь к истории взаимоотношений философии и христианской теологии, он отмечал, что теология всегда с фанатической ненавистью преследовала философию. Причина такого преследования состояла в том, что философия, вопреки христианской теологии, «возносит человека», ставит его в центр Вселенной, признает истину в язычестве. Философия открыла, что логически-метафизические принципы и законы, управляющие природой и человечеством, вечны, неизменны. Сегодня они так же властвуют над христианским миром, как когда-то над языческим. Поэтому не может быть «христианской и языческой философии», также как «не может быть христианской и языческой математики». Поэтому философия, в отличие от христианской религии утверждает справедливость веры в «вездесущего Бога» как такового, будь то Бог христианства, иудаизма, ислама и т.д.

Во-вторых, наука занимается земными, мирскими проблемами, теология — божественными, среди которых главной для человека является проблема спасения. Но, как писал Л. Фейербах, «где человек думает только о своем спасении, там у него нет интереса к науке».

В-третьих, в религии (католицизме) существует неограниченная вера в чудеса, которая не различает мечту и истину, что «абсолютно противоречит научному духу». Естествознание, открывая законы природных явлений, уничтожает веру в чудеса.

В-четвертых, теология требует опоры на догматы, а потому приводит разум к необходимости выводить «следствия из тезисов, которые... уже решены до него». В такой ситуации разум не в состоянии развить в себе необходимую для науки способность суждения, которая «есть акт суверенности духа, акт свободы, самостоятельности». «Догмат, — писал Л. Фейербах, — есть «ясно выраженное запрещение думать», а потому он «противоречит понятию и сущности истины». В этом контексте Л. Фейербах приходит к выводу о том, что Р. Декарт не был «истинным католиком», ибо в противном случае «он сделал бы догматы своей церкви принципами своего мышления», а следовательно, не стал бы философом. Наука возникает только тогда, когда «человек начинает читать вещи в оригинале», а не обращается к Священному Писанию.

В качестве подтверждения своих суждений, Л. Фейербах рассматривает историческую науку. Обращение к Преданию как источнику исторического знания, присущее католицизму, «убивает научный дух при изучении истории», ибо, как писал он, предание «ничего не знает о болезненной разнице между ложью и истиной, между видимостью и сущностью». «Предание не заботится об исторической правде», а потому историческая наука не может использовать Предание в качестве источника.

В-пятых, наука исследует собственные причины вещей, задаваясь вопросами об их происхождении. Ее интересуют только материальные и формальные причины того или иного явления, а целевые причины, сводящиеся к первопричине, к вопросу «зачем?» (зачем существуют те или иные явления), она оставляет теологии. Физика ничего не знает о теологической конечной причине, теология ничего не знает о естественной причине явления. Поэтому «теология и физика противоречат друг другу».

В-шестых, наука, в отличие от религии, с самого своего возникновения чужда «религиозному партийному духу», приводящему к борьбе с еретиками. Основными требованиями науки являются «универсальность, справедливость, беспристрастие», «терпимость» к разным точкам зрения. Наука делает предметом своего изучения объективный мир предметов, не имеющих «непосредственного отношения к личным интересам», к «полезности». Ученый изучает, «наблюдает и любит предмет ради предмета». В этом состоит «объективность» ученого, которая в моральном контексте проявляется

как «добродетель справедливости, беспристрастия, правдивости, смирения», т.е. «как добродетель свободы от самого себя».

Итак, Л. Фейербах отстаивал конфликтную модель взаимоотношений между наукой и религией. Согласно этой модели, наука и религия являются обособленными друг от друга сферами человеческого бытия, которые по исходу находятся в ситуации конфликта. Борьба против новых научных идей связана только с церковью. Обосновывая конфликтную модель взаимоотношений между научным разумом и верой, наукой и религией, Л. Фейербах не подверг критическому анализу суть этой модели, придав ей статус абсолютной истинности.

Позиция, согласно которой дух теологии (речь идет преимущественно о католической теологии), идеал «истинно католического благочестия» и дух науки несовместимы, и более того, противоречат друг другу, разделялась не только Л. Фейербахом, но всеми философами-материалистами и многими учеными XIX в. Обосновывая позицию расхождения и даже конфликта между научным разумом и верой, наукой и религией, Л. Фейербах проигнорировал тот известный из логики факт, что необходимым условием конфликтного сосуществования позиций является их родство. Кроме того, он не провел четкой дифференциации социальных, психологических, методологических и других причин конфликта веры и разума.

Современные концепции противопоставления религии и науки

Рассмотрим причины противопоставления науки и религии, научного разума и веры в концепциях современных мыслителей, которые при рассмотрении противостояния религии и науки базируются на идее их родства.

1. Религию и науку объединяет то, что они являются формами «духовного производства». Как и любая форма духовного производства религия имеет, во-первых, «свои постулаты (бытие Бога, бессмертие души); во-вторых, «свой метод познания (духовно-нравственное совершенствование по Священному Преданию Церкви)»; в-третьих, «свои критерии в различении истины от лжи (соответствие индивидуального духовного опыта учению Открове-

ния и опыту Церкви, т.е. опыту всех святых, как компетентнейших «инженеров» душ человеческих); в-четвертых, «свою цель (познание Бога и достижение вечной в Нем жизни)». А это означает, что религия по своей структуре не отличается от эмпирических наук. В чем же различие науки и религии как форм духовной деятельности? Религия — это особая опытная наука. В ней истина познается не с помощью рассудочной веры и логических выводов, содержащихся в теоретическом богословии, а только личным духовным опытом, опирающимся на Евангелия и опыт Церкви. Опыт религиозный является мистическим, а потому не тождественен опыту естественно-научному, в котором ученый взаимодействует с вещами мира сего¹.

2. Наука и религия исходят из общего стремления объяснить мир и порядок в нем. Но объяснения эти опираются на разное понимание причин. Наука удовлетворяется указанием на вторичные причины, тогда как религия указывает на первую причину. Кстати, ученые также не исключают указания на первичную причину при объяснении тех или иных явлений в мире. Не случайно философы вводили в качестве необходимого элемента возможности мышления вообще понятие «Первопричина», которая не имела никаких религиозных функций, не являлась предметом культа и поклонения. Достаточно вспомнить идею Перводвигателя Аристотеля или Демиурга из Платоновского «Тимея».

И философия, и религия вводят понятие «Бог», «Абсолют», но толкуют Его по-разному. «Бог» философов и «Бог» религии — это разные понятия. Так, понятие «бог», как известно, стало основополагающим в философии Г. Гегеля. Философская рефлексия Г. Гегеля базировалась на понимании Бога как единой Сущности, раскрывающейся в отношениях трех Лиц. Но в восточном богословии основной реальностью были три Лица, три божественные ипостаси, и «тайна Божества начиналась <...> с утверждения веры в божество Христа — то есть одного из божественных лиц». Различие между этими двумя подходами прот. И. Мейендорф определяет как различия между рациональным, абстрактно-философским пониманием Бога и истинно христианским, опытно-мистическим². «Бог» философов есть своеобразная скрытая попытка дать конечное объяснение мира и человека. И хотя это объяснение отличается от рели-

¹ Осипов А.И. Основное богословие. М, 1994. С. 72.

² Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.

гиозного, но само его наличие свидетельствует о некоей скрытой связи между богословием и наукой. Но явно наука отказывается от идеи объяснить конечные причины мироздания и сосредотачивается на поиске внутренней законосообразности, господствующей в природе. При этом вопрос, почему такая законосообразность существует и почему она записана на языке математики, наукой сознательно выводится в область метафизики и религии.

3. Научный разум и вера создали разные методы постижения своих предметов. Научный разум базируется на представлении, что природа подчиняется законам естественной необходимости. И. Ньютон, например, оставил Богу функцию механика. Но при этом он был убежден в том, что «Бог-механик» не только привел в действие законы природы, но и придал им религиозное значение. Так, он не мог избавиться от убеждения, что понятие «сила», которое стало основным в его концепциях законов природы и которое не получило в его механике рационального объяснения, несет в себе религиозный смысл. Описывая действие сил гравитации с помощью математики, он понимал, что математические уравнения ничего не объясняют по поводу истинной природы этих сил, а потому считал, что за действием этих сил стоит всемогущий Бог. Впоследствии Г. Лейбниц подверг критике эти взгляды Ньютона. Но несмотря на осторожное заявление о том, что за действиями законов природы стоит всемогущий Бог, наука Нового времени, начиная с Ньютона, обратившись к математике, стала изучать законы природы, не учитывая их Божественное происхождение. Признание того, что природа записана на языке математических законов, и что эти законы человек может постигать, и есть, по сути, смысл научного рационализма. Поэтому метод научного познания и называется рациональным.

Наука абсолютизирует свой метод, противопоставляя ему все другие способы постижения мира как нерациональные и даже иррациональные. Естественно, что наука противопоставляет свой метод религиозному способу постижения мира, то есть вере. Вера объявляется, с точки зрения рационального метода, иррациональной, ибо она не связана с математикой и не ориентирована на поиск «действующих» причин. Наука по мере успехов в научных открытиях стала ориентироваться на методологический изоляционизм, который был поддержан философией науки и прежде всего философ-

ским позитивизмом. Так, представители логического позитивизма, будучи сторонниками научного метода, пришли к убеждению, что предложения, выражающие религиозное содержание, бессмысленны, ибо не отвечают критериям научности. В итоге утвердился так называемый методологический изоляционизм. Известно, что этот изоляционизм пытался преодолеть Николай Кузанский, предприняв неудачные попытки применить математику в богословии. И на сегодняшний день богословие не использует математических методов исчисления и не занимается поиском локальных причин естественных явлений.

4. В науке истины общеобязательны и интересубъективны. Их принимают верующие любых конфессий и неверующие, люди любых возрастов и классовой принадлежности. Религиозные же истины разделяются только сторонниками определенных религиозных конфессий.

5. Методологический изоляционизм породил противопоставление «религиозных» и «научных» сообществ. Поддавшись влиянию научного метода, ученые превращают науку в особого рода религию, единственно адекватную для рационального человека. Вера в силу научного метода блокирует религиозную веру. Согласно П. Фейерабенду, современная наука рассматривает иные формы знания и познания (религиозное, магическое и т.д.) как заблуждение и преподносит открытые ею факты и закономерности как религиозные догмы, а суждения ученого воспринимаются широкой публикой с таким же благоговением, как и суждения церковных деятелей в средние века¹. Будучи наиболее агрессивным и наиболее догматическим религиозным институтом, наука подавляет свободу мысли, априори отрицая все ненаучные и вненаучные формы знания, которые имели или имеют место в других культурах. В результате европейская культура стала претендовать на свою исключительность, отказав другим культурам, не базирующимся на принципах научного рационализма, в праве на существование. Господство науки в немалой степени способствует экспансионистским устремлениям европейской культуры.

6. Специфика религиозного содержания потребовала особого языка для своего адекватного выражения. Богословы не изобретали специального языка. Они взяли слова и термины из обывден-

¹ Фейерабэнд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

ного языка, из античной философии и приспособили их для нужд религии. В результате привычные слова получили непривычное смысловое выражение, породив разрыв между религиозным и философско-научным дискурсами. Например, слово «сотерия» в греческом языке «обозначало счастливое возвращение домой из опасного путешествия», медицина использовала его для указания на преодоление «кризиса болезни, начало выздоровления. Другое слово — «дике» — выражало правильное поведение человека». Христианские же авторы священных Книг «использовали слово «сотерия» для выражения спасительного деяния Христа»¹.

Отцы IV в., чтобы говорить о тайне Троичности Бога, переосмыслили многие понятия античной философии. По свидетельству Феодорита Кирского, «для мирской философии нет никакой разницы между «усией» и «ипостасью». Дело в том, что «усия» означает то, что есть, а «ипостась» — то, что существует. Но, по учению святых отцов, между «усией» и «ипостасью» имеется та же разница, как между общим и частным». Святые отцы пользовались обоими синонимами, чтобы различать в Боге то, что является общим — «усия» — субстанция или сущность, и то, что является частным — «ипостась» или Лицо².

7. Помимо методологического объяснения истоков конфликта между наукой и религией, разумом и верой существует социологическое объяснение, суть которого выясняет С. Вшолек, анализируя работу Фрэнка М. Тернера «Викторианский конфликт между наукой и богословием». Конфликт, согласно Тернеру, возник в силу того, что произошло смещение «авторитета и престижа с одной общественной группы на другую». Другими словами, напряжение отношений между наукой и религией возникло не в контексте их бытия как разных форм духовного производства, а в пространстве власти и влияния. Сформировавшееся поколение светских ученых объявило войну богословам в сфере влияния на образование. С. Вшолек цитирует Тернера: «Молодая гвардия пришла к согласию, что следует заниматься наукой без почтения к религиозным догматам, естественному богословию или мнению религиозных авторитетов». «Согласно социологическому взгляду, — пишет С. Вшолек, — ни наука, ни богословие не являются привилегированной деятельностью

¹ Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 29.

² Лосский В.Н. Боговидение. М., 2003. С. 147–148.

человека». Поэтому следует говорить не о враждебности между наукой и религией, а о конфликтах между светскими учеными и богословами. «Конфликты науки и богословия отражают воспитание и групповую принадлежность в такой же степени, как и все прочие важные конфликты»¹.

Институализация учения Церкви, в результате чего церковные «структуры достигли такой высокой степени специализации, что не смогли адаптироваться к новым условиям», есть один из основных факторов, способствующих отделению религии от науки. Таково мнение профессора философии в папской академии в Польше М. Хеллера. Под институализацией он понимает «не только подчинение философии и богословия церковным авторитетам, но также и то, что можно назвать «невидимым колледжем» (используя хорошо известное выражение в несколько ином контексте), то есть способы мышления, выработанные давней традицией, баланс влияний среди разных школ и систем, застывшие методы сбора и передачи информации, неписанный кодекс поведения для людей, вовлеченных в пути познания»². Науки зародились в совершенно новой ситуации, больше не контролируемой церковными авторитетами и с самого начала принялись за создание своего собственного «невидимого колледжа». Поэтому конфликты были неизбежны. М. Хеллер отмечает, что отделение и изоляция науки от религии обернулись важными последствиями, так как «поток знания разделился на два рукава. В каждом из них прогресс шел своим чередом, независимо от другого. В среде эмпирических наук быстро пошла цепная реакция. Богословие как естественное продолжение наук стало изменять общественную и частную жизнь. В науках стали заметны некоторые тоталитарные и позитивистские тенденции, а у богословия в XVIII–XIX столетиях были свои собственные взлеты и падения. Схоластические преувеличения способствовали закреплению за богословием сомнительной репутации»³.

Социологический способ объяснения конфликтов между наукой и богословием нашел поддержку, как ни странно, в методологических исследованиях Лакатоса и Лаудана. В противоположность логическим позитивистам, эти ученые попытались обосновать тезис,

¹ Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 37.

² Хеллер М. Творческий конфликт. О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. М., 2005. С. 166.

³ Там же.

согласно которому богословские критерии оценки и выбора тех или иных положений практически такие же, как и в науке. А это означает, что причиной конфликтов между наукой и религией являются не столько методологические различия, сколько общественно-исторические обстоятельства.

Наука, получив статус легитимности, который трансформировался в автономность, забыла о своих религиозных корнях, попыталась найти собственные основания в себе самой. Развитие новоевропейской науки, связанное с математизацией физики, становлением картезианского универсального метода познания и классической физики привело к формированию механистического и детерминистского подходов, сторонники которых пытались обосновать самодостаточность аналитического знания. Это вело к подмене науки сциентистской идеологией, что неизбежно должно было спровоцировать искусственный конфликт между наукой и религиозным мировоззрением, наиболее полно выразившийся в идеологии Просвещения, позитивизме, марксизме.

*Конфликтная модель соотношения религии и науки:
критически-рефлексивный анализ*

Конфликт во взаимоотношениях религии и науки иллюстрирует, как считает И. Барбур, так называемые «научный материализм» и «библейский буквализм»¹, которые, несмотря на то, что представляют противоположности, все-таки имеют общие особенности. Представители обоих указанных направлений считают, что между современной наукой и классическими религиозными представлениями существуют серьезнейшие противоречия в вопросах незыблемости основания знания, что наука и религия предлагают взаимоисключающие точные описания природы и необходимо выбирать один из этих вариантов. Научный материализм и библейский буквализм обращаются с наукой одинаково: первый пытается, исходя из научных представлений, делать широкие философские обобщения, а второй, опираясь на богословские представления, стремится делать выводы о научных вопросах.

Академик В. Гинзбург как выразитель основных позиций современного научного материализма считает, что научное мышление

¹ Барбур И. Религия и наука. История и современность. М., 2001. С. 91–127

представляет собой взаимосвязь наблюдений или экспериментов с теоретическим анализом полученных данных. Поэтому наука не может совмещаться с религиозной верой. Но он допускает, что люди науки могут верить в Бога, живя одновременно как бы в двух различных мирах¹. Обозначенная позиция состоит в том, что совместимость занятий наукой с верой в Бога не тождественна совместимости религиозной веры с научным мышлением, отметим, что мы настаиваем на тотальной конвергенции науки и религии, так как интеграция их онтологий невозможна (В.А. Лекторский и др.).

Идея невозможности конвергенции религии и науки существует и в религиозном сообществе. Эта проблема связана с отношением к культуре вообще. Так, некоторые представители богословской традиции (святитель Игнатий (Брянчанинов), архимандрит Рафаил (Карелин), диакон Андрей Кураев и др.)² отрицают возможность гармонии религии и науки, возможность для культуры быть христианской. Против тотальной конвергенции науки и религии выступают многие представители современного религиозно-богословского дискурса. Так, епископ Василий (Родзянко) призывает «не смешивать разные, по существу не смешиваемые области — науку и религию», но в то же время не отделять их совсем, ибо они есть «две области человеческого духа»³. Данная схема представляется весьма упрощенной и не соответствующей критериям научной объективности.

Недостатки модели конфликта между наукой и религией стали предметом рассмотрения современных философов и теологов. Так, оксфордский профессор Джон Хедли Брук доказывает, что «ссылка на церковную цензуру для объяснения злоключений, выпавших на долю научных теорий, при ближайшем рассмотрении не выдерживает критики»⁴.

Во-первых, не всегда борьба с научными гипотезами была инициирована Церковью. Как правило, эта борьба начиналась на научной основе, считает он. Так, с его точки зрения, в основе религиоз-

¹ Гинзбург В. Вера в Бога несовместима с научным мышлением // Поиск. 1998. №29–30.

² Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собр. соч. в 7 тт. Т. 1. М., 2001. С. 588; Рафаил (Карелин), архм. Христианство и модернизм. М., 1999. С. 292–293; Кураев А., диак. Культура как жемчужина // Школьное богословие. М., 1997. С. 47–61.

³ Василий (Родзянко), епископ. Теория распада Вселенной и вера отцов (Каппадокийское богословие — ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI века). М., 2003. С. 23.

⁴ Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004. С. 40.

ной борьбы с учением Н. Коперника лежали отнюдь не религиозные предрассудки, а научные. Господствовавшая во времена Н. Коперника наука не могла даже представить, а тем более понять идею, согласно которой Земля является планетой среди других планет. Принять эту идею означало разрушить весь космос, который наука выстроила на основе аристотелевской философии и физики. «Разумеется, — пишет Дж. Брук, — католическая церковь была кровно заинтересована в сохранении аристотелевской философии, но все же конфликт между наукой и религией оказывается в основном конфликтом между новаторской наукой и общепризнанной наукой предыдущих поколений»¹.

Во-вторых, модель конфликта не учитывает того, что негативное отношение к той или иной научной концепции (ученому) часто было результатом внутрицерковной борьбы. Например, имеет место версия, согласно которой существовавшие во времена Г. Галилея влиятельные группы в католической церкви не в равной степени относились к нему враждебно. Мыслитель стал «жертвой иезуитского заговора — мести за оскорбления, которым Г. Галилей подверг видных членов этого ордена»².

В-третьих, нельзя не учитывать и того факта, что зачастую священники проявляли к научным теориям безразличие. В этом они, как считает Дж. Брук, «разделяли убеждение, выраженное свт. Василием Великим, который заявлял, что кроткая и благочестивая жизнь интересуется более важными проблемами, чем вопросом о том, что представляет собой Земля, — сферу, цилиндр или диск. Временами изучение природы при расстановке приоритетов оказывалось в самом низу списка»³.

В-четвертых, ученые преследовались церковными властями за богословские ереси, а не за научную неортодоксальность⁴. Так, Мигель Сервет был сожжен в XVI в. в протестантской Женеве за то, что отвергал крещение во младенчестве и божественную природу Христа, а не за то, что отвергал признанную церковью теорию Галена. Также и Дж. Бруно, как пишет Дж. Брук, был осужден не за свою теорию бесконечной Вселенной и множественности миров, а за свою неортодоксальную христологию, которая расценивалась церковью как ересь. По его свидетельству, Дж. Бруно рассматривал

¹ Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004. С. 40.

² Там же.

³ Там же. С. 40–41.

⁴ Там же. С. 41.

тексты Corpus Hermeticum как альтернативу христианской религии. Моисея он считал «магом, который выучился колдовству у египтян и одержал верх над чародеями фараона». Египетский крест Дж. Бруно называл «истинным крестом — вместилищем магической силы и проводником астрального влияния. Христианский крест — лишь маломощным производным от египетского»¹.

Главная «слабость конфликтной модели, — считает Дж.Х. Брук, — в ее тенденции изображать науку и религию как обособленные силы, как сущности сами по себе. Но их скорее следует считать разновидностями многообразной социальной активности, связанными с различными выражениями человеческих проблем»². Современные философы науки и философы религии предпочитают рассматривать взаимоотношения между наукой и религией не в терминах конфликта, а в терминах различия. С их точки зрения, упрощенной является не только конфликтная модель, но и модель, согласно которой между наукой и религией существует полная гармония. Если конфликтная модель строится на предположении о врожденном конфликте между наукой и религией, то модель гармонии основывается на идее врожденной гармонии между ними. Попытаемся выделить недостатки модели полной гармонии между наукой и религией, в частности между европейской наукой и христианской религией.

Во-первых, в этой модели доминирует вневременной подход к проблеме взаимоотношения науки и религии, не учитывающий того исторического обстоятельства, что многие научные решения, приписываемые западным ученым, были известны арабским исследователям. Поэтому многие современные мусульманские исследователи считают, что в XVI в. европейские ученые просто продолжили или возобновили научные исследования, начатые в арабских странах.

Во-вторых, модель полной гармонии между наукой и какой-то религией ведет к скрытой пропаганде значимости этой религии. Так, «мнение западных историков о том, что протестантизм внес больший вклад в экспансию науки, чем католичество, зачастую содержит скрытую пропаганду»³.

В-третьих, модель полной гармонии между наукой и какой-то религией предполагает, что великие ученые прошлого были рели-

¹ Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004. С. 42.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 45.

гиозными людьми, укорененными в ту религию, которую считают гармоничной науке. Но из истории науки известно, что многие ученые в своей религиозности были неортодоксальны и склонны к богословским отклонениям. Например, И. Ньютон, по свидетельству Брука, «отрицал учение о Троице как платоническое искажение библейского христианства»¹.

В-четвертых, многие ученые прошлого, подтверждая наличие гармонии между христианской религией и наукой, делали это под давлением социума, требующего конформизма. Так, Г. Галилей в «Письме великой герцогине Христине» утверждал, что наука и религия могут находиться в гармонии по той причине, что учат разным вещам. Религия «учит, как попасть на Небо», а наука учит, «каково оно». Но эти утверждения Г. Галилей делал в то время, когда его учение уже обличалось «*ex cathedra*»².

В-пятых, не существует универсального набора принципов, гарантирующих гармонию разнообразных наук (физики, химии, математики и т.д.) и религии.

В-шестых, принятие модели полной гармонии между наукой и христианской религией затруднено амбивалентностью религиозных позиций. Например, с одной стороны, учение о творении мира оправдывало поиск учеными законов мироздания, а учение о сотворении человека по образу и подобию, позволяло верить в возможности человеческого разума познать эти законы. С другой стороны, грехопадение Адама давало повод говорить о греховности человеческой жажды познания мира с помощью только естественного разума. Кроме того, грехопадение Адама ослабило человеческий разум, лишило его Божественной цельности. Но тогда возникал вопрос о том, что человек лишился всяких гарантий познания законов Божиих в мире. Известны усилия Ф. Бэкона обойти связанные с грехопадением трудности обоснования научного познания и его пользы.

В-седьмых, сторонники модели полной гармонии между наукой и религией объясняют факты наличия конфликтов только социальными и политическими обстоятельствами, не принимая во внимание религиозные обстоятельства.

Отказываясь как от модели конфликта, так и от модели полной гармонии, при рассмотрении взаимоотношения науки и религии,

¹ Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004. С. 46.

² Там же. С. 47.

современные авторы абстрагируются от вневременного подхода к анализу проблемы взаимоотношения науки и религии. При этом они, во-первых, признают необходимость поиска общего пространства бытия разума и веры; во-вторых, выделяют социальные, психологические, методологические и другие причины разделения разума и веры; в-третьих, выявляют различие предметов, методов, языков науки и богословия, разума и веры.



Помня о своих религиозных истоках, наука не сразу резко отмежевалась от религии, противопоставляя себя вере. Но, начиная с XVIII в., она противопоставила себя религии, «ушла» в методологический изоляционизм, разрушивший пространство возможного когнитивного ее взаимодействия с религией, продолжив тем самым начатую номинализмом элиминацию проблемы взаимодействия веры и разума. Религия, в свою очередь, в силу институализации учения Церкви и специализации религиозного учения, также тяготела к методологическому изоляционизму, что привело к отделению ее от науки. Методологический изоляционизм науки и религии породил противопоставление «религиозных» и «научных» сообществ в пространстве власти и влияния: ученые объявили войну богословам в сфере влияния на образование. В итоге методологический конфликт между наукой и религией дополнился социальным. Помимо методологического объяснения истоков конфликта между наукой и религией, разумом и верой существует социологическое объяснение, суть которого в том, что напряжение отношений между наукой и религией возникло не в контексте их бытия как разных форм духовного производства, а в пространстве власти и влияния.

Социальный и методологический изоляционизмы сформировали конфликтную модель отношений религии и науки (научный материализм и библейско-богословский буквализм). Научный материализм исходил из того, что теология всегда с ненавистью преследовала философию и науку, и причина такого преследования состояла в том, что философия и наука, вопреки христианской теологии, «возносит человека», ставит его в центр Вселенной, признает истину в язычестве. Философия открыла, что логически-метафизические принципы и законы, управляющие природой и человечеством, вечны, неизменны. Наука занимается земными, мирскими проблема-

ми, теология — божественными, среди которых главной для человека является проблема спасения (Л. Фейербах).

К недостаткам модели конфликта религии и науки относится тот факт, что не всегда борьба с научными гипотезами была инициирована Церковью, и негативное отношение к тому или иному учению (ученому) часто было результатом внутрицерковной борьбы. Часто священники проявляли к научным теориям безразличие. Ученые «преследовались церковными властями за богословские ереси, а не из-за научной неортодоксальности». Слабость конфликтной модели заключается в ее тенденции изображать науку и религию как обособленные силы, как сущности сами по себе. Но их, скорее, следует считать разновидностями многообразной социальной активности, связанными с различными выражениями человеческих проблем. Наиболее приемлемо рассматривать взаимоотношения между религией и наукой не в терминах конфликта, а в терминах различия. Упрощенной является не только конфликтная модель, но и модель, согласно которой между наукой и религией существует полная гармония.





4. Специфика и последствия когнитивного сближения христианской религии и современной науки



4.1. ФИЛОСОФСКОЕ И НАУЧНОЕ ОБОСНОВАНИЕ ИДЕИ ВОЗМОЖНОСТИ КОНВЕРГЕНЦИИ КОГНИТИВНЫХ ПРАКТИК РЕЛИГИИ И НАУКИ

Критика «разума без веры» началась в средневековье, когда был поставлен вопрос о том, способствует ли осуществляемое разумом без веры познание поиску спасительной истины. Представители западной монашеско-мистической традиции отвечали на него отрицательно, а Фома Аквинский — положительно, что и определило приоритет схоластического перед патристическим решения проблемы соотношения веры и разума. Критика науки, которая абсолютизировала метод научной рациональности, сопутствовала процессу институализации науки (Б. Паскаль, Г. Лейбниц и др.), продолжается до сегодняшнего времени.

*Философская и культурологическая критика науки
и научной рациональности*

Если для средневековой и новоевропейской культуры был характерен гносеологический контекст критики разума, то в совре-

менной интеллектуальной традиции проступают контуры мировоззренческой критики научной рациональности. Выделяя направления этой критики, Дж. Холтон отмечал, что она строится на идее, что статус науки не выше любого функционального мифа. Отсюда многочисленные стремления отыскать соответствия между мышлением «Нового века» и восточным мистицизмом, найти выход из интеллектуального анархизма наших дней, принизить научное знание и т.д.¹. Мировоззренческим последствием функционирования научной рациональности является, как отмечают многие критики, тот факт, что наука стала фактором отчуждения человека. Представители гуманистической социологии знания П. Бергер и Т. Лукман² полагают, что отчуждение объясняется тем, что идеалом научного знания является объективность и постижение предмета как такового, существующего независимо от человека.

Именно в контексте традиции критики науки и рациональности выстраивается неявное решение вопроса соотношения религии и науки как когнитивных практик. Кризис научной рациональности в XX в. породил философскую критику научного разума безотносительно к проблеме его соотношения с верой. Негативная критика заключалась в следующем. Научный разум есть главная причина кризиса европейской культуры (О. Шпенглер, П. Дж. Бьюкенен, С. Хантингтон и др.), «угроза демократии» (П. Фейерабенд), «тиран» (П. Рикер) в области интеллектуальной жизни, а потому предпочтителен «конец науки» (Дж. Хорган) и т.д.

Позитивная критика исходила из того, что наука и научный разум не сделали «дом» европейского человека «уютным» для его «обитания» (А. Тойнби), но после серьезной реконструкции их необходимо сохранить как главные ценности европейской культуры. В XX в. появляются философские направления, исходящие из ограниченности естественно-научного разума и отстаивающие идеи новой рациональности (Э. Гуссерль, Г. Башляр, И. Пригожин и др.). Проблема критики западноевропейской рациональности стала центральной и в феноменологии Э. Гуссерля. В своей статье «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия» он утверждает, что кризис науки заключался в отходе науки от под-

¹ Холтон Дж. Что такое антинаука // Вопросы философии. 1992. №2.

² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995.

линной научности¹. Такого рода «отход» проявляется в следующих чертах.

Во-первых, «изгнание» из позитивных наук гуманистических вопросов, так как новоевропейская наука, согласно Э. Гуссерлю, утратила «свою жизненную значимость». Эта утрата была осознана после Второй мировой войны, когда «молодое поколение прониклось прямо-таки враждебным отношением» к науке. Главный упрек в ее адрес со стороны этого поколения состоял в том, что наука «ничего не может сказать нам о наших жизненных нуждах», о смысле или бессмысленности человеческого существования, о «человеке как субъекте свободы». Кризис науки состоит в абстрагировании от человека и в попытке подвести его под рубрику вещиности. «Но что может сказать наука о разуме и неразумии, о человеке как субъекте свободы? Физическая наука, разумеется, ничего — ведь она абстрагируется от всякой соотнесенности с субъективным. Что же касается наук о духе, <...> то они, как полагают, в соответствии с нормами строгой научности требуют от исследователя исключения всех ценностных установок, всех вопросов о разуме и неразумии тематизируемого человечества и произведений его культуры. Научная, объективная истина состоит исключительно в констатации фактичности мира, как физического, так и духовного. Но может ли мир и человеческое существование обладать истинным смыслом в этом мире фактичности, если науки полагают истинными лишь подобные объективные констатации...»².

Во-вторых, кризис науки, согласно Э. Гуссерлю, связан с «изгнанием» из позитивных наук метафизических вопросов, т.е. вопросов о предельных основаниях, первых причинах бытия. Эти высшие и предельные вопросы были отнесены наукой к ненаучным. Наука отмежевалась от философии и объявила о своей независимости от нее. В этой независимости, как пишет Э. Гуссерль, и лежит корень позитивистского мировоззрения, присущего новоевропейской науке. Слабая черта современного естествознания заключается в игнорировании им своего собственного смыслового фундамента, жизненного мира, в котором разворачивается вся человеческая жизнь³.

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия // Вопросы философии. 1992. №7.

² Там же. С. 138–139.

³ Там же. С. 164.

Современная культурологическая критика науки и рациональности осуществляется в контексте осмысления негативных результатов научно-технического инновационного развития. Как западные (К. Ясперс, М. Хайдеггер, С. Хантингтон и др. и др.), так и отечественные (Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, И.А. Ильин, П.А. Флоренский и др.), мыслители-классики и современные авторы солидарны в том, что энтропийные процессы в культуре связаны с тем, что научно-техническое развитие переживает глубокий кризис.

В часто используемых понятиях «инновационное развитие», «устойчивое развитие», согласно В.Г. Горохову, заложено глубокое противоречие современной эпохи. С одной стороны, общество все еще руководствуется стремлениями к ускоряющемуся саморазвитию средствами науки и техники, а с другой стороны, становится все более очевидной утопичность такого устремления перед лицом весьма вероятной невозможности достижения в будущем стабильного равновесия и сохранения достигнутого благосостояния¹. О кризисе инновационного научно-технического развития свидетельствуют глобальные экологические кризисы (нехватка воды, недостаток свежего воздуха, колебания температур, погодные катаклизмы и др.), медицинские (новые эпидемии, вирусы и др.), различного рода техногенные проблемы, катаклизмы. Более того, стало ясно, что каждое техническое нововведение имеет не только положительные, но и негативные последствия, которые невозможно точно предугадать. Таким образом, проблема отрицательных результатов сциентизации выдвигает вопрос духовно-нравственных аспектов науки.

Натиск сциентистско-технократических воззрений на природу, общество, человека и культуру отмечал Н.А. Бердяева: «В культуре всегда есть два элемента — элемент технический и элемент природно-органический. И окончательная победа элемента технического над элементом природно-органическим означает перерождение культуры во что-то иное, на культуру не похожее»². Эту «непохожесть» М. Хайдеггер охарактеризовал так: наука и связанные с нею технологии имеют целью представить все существующее в виде некоторой наличности, готовой к использованию. Это суждение мыслитель поясняет таким примером: «На Рейне поставлена

¹ Горохов В.Г. Междисциплинарные исследования научно-технического развития и инновационная политика // Вопросы философии. 2006. №4.

² Бердяев Н.А. Человек и машина. Проблемы социологии и метафизики техники // Вопросы философии. 1989. №2. С. 46.

гидроэлектростанция. Она ставит реку на производство гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины, чье вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены электростанции со своей электросетью... Гидростанции не встроены в реку так, как встроены старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее, река встроена в электростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставщик гидравлического напора, благодаря существованию электростанции». Ситуация наличности, готовой к использованию, распространяется и на человека, который рассматривается как «человеческий материал»¹.

Ценности прогресса и инновационного развития, согласно В.С. Степину, изначально присущи европейской культурной традиции. Считается, что вера в неизбежность прогресса способствовала развитию Европы в XVII–XIX вв.² Нововведения, как необходимые условия перемен, играют все большую роль в жизни современного общества, но прогресс должен быть, прежде всего, в развитии самого общества, на уровне ответственности, сознания, морали и, в конечном счете, поведения человека. Современная социокультурная и экологическая критика инновационного научно-технического развития, науки как формы культуры абсолютно не случайна. На повестку дня ставится вопрос о более «мягких» формах технологии, более приспособленных к взаимодействию с целостными системами, с живым, с природой, прежде всего, с человеком. В подобных исследованиях начинают проступать контуры другой возможной цивилизации, другого отношения человека с окружающей средой с учетом всего многообразия социокультурного опыта³.

Проблема отрицательных результатов сциентизации отправляет, как отмечает В.Н. Порус, «к проблеме противоречий между культурой как горизонтом ценностей, выступающих ориентирами свободного поведения людей, и цивилизацией как системой формальных условий, необходимых для того, чтобы возможности этого

¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М. 1986. С. 52.

² Степин В.С. Наука, религия и современные проблемы диалога // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды. М., 2006. С. 13–14.

³ Катасонов В. Н. Христианство, наука, культура. М., 2005. С. 336.

ориентирования актуализировались»¹. Можно полагать, что культурологическая критика науки и актуализация ее диалога с религией концептуально оформилась в концепциях типологизации культур в виде соотношения культуры и цивилизации.

Традиция локальной исторической типологии культуры (О. Шпенглер, А. Тойнби, Н. Данилевский и др.) является формой проявления обозначенной проблемы культурологической критики науки и рациональности. Так, А. Тойнби подробно рассматривает три возможных пути выхода из кризиса культуры, основанной на рациональности и науке: архаизм, футуризм и преображение. Реальным путем выхода из кризиса, согласно А. Тойнби, является преображение, понимаемое как религиозное возрождение. Дело в том, что по мере развития научно-технической цивилизации пришло осознание того, что без традиционной христианской религии дом бытия западноевропейского человека оказался пуст².

Русские религиозные философы конца XIX — начала XX вв., для которых проблема соотношения науки и религии тесно была связана с критикой науки и экспансией научного механистического мировоззрения, отчасти продолжили линию культурологической критики науки в контексте религиозной философской типологизации культуры (Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский). Негативное отношение русских мыслителей к научному пути познания было основано на неприятии тезиса о самодостаточности науки и, как результат, необходимости обращения к ее основаниям, четкое представление о которых было утеряно в процессе экспансии механистического мировоззрения. Так, М.С. Силантьева считает, что, поставив задачу обосновать периодизацию культуры, Н.А. Бердяев «пришел к выводу о ритмичности, свойственной самому философскому методу как способу постижения действительности. Эта ритмичность реализуется путем «разобъективации» процесса мышления в рамках конкретных методических решений (поиск негативных определений, раскрытие творческой роли парадоксов в процессе познания и т.д.)»³.

Одной из целей П.А. Флоренского явилось включение науки в концепцию всеединства, трансформации науки в такую целостную

¹ Порус В.Н. Ответственность двуликого Януса (наука в ситуации культурного кризиса) // Ответственность религии и науки в современном мире. М., 2007. С. 35–36.

² Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М.–СПб, 1996. С. 384.

³ Силантьева М.В. Экзистенциальная диалектика Николая Бердяева как философский метод. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2005.

форму знания, которая согласовывалась бы с религиозным миропониманием. На пути к этой цели стала задача уравнивания исходных позиций науки и религии при «созидании тотального синтеза всех сфер человеческого духа в едином акте познания софийного мироустройства»¹. Решение указанной проблемы П.А. Флоренский связывал с критикой разума как основания науки, что нашло свое отражение в решении им проблемы типологизации культур («Средневековье» и «Ренессанс»), и как производной от этой типологизации — типологизации мировоззрений и философских систем.

Горизонт метафизического в рационализме Нового времени, по мнению П.А. Флоренского, затмевается антропологическим срезом видения, где основанием бытия становится человек, а развитие культуры совершается преимущественно в рамках субъектно-объектных отношений. Успехи секуляризированной культуры Нового времени констатируются как следствие распада норм бытия, затмения принципов функционирования культуры отдельными историческими видами ее осуществления². В «Столпе» П.А. Флоренский дал блестящую критику культуры Нового времени: «XVIII век, бывший веком интеллигентщины, по-преимуществу и не без основания называемый «Веком Просвещения», конечно, «просвещения» интеллигентского, сознательно ставил себе целью: «Все искусственное, ничего естественного!» Искусственная природа в виде подстриженных садов, искусственный язык, искусственные нравы, искусственная — революционная — государственность, искусственная религия. Точку на этом устремлении к искусственности и механистичности поставил величайший представитель интеллигентщины — Кант, в котором, начиная от привычек жизни и кончая высшими принципами философии, не было — да и не должно было быть по его же замыслу — ничего естественного. Если угодно, в этой механизации всей жизни есть своя — страшная — грандиозность — веяние Падшего Денницы; но все эти затеи, конечно, все же держатся лишь тем творчеством, которое они воруют у данной Богом жизни. И то же должно сказать о современных совершенствователях Канта»³.

¹ Федоров В.Е. Русский Сизиф метафизики («науковидение» Флоренского) // Флоренский П.А.: Pro et contra. СПб, 2001. С. 730.

² Флоренский П.А. Первые шаги философии // Флоренский П. А. Соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1996. С. 93.

³ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. Репринт: М., 2002. С. 295-296.

История культуры Нового времени была для П.А. Флоренского связана с постепенным отпадением от культа. Главный порок культуры возрожденческого типа заключается, как считал он, в плюралистичности утверждающихся ценностей, в отсутствии монизма и цельности, ибо она «обратилась от Реальности и Смысла — к реальностям и смыслам... Все стало подобным истине, перестав быть Истиной и во Истине. Короче — все стало светским. Так произошла западно-европейская гуманитарная цивилизация — гниение, распад и почти смерть человеческой культуры»¹. Именно плюралистичность ценностей возрожденческого типа культуры обрекла его на разложение и смерть. Спасительным для культуры, с точки зрения П.А. Флоренского, является возвращение на путь, которым шла средневековая культура, опирающаяся на монистические и трансцендентные культуре ценности культа. Это путь Феургии, Богоделания, являющихся основой культуротворчества².

В работах, посвященных двум типам мировоззрения³, встречается понятие «научное мировоззрение», которое, однако, не противопоставляется «философскому мышлению» и не имеет определенной пары-оппозиции. Научное мировоззрение, по П.А. Флоренскому, не имеет ничего общего с наукой, не выводится из нее и не пользуется ее достижениями. В отличие от науки, которая, в общем, оценивается положительно, научное мировоззрение ложно, оно делает выводы, которые наука в себя не включает. Научное миропонимание лишено символичности, жизненности, цельности. Мыслитель называет его «классовым, даже кружковым», «журнальным», «кабинетным», не приспособленным к жизни⁴. Всему этому противостоит церковное, или народное миропонимание, которое происходит из общечеловеческой культуры. Оно схоже по своей структуре и по своему смыслу с поэтическим произведением, имеет

¹ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теологии в двенадцати письмах. М., 1914. Репринт: М., 2002. С. 295–296.

² Там же. С. 105.

³ Первый тип: средневековое — народное — христианское, церковное, религиозное — мистическое — философское — платоновское — внутреннее — ночное — женское — качественное — ноуменальное — реалистическое — имяславие. Второй тип: возрожденческое — интеллигентское — современное, протестантское, католическое — рационалистическое — научное — кантовское, неокантианское — внешнее — дневное — мужское — количественное — феноменальное — иллюзионистическое — имяборческое.

⁴ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П. А. Соч. в 4-х тт. Т. 3(2) М., 1999. С. 450–455.

символический и теологический характер, преодолевает расщепление на субъект и объект и т.д.¹. Сравнимая научно-философское и чисто научное сознание, П.А. Флоренский отмечает, что цель первого — «ответчивость» к действительности во всех ее проявлениях, возможность воспринимать каждую и «просчитывать» ее, познавая реальность в целостности. Чисто научное же сознание стремится расщерить реальность на элементы и «обвести контурами». Эти два опыта нераздельны, но и они не противостоят друг другу, хотя в разные периоды и в разном сознании преобладают разные начала: в научном — сознательность, рефлексия, а в научно-философском — подсознательность, созерцание и действенность.

Итак, типологизация культуры в форме сопоставления культуры и цивилизации в ее светском и религиозном видах представляется важным этапом на пути осознания необходимости конвергентного пути сосуществования религии и науки. Дело в том, что культура определяет ценностные смыслы общественного и личного бытия, а цивилизация обеспечивает формы социальной организации, технические средства, регламент общественного поведения и превращает идеальные планы культуры в реальные программы, определяет в них место и роль социальных институтов (в том числе — науки), как и отдельных людей, устанавливает правила общежития, в которых находят более или менее адекватное выражение культурные универсалии. Культурные идеалы и цели выступают как жизненные ориентиры в контексте цивилизации, и противостоять энтропийным и разрушительным процессам может лишь цивилизация, одухотворенная культурой.

Культура не является пассивной составляющей и способна сбрасывать с себя устаревшие и отжившие ее формы и проектировать новые. Формирующиеся в ней идеалы и ценности становятся общезначимыми благодаря традициям. В динамичных обществах традиции недостаточны, а идеалы и ценности воплощаются в принципах цивилизации. Но культура обладает автономией, внутренними импульсами саморазвития. Взаимообусловленность культуры и цивилизации может нарушаться. Наличные формы цивилизации имитируют культуру, «подменяют» ее. Поэтому Н.А. Бердяев называл цивилизацию

¹ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П.А. Соч. в 4-х тт. Т. 3(2) М., 1999. С. 455, 472-474.

«смертью духа культуры»: культура «ссыхается» в цивилизацию, а цивилизация без культуры превращается в антигуманный механизм¹. Что необходимо для сохранения их связи? Цивилизация должна направлять развитие культуры в контролируемое русло, но оставлять пространство свободы для творческой работы духа, культура должна формировать осознанные потребности и ожидания, осуществление которых ведет к преобразованию цивилизации, сохраняя ее от деструктивного бунта. Если этого не происходит, наступает кризис культуры, за которым следует и распад цивилизации.

Современная европейская культура находится в кризисе, один из признаков которой есть утрата связи науки с культурными универсалиями. Дело в том, что свою свободу наука охраняет от внешнего вмешательства постулатами о ценности «свободного и суверенного» научно-исследовательского труда и об органическом единстве всех частей и элементов своей грандиозной системы. Но если эта ценность трансформируется в самодовлеющую профессиональную ориентацию, в этом виден симптом неблагополучия культуры. «Чем более четко научное познание пытается выделить суверенную территорию, определяя свой предмет, объект и метод; чем более замкнутым хотелось бы видеть науке пространство ее интеллектуального и духовного суверенитета в сознании культуры, чем более прочны и устойчивы стены, тем, вероятно, все более и более шатким, зыбким, непрочным грозит оказаться ее самостояние в культуре»².

В таких условиях научный прогресс уже не воспринимается как составная часть культурного развития, и «содержание научного прогресса... уже никак не затрагивает нас ни в культурном, ни тем более в политическом отношении»³. Оторванность науки от «человеческих масс», индифферентных по отношению к профессиональным ценностям науки, особенно сказывается в те периоды, когда само это развитие приносит не только блага, но и угрозы, что ставит под сомнение даже превосходство научного прогресса над донанучными формами культуры.

Культурологический аспект исследования соотношения религии и науки представляется весьма важным. Фундаментальный куль-

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 147, 149, 150.

² Стародубцева Л.В. Башня Науки, или «Падшая Премудрость» // Наука в культуре. М., 1999. С. 348–349.

³ Люббе Г. Наука и религия после Просвещения: об утрате культурной значимости научных представлений о мире // Наука в культуре. М., 1999. С. 288.

турный кризис, прогнозируемое «столкновение цивилизаций», планетарные антропогенные катастрофы, «смерть» человека современный исследователь В.Н. Порус предлагает рассматривать в неразрывной связи с вопросом о соотношении научных и религиозных ценностей, которые перед лицом выше перечисленных опасностей должны быть союзниками в выполнении общей миссии, состоящей в «удержании культуры»¹. Именно культурологическая плоскость исследования когнитивного соотношения религии и науки, особенно в русской религиозной философии, является основанием создания проектов новой рациональности, новой науки, новой цивилизации.

*Идея возможности конвергенции религии и науки
в трудах ученых-естественников*

В XX веке, когда предметом критики самих ученых стали наука и научная рациональность, постепенно была осознана идея возможности когнитивной конвергенции религии и науки и в самом научном сообществе. Идею о том, что потребность веры в нечто Высшее, недоступное человеческому сознанию, вечна, и что наука отвечает лишь на вопрос «как», но не на вопрос «зачем» существуют мир и человек высказывал видный ученый современности академик Н.Н. Моисеев. Особое значение, писал он, религия приобретает «в минуты роковые», когда над человеком или над народом нависает грозная опасность. Тогда люди ищут ответы там, где «пасуют рациональные знания»².

Как мы уже показали ранее, модель конфликта религии и науки не учитывает социально-политической подоплеку негативного отношения к тому или иному ученому, не учитывала неортодоксальных взглядов преследуемых как причины их притеснения и др. Фундаментальное исследование соотношения религии и науки, проведенное А.А. Любищевым, позволяет отказаться от модели конфликта религии и науки. На этом пути важным представляются выделенные А.А. Любищевым категории преследуемых Церковью: а) еретики-ревизионисты; б) ведьмы и колдуньи-вредители; в) политические противники-империалисты; г) социальные противники-

¹ Порус В.Н. Наука и богословие: от проблем методологии к проблеме философии культуры // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные. М., 2009. С. 79.

² Моисеев Н.Н. Философия современного рационализма. М., 1995.

буржуи, кулаки и т.д.¹ Поэтому положение об особой вредности религии и церкви для развития науки совершенно несостоятельно, и этот «аргумент имел силу в «либеральный» XIX в., но в XX в. сам термин «либерализм» в нашей стране приобрел оскорбительный характер» Все тяжкие преступления, приписываемые католической Церкви, «связаны не с религией, а с догматизмом, общенародными суевериями, политическими, социальными и личными мотивами, которые действуют не с меньшей, а, может быть, даже с большей силой при полном изгнании всяких следов религиозной идеологии»². Следует, согласно А.А. Любищеву, признать пользу от церкви и религии для науки. К таковым полезным моментам можно отнести: а) занятия наукой церковных деятелей; б) появление средневековых университетов и др.

Действительно, большинство ученых-естественников без агрессии и вполне доброжелательно относились к взаимодействию между наукой и религией в мировоззренческом плане. Более того, Ф. Бэкон, Р. Декарт, Д. Бруно, Н. Кеплер, Г. Лейбниц, И. Ньютон верили в Бога, и это не мешало им быть великими учеными. Можно привести имена как зарубежных, так и отечественных ученых, внесших значительный вклад в развитие науки, которые были одновременно и служителями Церкви.

Грегор Мендель (1822–1884) — настоятель монастыря, австрийский ученый-ботаник, основоположник учения о наследственности (менделизм). Применил статистические методы для анализа результатов по гибридизации сортов гороха и сформулировал закономерности наследственности.

Жорж Леметр (1894–1966) — католический священник, бельгийский астроном и математик, создатель теории расширяющейся Вселенной. Заложил основы современной физической космологии. Член Папской Григорианской академии в Ватикане и ее президент (1960 г.).

Пьетро Маффи (1858–1931) — архиепископ Пизы, кардинал, математик и астроном, руководитель папской астрономической обсерватории. Основатель Журнала физических и математических наук.

Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) — французский теолог и философ, католический священник-иезуит, один из создателей теории

¹ Любищев А.А. Наука и религия. СПб, 2000. С. 91.

² Там же. С. 92.

ноосферы. Внес значительный вклад в палеонтологию, антропологию. Создатель синтеза католической христианской традиции и современной теории ноосферы.

Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий (1877–1961) — архиепископ Лука, причислен к лику святых в Русской Православной Церкви. Врач-хирург, автор знаменитой книги «Очерки гнойной хирургии» (1944 г.), лауреат Сталинской премии первой степени.

Павел Александрович Флоренский (1882–1937) — священник, философ, богослов. Преподаватель Московской Духовной Академии, профессор ВХУТЕМАСа. Принимал участие в научно-исследовательских работах по разработке плана ГОЭЛРО, занимался мерзлотоведением, писал работы по проблемам добычи йода и агар-агара из морских водорослей и др.

Глеб Александрович Каледа (1921–1994) — священник Русской Православной Церкви, протоиерей, церковный писатель, доктор геолого-минералогических наук, профессор. Крупный специалист в области литологии. Работал в научных и учебных институтах, много времени провел в геологических экспедициях.

Современный преподаватель богословия А.И. Осипов также считает, что противопоставлять науку религии и, наоборот, религию науке стали отрицающие бытие Божие философы и общественные деятели в XVI–XVII вв. Сами же ученые не отрицали очень настойчиво бытие Божие¹. Но проблемы религии в трудах ученых-естественников часто обсуждались имплицитно, в частности, в контексте актуализировавшейся в XX в. критике науки и научной рациональности. В истории естественной науки можно выделить две эпохи, когда взаимоотношения науки и религии особо волновали ученых: XVII в. — век генезиса науки; XX в. — век фундаментальных изменений в области науки.

Сомнения ученых в абсолютной истинности научной рациональности начались с открытий XX в. в геометрии и математике. Появление неевклидовых геометрий Г. Римана и Н.И. Лобачевского заставило ученых задуматься над проблемой: можно ли отождествлять то, что рационально, с тем, что истинно. Фундаментальное значение для философии науки имела сформулированная К. Геделем теорема о неполноте, утверждающая, что в любой достаточно развитой аксиоматической теории имеются истинные, но недока-

¹ Осипов А.И. Основное богословие. М., 1994. С. 61, 73

зуемые утверждения, следовательно, не все истинное открывается законодательному разуму, и есть вещи, доступ к которым сверхразумен. Теорема К. Геделя обозначила естественные границы применимости аксиоматического метода и указывала границы научному разуму вообще.

Еще великие математики Г. Лейбниц и П. Мопертьюи считали, что в природе действует телеологический принцип, являющийся проявлением Высшего Разума. К такому выводу их склонял смысл функции Лагранжа, который состоял в том, что из всех мыслимых процессов, которые переводят систему из одного состояния в другое, реализуется тот, для которого интеграл определенной величины, взятой по времени, имеет минимальное значение. Базируясь на теореме А. Тарского, согласно которой понятие истины логически невыразимо и дедуктивная выводимость, применяемая в математике, и истинность есть понятия разного порядка, и на теореме К. Геделя, физик К.Ф. Вайцзеккер считал, что даже простые арифметические истины невозможно установить, не прибегая к понятию актуальной бесконечности, то есть бесконечности, существующей как реальный объект сразу со всеми своими элементами. Такая бесконечность не может пребывать в материальном мире. Она существует только в пространстве мысли.

Идею о том, что дедуктивная выводимость и истинность — это не однопорядковые понятия, К. Гедель пояснил следующим образом. Много лет математики нескольких стран занимались тем, что разбивали математические формулы на классы сложности, которые расширялись, так как в каждом следующем классе имелись не только все формулы предыдущего класса, но и новые. Другими словами, по мере поднятия верхней границы сложности количество формул возрастало. Было доказано, что множество истинных формул не помещается даже в том предельном классе, который получается при стремлении показателя сложности к бесконечности¹.

К концу XIX в., когда казалось, что закончилось строительство здания академической науки на принципах рациональности, появляется ряд теорий, которые существенно пошатнули эту кажимость. С появлением квантовой механики физика, в сравнении с классической, стала более открытой по отношению к религии и теологии. Так, великий физик В. Гейзенберг, считавший, что религия играет

¹ Тарский А. Истина и доказательство // Вопросы философии. 1972. №8.

всеобъемлющую роль в жизни общества, создавая формы культурной жизни, пришел к выводу, что и естествознание должно соотноситься с религией. Этой теме он посвятил в своем труде «Физика и философия» главу «Первые беседы об отношении естествознания к религии»¹.

Американский физик Ч. Таунс, получивший Нобелевскую премию за создание квантовых генераторов и усилителей, в статье «Слияние науки и религии» пишет, что «различия между наукой и религией в значительной степени поверхностны и становятся почти неразличимыми, если рассматривать истинный характер той и другой»². С его точки зрения, наука признала правомерность религиозного видения мира после того, как ей пришлось отказаться от признания абсолютного господства детерминизма и впустить в научные исследования тему случайности.

Физик Р. Фейнман писал: «У нас нет двух миров — квантового и классического. Существует один-единственный мир, в котором мы живем, и этот мир — квантовый. Но в квантовой физике центральным понятием является пси-функция, присутствующая в уравнении Шредингера которая принципиально не наблюдаема, то есть находится за пределами нашего поля зрения, не уловима чувствами. Это дало повод для убеждения Шредингера в том, что существует нечто имматериальное — дух, который первичен. Материя и движение воплощают этот дух, раскрывают его. Пси-функция есть некое метафизическое понятие. По законам пси-функции живет наша Вселенная. Все законы природы — это уравнения Шредингера»³.

Развитие квантовой физики подтвердило, что природный мир не описывается известным набором физических теорий, и всегда остается особая реальность, лежащая за пределами научного знания. Существующий в квантовой физике принцип неопределенности В. Гейзенберга предполагает, что знание ограничено структурной неопределенностью самой природы. Онтологическое измерение неопределенности как принципиального свойства человеческого познания вслед за В. Гейзенбергом отстаивал Н. Бор. А. Эйнштейн и Д. Бом придерживались эпистемологической позиции, считая, что неопределенность как свойство физического мира обуславливает

¹ Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 208–217.

² Таунс Ч. Слияние науки и религии // Диалоги. Полемиические статьи о возможных последствиях развития современной науки. М., 1979. С. 59–60.

³ Фейнман Р. Характер физических законов. М., 1968.

ограниченность познания. Фундаментальное философское значение квантовой физики состояло в том, что она указала на ограниченность человеческого познания и отвергла сциентистские претензии на истинную полноту научной картины мира.

Квантовая теория поставила под сомнение базовые предпосылки науки вообще. Во-первых, ученые базируются на убеждениях (не обоснованных логически), что существует объективная реальность. Еще Р. Декарт отмечал, что на уровне обыденного здравого смысла существует уверенность в объективности существующего мира, но эту уверенность, как утверждал он, следует обосновать метафизически (философски и логически). Как известно, метафизического обоснования у Р. Декарта эта уверенность не получила. Не существует метафизического обоснования идеи объективной реальности и в XX в., о чем свидетельствовали как философы, так и ученые.

Ученые-естественники (главным образом, физики) в своих философских рассуждениях пришли к выводу, что главное научное утверждение об объективном существовании мира является непосредственной очевидностью и предметом веры, но не научно доказанной истиной. «Вера в существование внешнего мира, независимого от воспринимающего субъекта, есть, — как писал А. Эйнштейн, — основа всего естествознания»¹. Можно было бы предположить, что речь у А. Эйнштейна шла о гносеологической, научной вере. Но сам он неоднократно подчеркивал значимость религиозной веры, например, когда речь шла об идее рационального устройства реальности. Нельзя, как писал он, «найти выражения лучше, чем «религия», для обозначения веры в рациональную природу реальности, по крайней мере, той ее части, которая доступна человеческому сознанию. Там, где отсутствует это чувство, наука вырождается в бесплодную эмпирию»².

Во-вторых, ученые уверены в том, что в мире господствует закономерность, математически выражаемая и познаваемая. Теоретически, то есть научно обосновать это исходное положение науки они не могут, но и отказаться от него они также не могут, ибо тогда не было бы никакой науки. А. Эйнштейн, например, считал, что «без веры во внутреннюю гармонию нашего мира не могло бы быть никакой

¹ Эйнштейн А. Собр. науч. тр.: В 4-х тт. Т. 4. М., 1967. С. 136.

² Там же. С. 564.

науки»¹. Основатель кибернетики Н. Винер писал: «Без веры в то, что природа подчинена законам, не может быть никакой науки. Невозможно доказательство того, что природа подчинена законам, ибо все мы знаем, что мир со следующего момента может уподобиться игре в крокет из книги «Алиса в стране чудес»².

В-третьих, критически была переосмыслена и проблема достоверности научного знания. Крупнейший американский физик Р. Фейнман писал: «Как только вы скажете что-нибудь из области опыта, с которым непосредственно не соприкасались, вы сразу же лишаетесь уверенности. Но мы обязательно должны говорить о тех областях, которые мы никогда не видели, иначе от науки не будет проку... Поэтому, если мы хотим, чтобы от науки была какая-то польза, мы должны строить догадки. Чтобы наука не превратилась в простые протоколы проделанных опытов, мы должны выдвигать законы, простирающиеся на еще не известные области. Ничего дурного тут нет, только наука оказывается из-за этого недостоверной, а если вы думали, что наука достоверна, — вы ошибались»³.

С особой яркостью проблема достоверности научного познания проявляется при изучении микромира. Так, один из творцов квантовой механики В. Гейзенберг по этому поводу писал: «Микромир нужно наблюдать по его действиям посредством высокосовершенной экспериментальной техники. Однако он уже не будет предметом нашего непосредственного чувственного восприятия. Естествоиспытатель должен здесь отказаться от мысли о непосредственной связи основных понятий, на которых он строит свою науку, с миром чувственных восприятий... Наши усложненные эксперименты представляют собой природу не саму по себе, а измененную и преобразованную под влиянием нашей деятельности в процессе исследования... Следовательно, здесь мы также вплотную наталкиваемся на непреодолимые границы человеческого познания»⁴.

Сложившиеся в науке критерии истинности теории, такие как критерий практики, критерий простоты (И. Ньютон, Э. Мах), критерий красоты (А. Пуанкаре, П. Дирак), критерий здравого смысла и несоответствия здравому смыслу (Г. Наан), критерий наибольшей вероятности (Г. Рейхенбах) и критерий наименьшей вероятности

¹ Эйнштейн А. Собр. науч. тр.: В 4-х тт. Т. 4. М., 1967. С. 154.

² Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958. С. 195.

³ Фейнман Р. Характер физических законов. М., 1968. С. 77–78.

⁴ Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики. М., 1953. С. 64–66.

(К. Поппер, Б. Рассел, Д. Платт), постоянно подвергаются критике, так как оказывается, что нет абсолютного критерия, с помощью которого можно было бы окончательно определить истинность теории. Известный физик Ф. Франк по этому поводу отмечал, что наука «похожа на детективный рассказ. Все факты подтверждают определенную гипотезу, но правильной оказывается, в конце концов, совершенно другая гипотеза»¹.

Наука XX в., и, прежде всего, квантовая механика поставила под вопрос не только базовые предпосылки науки, но и возможность адекватного описания изучаемых объектов: «Сами слова, применявшиеся при описании явлений атомарного уровня, оказывались, — писал В. Гейзенберг, — проблематичными. Можно было говорить о волнах или частицах, помня одновременно, что речь при этом идет вовсе не о дуалистическом, но о вполне едином описании явлений. Смысл старых слов в какой-то мере утратил четкость. Известно, что даже столь выдающиеся физики, как Эйнштейн, фон Лауэ, Шредингер, оказались не готовыми к этому или не способными изменить структуру своего мышления»². Обозначенное обстоятельство потребовало перехода к новому мышлению, а, следовательно, и к новому понятийному терминологическому тезаурусу. Если согласиться с В. Гейзенбергом и признать, что физическое знание в XX в. уже не обладало объективностью, то неизбежно возникает проблема границы между научным и вненаучным знанием, актуализируется вопрос социокультурных условий получения знания, влияние на процедуру получения знания философских идей, религиозных убеждений.

Проведенный авторами данного издания анализ возможности конвергенции когнитивных практик религии и науки позволяет выделить ряд версий соотношения религии и науки в сознании самого научного сообщества, которые несут различный потенциал для разрешения основной проблемы нашего исследования.

Первый подход связан с позицией одного из создателей квантовой механики М. Планка, считавшего, что религия и наука вполне сочетаются друг с другом, потому что они относятся к разным сферам духовности. С его точки зрения, и религия, и естествознание в равной мере нужны человеку: «Естествознание нужно человеку

¹ Франк Ф. Философия науки. М., 1960. С. 76

² Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 192–193.

для познания, религия — для того, чтобы действовать»¹. На вопрос о существовании и сущности Высшей Власти, господствующей над миром, религия и наука дают вполне сопоставимые друг с другом ответы: «Во-первых, существует разумный миропорядок, независимый от человека, и, во-вторых, сущность этого миропорядка нельзя непосредственно наблюдать, а можно лишь косвенно познать или предположить его наличие. Для этой цели религия пользуется своеобразными символами, а точные науки — своими измерениями, основывающимися на восприятии»². М. Планк полагал, что ничто не мешает нам отождествить «две повсеместно действующие и, тем не менее, таинственные силы — миропорядок естествознания и Бога религии»³.

К «планковскому» подходу можно отнести и позицию академика Б.В. Раушенбаха, православного христианина, который считал, что религия наукой никогда не занималась, так как это не ее дело. Религия должна заниматься спасением души человека⁴. Именно поэтому религия порой автоматически становилась противницей всего нового, и ее часто упрекали в противостоянии прогрессивным научным идеям. Именно этим обстоятельством Б.В. Раушенбах объясняет отношение католической Церкви к трудам Г. Галилея, Н. Коперника и др.

Русский ученый, врач и священнослужитель архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), прекрасно знавший достижения современного естествознания, пытался решить проблему соотношения религии и науки. В его небольшом труде «Наука и религия» отмечается, что получение знания возможно не только научным путем, но и с помощью интуиции, которая «есть непосредственное чутье истины, которое угадывает ее, пророчески предвидит там, куда не достигает научный способ познания». Интуиция является прерогативой преимущественно философии и «ведет нас в другую, высшую область духа, то есть в религию»⁵. В этом контексте интуиция сближается с верой. Архиепископ Лука декларирует особый методологический принцип, с помощью которого возможно исследование проблемы со-

¹ Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. 1990. №8. С. 35

² Там же. С. 34.

³ Там же. С. 35.

⁴ Раушенбах Б.В. Миф об антагонизме научного и религиозного мировоззрения // Природа. 1995. №1.

⁵ Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ. Наука и религия. М., 2007. С. 12.

отношения религии и науки, и который говорит о том, что сравнивать можно «понятия и явления, лишь беря их в одной плоскости, в свете одного критерия»¹. С помощью этого принципа мыслитель обосновывает отсутствие конфронтации между наукой и религией². Видимость конфликта науки и религии возникает, согласно архиепископу Луке, из-за наличия так называемых предубеждений относительно их соотношения. Автор последовательно вскрывает источники предубеждений относительно конфликта науки и религии. К таковым он относит поверхностное знание как науки, так и религии, смешения мнения науки и мнения ученых, материализм как мировоззренческую концепцию, невежество в области веры и др.³

Второй подход к соотношению науки и религии строится на апологии (греч. — «оправдание»), т.е. на переводе истин христианства на язык положительного знания, и на конкордизме (лат. — согласие), т.е. на согласовании научных и религиозных данных. Этот подход тесно связан со взглядами А. Эйнштейна, Н. Бора, В. Гейзенберга, В. Паули и др. В книге В. Гейзенберга «Физика и философия. Часть и целое» обосновывается эта концепция. В качестве аргумента приводится мнение В. Паули: «Я не вижу большого смысла в философии Планка, даже если она логически выдержана и даже если я уважаю вытекающую из нее жизненную установку. Эйнштейновское мировоззрение мне ближе. Господь Бог, о котором он столь охотно вспоминает, имеет у него отношение к неизменным природным законам. У Эйнштейна есть чувство центрального порядка вещей... Однако для него не существует разрыва между наукой и религией. Центральный порядок принадлежит у него как к субъективной, так и к объективной области, и это представляется мне наилучшим исходным пунктом»⁴.

На уровень позитивного решения проблемы когнитивного диалога религии и науки в какой-то мере вышла концепция взаимодополнительности, основой которой является рожденный в квантовой физике принцип дополнительности, сформулированный Н. Бором. Этот принцип в дальнейшем превратился в особый способ мышления, о чем и писал Н. Бор: «В общефилософском аспекте знаменательно здесь то, что в отношении анализа и синтеза в дру-

¹ Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ. Наука и религия. М., 2007. С. 13.

² Там же. С. 13-14.

³ Там же. С. 15-47.

⁴ Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 208.

гих областях знания мы встречаемся с ситуациями, напоминающими ситуацию в квантовой физике. Так, цельность живых организмов и характеристики людей, обладающих сознанием, а также и человеческих культур, представляют черты целостности, отображение которых требует типично дополнительного способа описания. Передача опытных фактов в этих обширных областях знания требует богатого словаря, а из-за того, что словам иногда приходится различный смысл, и прежде всего из-за различия в принятых в философской литературе толкованиях понятия причинности цель такого рода сопоставлений часто понималась превратно. Но постепенно развитие терминологии, пригодной для описания более простой ситуации в области физики, показывает, что мы имеем здесь дело не с более или менее туманными аналогиями, а с отчетливыми примерами логических связей, которые в разных контекстах встречаются в более широких областях знания»¹.

Универсальность философско-методологического смысла принципа дополнительности признавали многие ученые-физики. Так, В. Гейзенберг считал, что дополнительность имеет универсальный характер в области культурных традиций, так как «различные культурные традиции, новые и старые, будут сосуществовать, что весьма разнородные человеческие устремления могут быть соединены для того, чтобы образовать новое равновесие между мыслями и действием, между созерцательностью и активностью»².

Всеобщее методологическое значение принципа дополнительности признавал и М. Борн, который считал, что существует множество областей человеческой деятельности, где один и тот же факт можно рассматривать во взаимодополняющих аспектах. Он был согласен с Н. Бором в том, что принцип дополнительности можно применять не только в квантовой физике, но и в других областях знания (биология, психология, философия и др.)³. «Я считаю, — писал он, — что дополнительность — это важное понятие, ибо оно проясняет многое и за пределами физики... Это касается таких пар понятий, как материя и жизнь, тело и душа, необходимость и свобода. Вокруг них ведется философский и теологический спор на протяжении столетий из-за стремления привести все в одну систему.

¹ Бор Н. Избранные труды. В 2-х тт. Т. 2. М., 1966. С. 532.

² Гейзенберг В. Философия и физика: Часть и целое. М., 1989. С. 130.

³ Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963. С. 463.

Если теперь оказывается, что даже в самой строгой и самой простой науке — физике, это сделать невозможно, что даже там различные аспекты нужно рассматривать с позиций дополнительности, то понятно, что того же самого нужно ожидать и везде»¹. В. Паули также полагал, что представление о дополнительности выходит за рамки физики. Его философское значение состоит в том, что оно, выступая против односторонности, «могло бы стать первым шагом на пути прогресса к единой общей картине мира, в которой естественные науки составляют лишь часть ее»². В своей книге «Дао физики» другой ученый — Ф. Капра — развивает идею о том, что наука и мистицизм являются двумя дополняющими друг друга сторонами человеческого познания. Рациональный и интуитивный подходы отличаются друг от друга самым принципиальным образом, но самым продуктивным является их объединение³. Если учесть, что религиозная вера является одним из типов мистической интуиции, то суждения Ф. Капра можно экстраполировать на решение проблемы дополнительности науки и религии, веры и разума.

О соотношении когнитивных практик религии и науки в контексте обсуждения неправомерности разграничения науки и религии на основе возвышения разума в противовес вере неоднократно говорил физик К.Ф. Вайцзеккер. Разграничивая убежденность и доверие, он полагал, что первое есть интеллектуальное отношение, а второе — согласованность с мнением, которое не обязательно основано на знании. Единственный путь к истине лежит через веру, поскольку невозможно представить ни философию, ни физику как независимые от веры. Вера, по мнению ученого, является всеобщим достоянием современного человечества⁴.

Посвящая проблеме соотношения науки и религии целый раздел своего фундаментального труда «Наука о человеке», П. Тейяр де Шарден, обосновывая свою мысль, согласно которой наука и религия имеют один и тот же корень. Он писал, что наука «не может выйти за пределы самой себя, не окрашиваясь мистикой и не за-

¹ Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963. С. 532.

² Паули В. Физические очерки. М., 1975. С. 57.

³ Капра Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб, 1994.

⁴ Абдуллина И.М. Наука как культурный феномен в концепции Карла Фридриха фон Вайцзеккера // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №5. 1997. С. 59–75

ражаясь верой»¹. Это обстоятельство позволило ему сформировать убеждение, родственное идее славянофилов о «цельности духа», что «религия и наука — две неразрывно связанные стороны, или фазы, одного и того же полного акта познания»².



Критика разума «без веры» началась в средневековье, продолжилась в Новое время и является актуальной в современных условиях. Кризис научной рациональности породил философскую критику научного разума безотносительно к проблеме его соотношения с верой в форме негативной (крайний релятивизм и скептицизм в отношении к науке) и позитивной (науку и научный разум после серьезной реконструкции необходимо сохранить) формах. Предлагаются проекты новой рациональности («мягкая», «гибкая», «коммуникативная» и др.); замены гносеологической программы познания и мышления онтологической; признания научного разума в качестве одной из форм познавательной деятельности, наряду с религиозной, мифологической, этической и т.д. Но во всех этих проектах проблема когнитивного взаимодействия религии и науки как возможного способа преобразования научной рациональности не только не рассматривается, но даже не формулируется.

Культурологическая критика науки и разума «без веры» осуществляется в контексте, во-первых, осмысления негативных результатов научно-технического развития и, во-вторых, актуализации их диалога с религией. Концептуальное оформление проблема соотношения религии и науки вполучила в концепциях типологизации культур в виде соотношения культуры и цивилизации (локально-историческая и религиозно-философская традиции). Культурологическая плоскость исследования соотношения религии и науки, особенно в русской религиозной философии, является основанием создания проектов новой рациональности, новой науки, новой цивилизации.

Проблема когнитивного взаимодействия религии и науки актуализирована и в рамках естественно-научного знания. Это связано, во-первых, с осознанием несостоятельности концепции вредности религии для развития науки, так как со стороны Церкви преследовались еретики-ревизионисты, ведьмы и колдуньи-вредители, по-

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 223.

² Там же.

литические и социальные противники, а не ученые за их научные идеи (А.А. Любищев). Как зарубежные, так и отечественные ученые, внесшие значительный вклад в развитие науки, одновременно были и служителями Церкви (аббат Грегор Мендель, священник Жорж Леметр, кардинал Пьетро Маффи, священник Пьер Тейяр де Шарден, архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), священник Павел Флоренский, протоиерей Глеб Каледа и др.). Во-вторых, развитие науки и квантовой физики подтвердило, что природный мир не описывается известным набором физических теорий, и всегда остается особая реальность, лежащая за пределами научного знания. Квантовая теория поставила под сомнение базовые предпосылки науки (существование объективной реальности; познаваемость закономерности в мире; достоверность научного знания). Ученые-естественники предлагают считать, что религия и наука вполне могут сочетаться друг с другом, потому что они относятся к разным сферам духовности (Б. Раушенбах и др.); соотносят религию и науку на принципах взаимодополнительности (Н. Бор и др.), апологии как перевода истин христианства на язык положительного знания, конкордизма, т.е. согласования научных и религиозных данных (П. Тейяр де Шарден и др.). Несмотря на то, что в научном сообществе была осознана необходимость поворота научного разума к религиозной вере, эпистемологические проблемы так и не стали предметом науки, не был проработан вопрос о том, как этот поворот должен осуществляться.

4.2. ПУТИ И СПОСОБЫ ПРЕОДОЛЕНИЯ ПРОТИВОСТОЯНИЯ РЕЛИГИИ И НАУКИ В СОВРЕМЕННОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

*Концепции сближения религии и науки в современной философии
и в западной богословско-философской традиции*

Рассмотренный нами дивергентный путь развития взаимоотношений религиозной веры и научного разума не является единственным в западноевропейской культуре. Мы уже показывали в предыдущих разделах данного издания попытки гармонизации взаимоотношений веры и разума в философских идеалистических концепциях (Б. Паскаль, Г. Лейбниц, Г. Гегель и др.). В той или иной

интерпретации западный вариант взаимосвязи религии и науки, основанный на «слабой» холистической версии соотношения веры и разума, проявляет себя в различных современных концепциях. Потенциально все эти концепции соотношения религии и науки стремятся к преодолению дивергентной модели соотношения религии и науки, но, оставаясь фундированными в западной модели взаимосвязи религии и науки, они на уровень конвергенции выходят не достаточно. Существует несколько вариантов обоснования взаимоотношений между наукой и религией в современной философии и католической теологии.

1. Существуют аргументы, согласно которым конвергенция религии и науки может быть только частичной. Признавая возможность сосуществования научного и религиозного знания (в форме христианской физики и христианской психологии), В.А. Лекторский не признает возможности интеграции научной и религиозной онтологий, так как они лежат «в разных плоскостях и выражают разные способы постижения реальности и взаимодействия с ней»¹. Многие исследователи настаивают на социокультурном сближении религии и науки. Религия, религиозная вера в современном обществе не разрушается, а видоизменяется, и, согласно современному религиоведу В.И. Гарадже, религия должна искать почву не в потустороннем начале, а в духовно-нравственной стороне жизни человека². В свою очередь Л.Н. Митрохин считает, что компетенция религии должна быть ограничена рамками внутреннего мира человека, а наука лишена ее абсолютистских мировоззренческих претензий. Этот факт обуславливает то, что религиозная вера и научное знание в качестве двух измерений человеческого бытия лишь в совокупности могут удовлетворить мировоззренческие потребности людей³.

2. Аргументация, базирующаяся на утверждении, что наука и религия абсолютно независимы, так как каждая из них имеет свою область приложения и свои специфические методы, а также использует особый словарь для описания исследуемой области. Сторонники

¹ Лекторский В.А. О некоторых вариантах соединения религии и научного знания (проекты христианской физики и христианской психологии // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды. М., 2006. С. 242.

² Гараджа В. И. Социология религии: учебн. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М., 1996. С. 202–203.

³ Митрохин Л.Н. Н Религия и культура (философские очерки). М., 2000. С. 257.

указанной точки зрения полагают, что, как у науки, так и у религии, существует своя собственная юрисдикция, и они должны сохранять дистанцию между собой: каждая должна заниматься своими собственными делами и не вмешиваться в дела другой, так как и у науки, и у религии способы исследования избирательны и имеют свои ограничения.

Независимость веры и знания, философии и теологии утверждает, например, М. Хайдеггер, указывая на отсутствие общей почвы и общего пространства у этих форм мировоззрения. В отечественной литературе позицию М. Хайдеггера поддерживает В.В. Бибихин¹. Со стороны протестантской теологии к указанной версии присоединяется П. Тиллих, который рассматривает трудность, стоящую на пути гармонии веры и разума, — уничижительную характеристику «веры» по сравнению со «знанием» в познавательном смысле². Такое разделение веры и разума на изолированные отсеки объясняется не просто желанием избежать ненужных конфликтов между ними, но и стремлением сохранять специфику каждой из указанных сфер жизни и мысли.

3. Аргументом в пользу возможности конвергенции религии и науки является история диалектического развития отношений между ними. Некоторые исследователи считают, что первоначальное единство науки и религии сменилось этапом противопоставления и борьбы», и сегодня они вступают в период достижения нового синтеза на особой качественной основе. Но на всех этапах диалектического развития отношений между наукой и религией они не теряли своей культурной идентичности и специфики своей роли в обществе. Диалектическая концепция соотношения религии и науки представлена в концепции Г. Гегеля. На первых страницах своей «Науки логики» он писал: «Религия есть та форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их образования; научное же познание истины есть особая форма ее осознания, работу над которой готовы брать лишь немногие. Содержание этих двух форм познания — одно и то же...»³. Конкретизируя сущность связи между ними, Г. Гегель уточняет: религия говорит «на языке чувств, представления и рассудочного гнездящегося

¹ Бибихин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. 1992. №7.

² Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М, 1995.

³ Гегель Г. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 65.

в конечных категориях и односторонних абстракциях мышления», а наука говорит «на языке конкретного понятия»¹.

Философские взгляды Г. Гегеля на проблему соотношения религии и науки получили отражение в концепции русского мыслителя Б.Н. Чичерина, который рассмотрение данного вопроса переносит в плоскость соотношения религии и философии. В концепции Г. Гегеля содержания религии и философии тождественны (Бог или Истина), поскольку религия является второй формой или ступенью самораскрытия Абсолютного духа. Б.Н. Чичерин практически воспроизводит идею Г. Гегеля, так как пишет, что философия представляет собой «в отвлеченной форме то самое содержание, которое религия заключает в себе в конкретном явлении,... совокупное исследование обеих областей может раскрыть нам основной закон всемирно-исторического движения, то есть развитие идеи абсолютного в человеческом духе, от которого, в свою очередь, зависит развитие всех других элементов человеческой жизни»². Если философия доступна немногим людям, то подавляющему числу людей проблемы личного существования помогала решать именно религия. Религия, согласно Б.Н. Чичерину, «относится к философии, как молитва относится к силлогизму»³. Источником религиозной веры является живое общение с Богом, в результате которого человек укрепляется нравственно. Сравнительный анализ философии и религии в концепции Б.Н. Чичерина подводит к гегелевской идее о том, что в истории культуры религиозный (синтетический) период сменяется философским (аналитическим). Философия и религия совпадают в своей устремленности познать Абсолют, но формы этого познания различны: философия использует логическое мышление, а религия дает возможность общения с божеством на языке чувств.

Религия в концепции Б.Н. Чичерина не есть «младенческое состояние ума», так как религия и философия развиваются самостоятельно, и их историческое движение не совпадает. Однако Б.Н. Чичерин считает, что только философия способна раскрыть истинный смысл религии, так как религиозное мировоззрение содержит в себе философскую мысль, но выработанную не путем отвлеченного мышления, а путем Божественного Откровения, которое следует

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 65.

² Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 254.

³ Там же. С. 189.

понимать как «расширение религиозного сознания». Вышеобозначенное соотносится опять-таки с идеями Г. Гегеля, который отмечал следующее: «До тех пор пока религия обладает определенным credo, учением, догматикой, она обладает тем, чем может заниматься философия и в чем последняя как таковая может с ней соединиться <...> из сказанного выше следует... то, что религия, правда, может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя»¹.

4. Специфическим аргументом за сближение науки и религии является признание их взаимодополнительности. Проблема взаимодополнительности науки и религии актуализирована в католической теологии и с собой силой выражается в энциклике «Вера и разум» папы Иоанна Павла II: «Вера и разум — это как бы два крыла, на которых человеческий дух возносится к созерцанию истины, ибо Сам Бог вложил в умы людей стремление к познанию истины, а также к познанию Его Самого, чтобы люди, познавая и любя Его, смогли найти полноту истины о себе самих» (*Fides et ratio*). Намечая пути мирного гармоничного существования различных культур, нынешний папа Бенедикт XVI отмечает, что западная культура должна окончательно преодолеть просвещенческий проект противоположности веры и разума, совершенно неактуальный на сегодняшний день, и провозглашает необходимость «коррелятивности разума и веры, разума и религии, призванных к обоюдному очищению и освящению, нуждающихся друг в друге и обязанных это признать»². Необходимо признать, что эмансипированный разум имеет разрушительный потенциал, и, соответственно, он должен осознать свои пределы, открыться для диалога, в ходе которого необходимо научиться слушать и слышать доводы религии. Западной культуре необходимо найти коррелятивность с другими культурами, получить опыт полифонической корреляции, где все культуры «открылись бы навстречу западной взаимодополнительности разума и веры, чтобы развивался процесс очищения»³.

5. Аргументом в пользу сближения религии и науки является идея, согласно которой полное адекватное постижение действительности возможно только при условии интеграции религиозного

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 65–66.

² Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006. С. 103.

³ Там же. С. 107.

и научного постижения¹. Признается возможность построения единой целостной картины мира на основе синтеза науки и религии. В XIX в. начал зарождаться богословский конкордизм, стремившийся согласовать религию с новыми научными воззрениями и исходивший из религиозно обоснованной точки зрения, согласно которой и религия, и наука являются носителями единой истины. В соответствии с концепцией богословского конкордизма признавалась возможность и необходимость согласования библейского сказания о сотворении мира с данными науки.

Многие современные исследователи настаивают на единстве научной и религиозной картин мира, объясняя существование между религией и наукой демаркации недостаточной саморефлексией науки². Хотелось бы обратить внимание на то, что среди многочисленных современных подходов к решению проблемы диалогичности существуют попытки установить равновесие между религией и наукой, знанием и верой при помощи так называемой новой духовности, в соответствии с чем предлагается обновление религиозного языка путем использования методологического и гносеологического инструментария современной науки. Однако итогом данного подхода может стать полная элиминация христианского вероучения³.

6. В настоящее время сложилась традиция создания концепций рационализации веры, которые являются своеобразной интерпретацией идей соотношения веры и разума блж. Августина и Фомы Аквинского. Одной из них стала концепция польских философов религии С. Вшолека и А. Хеллера. Своеобразие этой концепции состоит в том, что польские философы сосредоточили свое внимание на эпистемологическом аспекте проблемы соотношения веры и разума. Они попытались, с одной стороны, обосновать непосредственное участие разума в актах веры, а с другой — показать при-

¹ См.: Бутру Э. Наука и религия в современной философии. М., 2010; Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л. Наука и религия: историко-культурный очерк. М., 1988; Франк С.Л. Религия и наука [электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.vehi.net/frank/religiya.html> (дата обращения: 20.04.2010 г.).

² Кулаков Ю.И. Наука и религия: почему я христианин? // Наука и богословие: антропологическая перспектива. М., 2004. С. 17–37; Владимиров Ю.С. На пути к единству парадигм в христианстве и физике // Там же. С. 38–51; Панкратов А.В. К проблеме союза религии и науки // Там же. С. 61–73.

³ Сухейль Ф. Религиозный феномен и современная наука // Вопросы философии. 2000. №2. С. 170.

существовании веры в разуме. Причем речь у них идет о феномене веры как таковой, а не только религиозной.

Польский священник и философ С. Вшолек считает, что «вера, помимо всего прочего, является применением разума»¹, что позволяет говорить о познавательном потенциале веры. С его точки зрения, «вера сама по себе является проявлением разума»², а признание рациональности веры является главным аргументом в пользу обоснования возможности примирения веры и разума. Другие же способы обоснования возможности такого примирения затруднены, ибо вера и разум направлены на разные объекты и используют при этом разные методы постижения своих объектов.

Известно, что продуктивность диалога веры и разума в пространстве рациональности отстаивал Фома Аквинский. Его идеи легли в основу энциклики *Aeterni Patris* папы Льва XIII (1879 г.), в которой учение Фомы Аквинского провозглашается единственно истинной философией католицизма и восхваляется деятельность разума в сообществе верующих, подвергающихся опасности прихода неразумной веры. Разделяет идеи Фомы и современный богослов Э. Жильсон, «томизм» которого состоит в обосновании того, что «разум при вере является залогом здоровья ее методов»³.

Не разделяя полностью идею рационализации веры, как она представлена в традициях католических мыслителей, тем не менее, отметим, что, так как человек не только верующее, но и мыслящее существо, то полностью отрицать наличие у него стремления найти опору для своей веры в сфере рационального мышления было бы не совсем справедливо.

В традиции западного решения проблемы согласия веры и разума сложились две стратегии. Первая исходит из предположения, что вера ищет разумного оправдания. Вторая считает, что решить проблему согласия веры и разума можно, если исходить из убеждения, что разум включает веру в свои акты. Известно, что попытку объединить эти стратегии предпринял еще блж. Августин, сформулировавший тезис: «Понимай, чтобы верить, верь, чтобы понимать». Акт согласия веры и разума, как видно из этого тезиса, должен начинаться с разума, который подготавливает разумные

¹ Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 10.

² Там же. С. 11.

³ Шеньо Мари-Доминик. Толкователь святого Фомы Аквинского // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М., 2004. С. 669.

основания для появления акта веры. С. Вшолек пишет, что «для Августина такими основаниями являлись элементы неоплатоновской философии, а для Фомы Аквинского — знаменитые *quinque viae*, разработанные на основе мысли Аристотеля»¹. Акт веры, как считал блж. Августин, должен опираться на разумные основания, в качестве которых он использовал обоснования с помощью разума истинности Священного Писания, утверждающего существование Бога. Признание существования Бога есть истина веры. Но эта истина будет неразумной, если предварительно разум не обоснует ее правдоподобность. И только тогда, когда разум признает убеждение в существовании Бога истинным, возможна разумная (рациональная) вера. Итак, первый шаг на пути к вере принадлежит разуму, который подготавливает основания для акта веры. Вера — это своеобразный свободный акт человеческой воли, являющийся ответом на разумные аргументы. Акт веры составляет второй шаг в цепи взаимоотношений разума и веры. Существует еще третий шаг, который вновь принадлежит разуму. Если вначале разум подготавливает пространство для акта веры, то в конце он углубляет содержание веры, «объясняет или разъясняет принятые истины веры». «На этом этапе, — пишет С. Вшолек, — мы имеем дело с функцией разума в богословии — с *fides*, ищущей понимания, что так сильно подчеркивал Ансельм Кентерберийский»². Традиционно считается, что именно Ансельм Кентерберийский, будучи одним из отцов схоластики и представителем монашеской школы в эпоху становления университетов на Западе, первым окончательно высказался за право разума самостоятельно решать вопросы веры. В вопросах противостояния разума и веры схоласты, в отличие от отцов церкви, не занимались исследованием противостояния языческой философии и христианской веры. Их интересовало «правильное» применение разума как деятельность в защиту веры. Другие претензии разума на постижение истины схоласты считали порочными. Разум в своей деятельности защитника веры должен был заниматься систематизацией знания, прояснением божественного слова, духовным просвещением мирян, борьбой против еретиков.

Указанные выше три элемента соотношения разума и веры (приготовление к вере посредством разума; акт веры; понимание содер-

¹ Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 48.

² Там же. С. 49.

жания веры) присутствовали, как писал Э. Жильсон, в доктрине блж. Августина. Так как вера связывалась с волей, то неизбежно возникло разделение того, «что совершает разум, от того, что совершает вера»¹. Следует отметить, что классики католического богословия всегда постулировали единство указанных трех этапов, но в этом единстве приоритет был все же на стороне интеллектуально-рациональной деятельности разума. По свидетельству Э. Жильсона, одним из главных требований метода блж. Августина, соответствующего «поучению его собственного опыта» являлось доказательство рационального характера его (блж. Августина) веры².

Итак, в западной традиции разум рассматривался в качестве того единственного авторитета, в чьей власти находились вопросы, связанные с верой. Причем, такую позицию разделяли не только средневековые схоласты, но и философы от Дж. Локка до И. Канта. Последний был убежден в том, что вера должна оправдать себя перед судом разума («Религия в пределах разума»). Так, Дж. Локк отнес знание рациональное к высшей степени правдоподобия, тогда как вера заняла более низкую ступень в иерархии правдоподобия. На самой низшей ступени Дж. Локк поместил мнение³.

Описанную выше концепцию, обосновывающую рациональность веры, в обобщенной форме выразил С. Вшолек: «Вначале мы решаем проблему существования Бога и, возможно, Его атрибутов, а затем признаем истины веры, которые будут приняты рациональным образом, в результате предварительной работы разума. При такой трактовке религиозные убеждения могут расцениваться как некое приложение к убеждениям, приобретенным естественным образом»⁴. Изъян данной концепции он видит в том, что в ней вера трактуется «как ответ на подготовительную работу разума». В результате такой трактовки познавательный характер веры скрыт. Аргументом же в пользу рациональности веры может служить только обоснование наличия у нее познавательной способности, а не указание на то, что разум расчищает ей дорогу.

Познавательный характер веры и стал предметом обсуждения у С. Вшолека. С его точки зрения во всех своих действиях человек всегда начинает с неких предположений, опирающихся на некие до-

¹ Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 51.

² Там же. С. 50–51.

³ Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Соч. в 3-х тт. Т.2. М., 1985.

⁴ Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 53–53.

гадки: ученый выдвигает гипотезу, которая одновременно является и догадкой, мать плачущего ребенка строит ряд предположений о причине его беспокойства, бизнесмен строит некий гипотетический бизнес-план и т.д., то есть не только в науке, но и в повседневной жизни люди постоянно выдвигают гипотезы и предположения. Вера, как считает С. Вшолек, также «помимо всего прочего, с познавательной точки зрения является предположением, догадкой, гипотезой», что и роднит ее как с обыденным, так и с научным знанием¹. Таким предположением, с которым соглашается верующий, является, по мнению С. Вшолека, существование Бога. Ведь никто не доказал и не опроверг Его существование, а потому за человеком остается выбор: согласиться с этим предположением (гипотезой) или выразить скептическое отношение к ней. Выразивший согласие на существование Бога и есть верующий. Эти рассуждения приводят С. Вшолека к выводу, что «существует определенное подобие между выдвигающим гипотезу ученым и верующим человеком, выражающим согласие на существование Бога»². Правда, это подобие относительное, ибо, как пишет сам Вшолек, в науке гипотезы и предположения проверяются, уточняются, отклоняются, в то время как вера принимает гипотезу о существовании Бога безо всяких надежд на обоснования и проверку ее правдоподобности³. Поэтому вера не есть знание в значении научного знания, хотя возможно говорить о вере как о познании.

В трехступенчатой схеме «разум — вера — разум», о которой мы говорили выше, разум вне веры. Он или находится «до» акта веры и расчищает для нее пространство, либо подключается «после» акта веры с целью прояснения ее содержания. С. Вшолек попытался показать, что разум находится не «до» и «после» акта веры, а является внутренним формирующим моментом любой веры, а не только религиозной. При этом он ссылается на блж. Августина, который писал, что «мы не могли бы даже верить, если бы не обладали *разумной* (курсив наш — Авт.) душой»⁴. А это означает, что не только разум — часть веры, но и вера — часть разума. Следовательно, у веры и разума есть общая основа, позволяющая говорить об их тесной связи.

¹ Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 57.

² Там же. С. 58.

³ Там же. С. 59.

⁴ Там же. С. 73.

Вере, по мысли С. Вшолека, предшествует не предположение (например, о существовании Бога), обоснованное разумом, а присущий самой вере «естественный инстинкт истины», который срабатывает в ситуации открытости, внимания и любви. Предположение, что существует Бог, может возникнуть у ученого, восхитившегося стройностью и порядком мироздания; у слушающего музыку и восторгающегося гармонией звуков, и т.д. Другими словами, «начало (возможность) веры находится» во всех сферах человеческой деятельности. Начало веры затем становится собственно верой, которая есть применение разума. И заканчивается цикл формирования веры снова вниманием, открытостью, любовью. Другими словами, С. Вшолек хочет избавиться от довлевшей, начиная со схоластики, убежденности в том, что разум подготавливает акт веры и затем обосновывает его, оставаясь внешним для самой веры. Он пытается показать, что вера начинается не с подготовительной работы разума, а, например, с восхищения, восторга по поводу мироздания, его упорядоченности, его красоты. Поэтому средневековую схему-триаду «разум (преддверие веры) — вера (свободный акт человека) — разум (объяснение истин веры)» С. Вшолек трансформирует в схему-триаду «внимание, открытость, любовь — вера как применение разума — внимание, открытость, любовь»¹.

Интересная и в какой-то степени продуктивная задумка С. Вшолека обосновать тесную связь религиозной веры и разума решается в контексте рационализма и представляет собой католический вариант объяснения соотношения веры и разума, в котором вера рассматривается только с точки зрения знания и познания. Ведь пытаясь показать, что сама гипотеза о существовании Бога, которая лежит в основании веры, есть продукт веры, С. Вшолек трактует веру в итоге как дело мысли, то есть разума, о чем он пишет сам: «Верующий человек с разумной уверенностью принимает то, что существует Бог»².

Обосновывая идею рациональности веры, С. Вшолек не учитывает точку зрения, согласно которой «религиозная вера всегда исключает знание... когда верят религиозно — например, что Христос явился спасти человечество, или что существует какая-то разновидность сознательной жизни после смерти — то не знают того, во что

¹ Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 49, 83–85.

² Там же. С. 58.

верят (и знают, что этого не знают)». Даже относительно теологических выводов и аргументаций можно утверждать, что выведенные логически суждения «являются не знанием, а верованием, в качестве известных следствий из других суждений, которые представляют собой верования»¹. Аргументом в пользу критики концепции рациональности веры является холистический вариант соотношения веры и разума, представленный в русской религиозной философии.

7. Одной из предпосылок возможности говорить о конвергенции научного разума и религиозной веры, науки и религии является признаваемый многими современными исследователями методологический параллелизм, суть которого состоит в открытии некоего сходства (правда, иногда формального) между научными и религиозными методами познания. Приведем примеры методологического параллелизма. Теории, как считают многие современные методологи, строятся с помощью не только логического анализа данных, но и творческого воображения, а зачастую значительную роль играют аналогии и модели. Эти черты свойственны и религии, так как она включает религиозный опыт, обряды, священные тексты и др., которые еще в большей мере обусловлены концептуальными интерпретациями и моделями. Определяя парадигму как ядро концептуальных, метафизических и методологических предположений, воплощенных в традиции научной работы, Т. Кун при этом отмечает, что интерпретация данных (религиозный опыт, исторические события) в религиозных традициях зависит от господствующих парадигм в еще большей мере, чем в случае науки. В религии еще чаще используются специальные предположения для устранения встречающихся аномалий, что делает религиозные парадигмы более устойчивыми в сравнении с научными². Методологический параллелизм обнаруживается и при рассмотрении роли субъекта в процессе познания. В современной науке и философии науки общепризнано, что субъект познания неотделим от объекта. Так, М. Полани считает, что личное участие познающего во всем процессе познания весьма важно. В науке открытие невозможно без творческого воображения, которое представляет собой глубоко личный акт, а оценка свидетельств всегда есть акт взвешенно-

¹ Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. 1996. № 5. С. 93.

² Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

го личного суждения, что не исключает, однако, рациональности и универсальной цели. М. Полани уверен, что для религии личностное знание еще более существенно, поскольку здесь сильнее личная вовлеченность¹.

*Конвергенция религии и науки
в восточно-христианской традиции*

Как мы уже показали ранее, в патристическом синтезе формируются две версии понимания гносеологической функции религиозной веры, оказавшие значительное влияние на развитие восточно-христианской традиции. Во-первых, это признание гносеологической функции религиозной веры (*Fides quaerens intellectum*), отразившееся в позднем патристическом синтезе (Григорий Палама, Дионисий Ареопагит, Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник и др.), в русской религиозной философии (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, И.А. Ильин и др.), в неопатристическом синтезе (прот. И. Мейендорф, прот. Г. Флоровский и др.), в современном православном богословии (Х. Яннарас, Н.К. Гаврюшин, А.И. Осипов и др.). Во-вторых, признание не гносеологической, а деонтической (приписывающей должное) функции религиозной веры (*credo quia absurdum est*). Эта концепция получает развитие у русских религиозных иррационалистов (Л.И. Шестов, частично П.А. Флоренский и др.) и в современном православном богословии.

Базирующаяся имеено на втором понимании функции веры идея того, что «территории» религии и науки не пересекаются, поддерживается православными богословами. В.Н. Лосский утверждал, что любая новая космология, а также и любой научно оправданный синтез «не представляет особой ценности для христианского богословия, вполне допускающего любую научную теорию мироздания, лишь бы она не переходила положенных ей границ и не принималась дерзко отрицать то, что находится вне поля ее зрения»². Мысль о том, что наука «принципиально не может быть против религии», высказывает и современный богослов А.И. Осипов в работе «Основное богословие»³. Его аргументы в пользу этого утверждения

¹ Полани М. Личностное знание. М., 1985.

² Лосский В.Н. Боговидение. М., 2003. С. 191.

³ Осипов А.И. Основное богословие. М., 1994. С. 71.

таковы. Областью научного познания является материальный мир, а религиозного — духовный мир, Бог. Наука и религия не могут судить друг о друге, а потому бессмысленно говорить об их противостоянии. Наука не занимается мировоззренческими вопросами (вопросами бытия Бога, бессмертия души, спасения и т.д.), а религия этими вопросами занимается. Поэтому наука не может даже претендовать на критику религии.

Независимость религии и науки пытались обосновывать и русские религиозные мыслители. Утверждая примат веры перед знанием, Н.А. Бердяев отмечал, что само знание и наука в своей основе требуют веры¹. Однако та вера, которая требуется в научном мышлении, не должна отождествляться с верой в Бога. Тем самым Н.А. Бердяев усматривает различие между необходимостью, т.е. неизбежностью веры в реальность материального мира, с одной стороны, и свободой веры в Бога как личного акта верующего — с другой стороны². На этой основе мыслитель проводит четкую демаркационную черту между наукой и религией. При этом он признает, что все частные истины, достигнутые либо в философии, либо в науке вносят вклад в достижение целостной Истины, и истины науки не могут противоречить целостной Истине³.

«Сильная» холистическая версия, основанная на признании гносеологической функции религиозной веры, развивается современными представителями православной традиции (Н.К. Гаврюшин, прот. В. Зеньковский, арх. Лука (Войно-Ясенецкий), прот. И. Мейендорф, А.И. Осипов, прот. М. Помазанский и др.), предлагающие на основе опыта русской религиозной философии («цельность духа») преобразование разума верой. Эта линия получает свое концептуальное обоснование в идее рациональности религиозно-богословской мысли на основе признания гносеологической функции религиозной веры. Речь, конечно же, идет о рациональности в особом смысле слова, отличной от классической.

Православное богословие не чуждо рациональности, так как построение богословских концепций, разработка системы православно-догматического богословия представляет определенную рефлексию. Так, В.Н. Лосский отмечает, что восточное предание не

¹ Бердяев Н. А. Истина и откровение. СПб, 1996. С. 40.

² Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1989. С. 51–52.

³ Бердяев Н. А. Истина и откровение. СПб, 1996. С. 42.

проводило резкой границы между мистико-личностным познанием Бога и богословием, догматикой. Автор ссылается на слова митрополита Филарета Московского, отмечающего, «чтоб никакую, даже в тайне сокровенную премудрость (мы) не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащую»¹. Религиозный догмат, несущий в себе богооткровенную истину, должен переживаться человеком в таком процессе, следствием которого является глубокое изменение своего ума, внутреннее его преобразование в состояние, способное воспринимать божественные истины. Не могут противопоставляться богословие и мистика, так как они поддерживают друг друга². Таким образом, во-первых, богословие есть общее выражение того, что может быть познано в процессе рационализации божественных истин, их приспособления к восприятию человеческим разумом, и, во-вторых, в богословии как форме рефлексии человека по онто-гносеологическим вопросам косвенно декларируется идея взаимодополнительности религии и естественного знания.

Теологическая рациональность признается православными богословами и русскими религиозными философами. Сходная позиция в отношении теологии присутствовала в работах русских религиозных мыслителей. Рассматривая вопросы конфронтации рациональности и православного богословия, рассуждая о «точном познании» предмета веры, Н.Н. Глубоковский писал: «Если догматы веры должны стать собственными принципами человеческого сознания, то здесь необходимо рациональное оправдание, чтобы разум принял их в неотъемлемое достояние по своим основным запросам и нормам. Вовсе не из-за одних злоупотреблений человеческого противления, но по самой природе вещей принципиально требуется рациональное обеспечение христианской божественности, так как «разумное Божие» может сделаться «разумным человеческим», конечно, лишь разумным способом научной аргументации»³.

Считая, что догматы веры должны получать рациональное обоснование, Н.Н. Глубоковский, тем самым, снимает проблему конфронтации веры и разума. Рациональное обоснование веры он назвал «методом систематического восхождения от низшего к высшему», в котором выделял гносеологическую причину такого восхождения.

¹ Лосский В.Н. Боговидение. М., 2003. С. 112.

² Там же.

³ Глубоковский Н.Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 3. СПб, 1912. С. 3-4.

Гносеологической причиной является, с его точки зрения, недостаточность рационального как такового, что требует восхождения к вере. В этом проявлялось своеобразное прочтение Н.Н. Глубоковским знаменитого *credo* Ансельма: «Рациональное признание чудесности наступает после испытания непригодности всех обычных приемов истолкования и постом бывает уже не гипотетическим постулатом, а живую реальностью по бесспорности комментируемого факта»¹.

Основания сближения религии и науки

Обозначенные выше концепции исходят либо из разграничения религии и науки, либо из их интеграции, что оборачивается усилением рационализма и стиранием специфики каждой соответственно. Но важность всех обозначенных концепций состоит в том, что они позволяют выявить основания сближения религии и науки.

1. Мировоззренческие основания. Несомненно, что содержание науки и богословия (религии) различно. Но эти сферы не являются радикально гетерогенными. Их объединяет стремление к постановке и освещению наиболее основополагающих вопросов, связанных с мирозданием, с человеком и смыслом его существования и т.д. В научных концепциях, как и в богословских, есть стремление к созданию некоей целостности мироздания, в которой царил бы гармония и порядок. Не случайно, создавая такие целостные системы, философы вводили в качестве необходимого их элемента понятие «бог», хотя такой бог уже не нес никаких религиозных функций, не являлся предметом культа и поклонения. Достаточно вспомнить идею Перводвигателя Аристотеля или Демиурга из Платоновского «Тимея».

Мировоззренческое основание возможности сближения науки и религии состоит также в том, что современная научная картина мира, базирующаяся на современной космологии, соотносится с библейской. Так, в работе «Суперсила» английский физик П. Девис, интерпретируя идею происхождения Вселенной из «Большого взрыва», пишет, что эта идея имеет не только научный, но и религиозно-философский смысл². Она позволяет предположить, что такие неотъемлемые характеристики Вселенной, как «вещество,

¹ Глубоковский Н.Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 3. СПб, 1912. С. 3–4.

² Девис П. Суперсила. М., 1989. С. 201.

энергия, пространство, время, взаимодействия, поля, упорядоченность и структура», заимствованы «из «прейскуранта творца». «Законы, обеспечивающие спонтанное возникновение Вселенной, по всей вероятности, сами рождены». А это означает, что «у Вселенной должна быть конечная цель», к которой П. Девис относит появление человека. Он пишет: «...Вся совокупность данных современной физики достаточно убедительно указывает на то, что эта цель включает и наше существование»¹. Другими словами, П. Девис не отрицает возможности религиозного объяснения антропного принципа.

2. Этические основания. Вид этических оснований обсуждается тогда, когда затрагиваются вопросы моральной стороны научной деятельности. Так, Ю. Хабермас считает, что моральные принципы секулярного общества недостаточны для того, чтобы удержать ученых и тех, кто связан с внедрением научных открытий от опасных для существования человечества действий. Наука должна обратиться к аргументам морального богословия и принять их)². Это один аспект. Другой состоит в том, что все экзистенциально-предельные вопросы (совести, вины, свободы и т.д.) не могут получить только научного решения без обращения к философии и религии.

3. Экологические основания. Наука ориентирована на преобразование и покорение природы для удовлетворения человеческих потребностей и увеличения комфорта его материально-телесной жизни. Но, как пишет Григорий Гутнер, «в рамках науки не существует возможности определить ту черту, переход которой может иметь катастрофические последствия» для человечества³.

Христианство признает иное отношение к природе, ориентированное на диалог, заботу о сохранении ее первозданности. Так, свт. Григорий Нисский («Об устройении человека») видел во всех явлениях природы чудесное дыхание жизни. Он говорил о «жизненной силе» природы, называя эту силу «душой». В растительном царстве царствует «душа растительно-питательная»; в мире животных — «душа чувствительная»; в человеке — «душа разумная». Продолжая мысли свт. Григория Нисского, прот. Михаил Помазанский пишет, что «заметные первые зачатки «чувствительности» имеют и

¹ Девис П. Суперсила. М., 1989. С. 266.

² Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002.

³ Гутнер Г. Идеал открытого общества и рецепция религиозного дискурса современной наукой // Ответственность религии и науки в современном мире. М., 2007. С. 55.

растения, именно, к свету, к теплу, даже и к чужому прикосновению, а, может быть, даже имеют способность реагировать на «ощущения», а также инстинкт привлекать к себе внимание стороны эстетической»¹. Современный исследователь Б.И. Исакаков трактует экологию как науку «о наиболее общих и важнейших взаимосвязях человеческого триединства тела, души и духа с космосом, духовным миром, религией и Богом». Он призывает науку и религию к сотрудничеству в области экологических исследований².

4. Антропологические основания. Речь идет о том, что способности веры и научного разума принадлежат одному и тому же человеку, а не разнесены по разным людям. Человеку свойственна цельность духа, то есть присутствие в одном мыслительно-духовном акте одновременно ума, веры, совести и других способности духа (проблемы «цельности духа», заявленные и решаемые русскими мыслителями).

Идея философов-иррационалистов, критикующих научную рациональность, о целостности опыта человеческого познания и его укорененности в религии (В. Дильтей, А. Шопенгауэр и др.) созвучна мыслям русских религиозных мыслителей (И.В. Киреевский, В.С. Соловьев и др.). Опыт понимания как цельный, то есть включающий не только формы чувственности и рассудка, но и волю, а также чувства познающего, представил В. Дильтей, утверждавший, что о полном, цельном опыте никогда не шла речь ни в традиции рационализма, ни в традиции эмпиризма. Действительно, философия рационализма отстранилась от конкретного человека, от его способа бытия в культурно-исторической реальности, абсолютизировав при этом только способность логически мыслить. Философия эмпиризма, хотя и вводила в гносеологию понятие опыта, но это был опыт, в «который невозможно втиснуть» «ни одного полноценного и целостного человека». Человек же, как утверждал В. Дильтей, есть единство многообразных сил и способностей (воли, чувств, мышления), есть «воляще-чувствующе-представляющее существо». Цельный, полный опыт сознания включает, согласно В. Дильтею, не только волю, чувства, мышление целостного человека, но «и ре-

¹ Помазанский М., прот. Догмат о вере. Апологетические очерки (1978–1982). М., 1984. С. 25.

² Исакаков Б. Проблемы экологии и синтез науки и религии // Экология и религия. Ч. 1. М., 1994. С. 22

лигию, и метафизику, и безусловное»¹. Огромное значение придавал идее целостного разума, «верующего разума» А. Шопенгауэр, который считал науку не столько познавательной деятельностью, сколько функцией воли. Именно подобного рода различием обусловлена его мысль о том, что «истинная добродетель и святость помыслов имеют свой первоисточник не в обдуманном произволе (делах), а в познании (вере)»².

5. Методологические основания. Аргументом в пользу возможности конвергенции науки и религии может выступать методологический принцип, согласно которому «абсолютная гетерономия» не может привести к конфликту», «напряженность» между чем-то и чем-то есть показатель возможности существования контакта. Только наличие связей между наукой и религией позволяет говорить о наличии между ними различий³.

Во-первых, тот факт, что наука, как мы показали выше, принимает на веру свои основополагающие принципы, дает возможность говорить о том, что несравнимость и абсолютная противоположность науки и религии сильно преувеличены. Эта идея осознана современными отечественными эпистемологами и философами науки. Так, В.Н. Порус в этой связи пишет, что большинство противопоставлений «рациональной науки» и «иррационального мифа» неверны и не имеют убедительных методологических оснований⁴. В.А. Лекторский делает вывод о том, что европейская наука и философская мысль «оказываются двумя сторонами некоего единого целого, разрабатывая две формы приложения единой ценностно-познавательной установки: к исследованию природы, с одной стороны, и к изучению человека, мира его сознания, его ценностей, его свободы, с другой»⁵.

Во-вторых, наука имеет границы познания, переступая которые она уже не может пользоваться научным методом и применять для анализа свой понятийный аппарат. Это признавали практически все ученые XX в. Указывает на пределы человеческого разума и со-

¹ Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6 т. Т. 1. М., 2000.

² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5 т. Т. 1. М., 1992. С. 374.

³ Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 24.

⁴ Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 9–10.

⁵ Лекторский В.А. Научное и ненаучное мышление: скользящая граница // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды. М., 2006. С. 45.

временный исследователь А. Лемени. Разум, с его точки зрения, не способен проникнуть в тайны мира и человека, и в поисках последней правды о них «рано или поздно сближается с богословием, начинается нуждаться в нем»¹.

В-третьих, путь к знанию, который проходит человек в науке и религии, структурно один и тот же. В науке он «всегда открывается верой человека определенной цели (идеалу), учителю, основным аксиомам данной науки». Путь к вере начинается «обычно с доверия тем, кто уже имеет соответствующий» духовный опыт и знания (А.И. Осипов)².



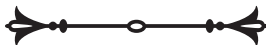
В современной религиозной философии и философии науки дивергентная традиция в решении проблемы взаимодействия религии и науки, веры и разума ослабевает, а конвергентная традиция в ее «слабой» холистической форме усиливается. Идея диалога религии и науки как когнитивных практик конкретизируется в следующих концепциях: частичная конвергенция; независимость; диалектичность; взаимодополнительность; методологический параллелизм; интеграция. Некоторые современные католические философы (С.Вшолек, А. Хеллер) пытаются обосновать единство веры и разума, развивая идеи блж. Августина и Фомы Аквинского о рациональном характере веры, и создать концепцию трехшагового взаимодействия веры и разума: а) первый шаг на пути к вере принадлежит разуму, который подготавливает основания для акта веры; б) вера как свободный акт человеческой воли является ответом на аргументы разума; в) разум анализирует адекватность ответа. В этой концепции единства веры и разума приоритет на стороне разума, что означает усиление его позиций. Восточно-христианская традиция, несмотря на наличие в ней идеи независимости религии и науки, все-таки в большей степени опирается на «сильную» холистическую версию и пытается обосновать концепцию особой рациональности религиозно-богословской мысли на основе признания гносеологической функции религиозной веры.

Выделенные концепции соотношения религии и науки позволяют выявить следующие основания сближения религии и науки:

¹ Лемени А. Тайна рациональности: к вопросу о диалоге между богословским и научным познанием // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания. М., 2009. С. 92.

² Осипов А.И. Основное богословие. М., 1994. С. 75

мировоззренческие (религию и науку объединяет стремление к постановке и освещению наиболее основополагающих вопросов, связанных с мирозданием, с человеком и смыслом его существования и т.д.); этические (моральные принципы секулярного общества недостаточны для того, чтобы удержать ученых и тех, кто связан с внедрением научных открытий от опасных для существования человечества действий, поэтому наука должна обратиться к аргументам морального богословия и принять их); экологические (наука ориентирована на преобразование и покорение природы для удовлетворения человеческих потребностей и увеличения комфорта его материально-телесной жизни, а христианство признает иное отношение к природе, ориентированное на диалог, заботу о сохранении ее первозданности); антропологические (человеку свойственна цельность духа, то есть присутствие в одном мыслительно-духовном акте одновременно ума, веры, совести и других способностей духа); методологические (аргументом в пользу возможности конвергенции науки и религии может выступать методологический принцип, согласно которому «абсолютная гетерономия» не может привести к конфликту», «напряженность» между чем-то и чем-то есть показатель возможности существования контакта).





5. Специфика осмысления рациональности и науки в религиозной философии и современной теологии



В большинстве своем мыслители признают факт тесной взаимосвязи философии и религии, ибо «всякая философия религиозна задолго до того, как берется за «религиозные темы»¹. Так, по Г. Гегелю, содержания религии и философии тождественны, поскольку религия является второй формой или ступенью самораскрытия Абсолютного духа: «До тех пор пока религия обладает определенным кредо, учением, догматикой, она обладает тем, чем может заниматься философия и в чем последняя как таковая может с ней соединиться. ... Из сказанного выше следует, что религия, правда, может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя»². Глубинная взаимосвязь философии и религии дает легитимность такому феномену, как религиозная философия. Русская религиозная философия и католическая религиозная философия, представляя форму включения религии в поле рациональных практик, являют собой историческую форму развития восточного и западного христианства, а современные православная и католическая теологии

¹ Бибихин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. 1992. №7. С. 37.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 65–66.

развиваются, во многом, во взаимодействии и под влиянием соответствующих религиозных философий.

5.1. НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ, ВЕРА И РАЗУМ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТЕОЛОГИИ

Для исследования проблем русской религиозной философии продуктивной представляется концепция дистинкции (лат. *distinctio* — разграничение) теологии и религиозной философии. Современный исследователь С.Н. Астапов отмечает, что «при всей условности демаркации религиозной философии и теологии как форм знания», она все-таки необходима для понимания отношений между русской религиозной философией и богословием. Несмотря на наличие в религиозной философии теологического компонента, служащего выражением конкретного религиозного опыта, и отсутствие некой «чистой теологии», религиозная философия в отличие от теологии — знание, обладающее большим критицизмом и авторским индивидуализмом. Религиозная философия выступает в качестве апологии конфессиональных догматов, но, в то же время, критична по отношению к ним. Религиозная философия осознает свой исторический характер и диалектику абсолютной и относительной истины, а богословие претендует на абсолютность своих положений. Религиозная философия имеет не только конфессиональный характер, но и авторский, в отличие от теологии, которая говорит от имени традиции. Русская религиозная философия осмысливала себя в качестве религиозной в контексте православной теологии и в определенной степени была порождена ее кризисом.

Можно считать, что русская религиозная философия корнями уходит в православие, и в ее основе лежит Λόγος, в то время как основанием западноевропейской философской мысли является Ratio. Отечественный мыслитель А.Ф. Лосев считал, что Ratio есть свойство человеческое, а Λόγος метафизичен и божественен, и такая двойственность рациональности ярко проявляется в русской философии: «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным ratio и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимаю-

щимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом»¹. Именно поэтому в русской религиозной философии картезианский путь от «cogito» к «sum» всегда считался искусственным, так как истинный христианский путь есть иной — от «sum» к «cogito». Христианский принцип движения мысли основан на том, что человек познает бытие не через познание и мышление, а, прежде всего, через укоренение в бытии, чтобы это постижение стало возможным.

В русской философской традиции идея конкретного, живого, целостного разума, мышления и мировоззрения стала центральной и определила специфику осмысления феномена науки и научного знания. Традиция целостного мировоззрения и мышления, включающего в себя науку и религию, разрабатывалась русской духовно-академической философией (Ф.А. Голубинский, С.С. Гогоцкий, В.Н. Карпов, М.И. Каринский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, Ф.Ф. Сидонский, В.И. Несмелов, П.Д. Юркевич и др.), ранними славянофилами (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков), представителями метафизики всеединства (В.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Б.Ф. Эрн и др.), «нового религиозного сознания» (Н.А. Бердяев и др.), «парижской школы» религиозно-философской мысли (прот. В. Зеньковский, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Л.И. Шестов), религиозного направления русского космизма (Н.Ф. Федоров и др.). Необходимо отметить, во-первых, что обращение к проблеме науки в русской философии было обусловлено ориентированностью русских мыслителей в сторону религии и представляло противоположный подход тому, что было предложено приблизительно в то же время двумя мощными философскими движениями — феноменологией и неокантианством, которые тоже обращались к проблеме осмысления специфики науки. Так, феноменология и неокантианство исходили из того, что натурализм и рационализм механистического мировоззрения ответственны за кризис науки (Э. Гуссерль), пытались совместить научный разум с историзмом (О. Коген), что обернулось неизбежной психологизацией субъекта познавательной деятельности и т.д. Во-вторых, у многих русских авторов в центре внимания была не столько проблема религии и ее взаимоотношения с конкретными результатами естествен-

¹ Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 73.

ных наук, сколько более общая проблема веры и знания. Поэтому названная проблема во многом имела философский характер и не была явно привязана к специфике православного богословия.

Русские религиозные философы критиковали науку, экспансировавшую научное механистическое мировоззрение (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Н.Ф. Федоров, П.А. Флоренский и др.). Так, Н.А. Бердяев считал, что в самой науке происходит глубокий кризис и «механистическое мировоззрение как идеал науки расшатано и надломлено», а потому «наука отказывается видеть в природе лишь мертвый организм», природа «начинает оживать для современного человека»¹. Негативное отношение к науке содержало у Н.А. Бердяева и позитивный момент, потому что он утверждал примат веры перед знанием, так как само знание и наука в своей основе требуют веры. Однако та вера, которая требуется в научном мышлении, не должна быть спутана с верой в Бога, в чем Н.А. Бердяев усматривает различие между необходимостью, т. е. навязанной неизбежностью веры в реальность материального мира, с одной стороны, и свободой веры в Бога как личного акта верующего, с другой стороны². При этом Н.А. Бердяев признавал, что все частные истины, достигнутые либо в философии, либо в науке, вносят вклад в достижение целостной Истины и истины науки не могут противоречить ей.

За фрагментарность и ограниченность в понимании мира критиковал науку и С.Н. Булгаков, считая, что она «творит заведомое мироубийство и природоубийство, она изучает труп природы...»³. Он подходит, как и Н.А. Бердяев, к осознанию главного парадокса науки: с одной стороны, наука превращает мир в безжизненный механизм, с другой стороны, «сама она есть порождение жизни, форма самоопределения субъекта в объекте»⁴. Заявляя идею о том, что исток науки следует искать в человеке, С.Н. Булгаков формулирует положение, что для понимания науки «надо обратиться к пониманию человека», так как не она сама «объясняет в себе человека, но человек объясняет собой науку»⁵. По-видимому, С.Н. Булгаков указывает на особые познавательные способности человека, превосхо-

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 23.

² Там же. С. 51-52.

³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1993. С. 199.

⁴ Там же. С. 205.

⁵ Там же. С. 188.

дящие разум и делающие его работу возможной, и эти способности можно было бы назвать верой, способностью «ясновидения поверх разумной данности или глубже ее»¹. В критике науки как феномена европейской цивилизации у русских мыслителей намечаются пути необходимости ее когнитивного дополнения через внерациональное знание — веру.

Можно предположить, что негативное отношение русских мыслителей к научному пути познания было основано на неприятии тезиса о самодостаточности науки и вело к переосмыслению ее оснований, представление о которых было утеряно в процессе экспансии сциентистского мировоззрения, и поиск которых должен привести к религиозной философии. Именно это обстоятельство во многом связывало критику рациональности и науки в русской религиозной философии с критикой разума как их основания. Русские мыслители критиковали претензии *ratio* на самодостаточность, и большинство из них не разделяли позицию, согласно которой человеческий разум автономен. Вершиной критики теории познания И. Канта в России является интуитивизм Н.О. Лосского, который считал, что «подлинное научное мировоззрение ставит во главе всей системы знаний учение о Боге и творении Им мира, в основе которого лежат духовные начала»². Данные обстоятельства определили тесную связь критики науки и рациональности в русской философии с темой соотношения веры и разума, центральной для которой была идея признания гносеологической функции религиозной веры.

Русская духовно-академическая философия (Ф.А. Голубинский, С.С. Гогоцкий, В.Н. Карпов, М.И. Каринский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, Ф.Ф. Сидонский, В.И. Несмелов, П.Д. Юркевич и др.), выделив гносеологический аспект веры, преобразовала трансцендентализм в антропологизм, который способствовал освобождению ума от заблуждений, обусловленных потерей его связи с верой (прот. В. Зеньковский). В качестве важнейшей гносеологической установки представители духовно-академической философии провозгласили «духовное созерцание», «око души, просветленное верой», лишь при наличии которой возможно достижение истины (В.Н. Карпов). Концепции обозначенных мыслителей базировались на ряде сле-

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1993. С. 210.

² Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 205–206.

дующих антропологических гносеологических принципов: особое понимание соотношения физического и духовного начал в человеке; сближение познания с самопознанием человека; возможность соединения в человеке способностей веры и разума одновременно; единство мыслительного и душевного начал в человеке; любовь к предмету познания.

Многие последующие русские религиозные философы полагали, что вере внутренне присуща гносеологическая функция. Исходя из того, что познающему человеку предмет дается тремя основными способами (ощущением, мышлением и верой), В.С. Соловьев считал, что «объективное, познавательное значение моих ощущений и понятий зависит от уверенности в независимом, безусловном существовании их предмета»¹. Согласно мыслителю «внешнее познание в своем объективном значении основывается на вере», так как «вера в тесном смысле слова — утверждение безусловного существования»². В концепции В.С. Соловьева вера выступает основой, на которой действуют чувства и мысль, а приоритет веры по отношению к знанию связан с тем, что вера устанавливает единство познающего с познаваемым, преодолевая между ними онтологический и психический.

О том, что «знание оказывается формой веры, но веры элементарной и неполной, веры в низшую действительность»³, писал Н.А. Бердяев, который также считал, что научное осмысление мира «в категории причинности открывает в мире только закономерность и необходимость, но не открывается разум, смысл»⁴. В условиях земного мира вера не может заменить знание, и она помогает ему развиваться, поскольку утверждает основания познавательной деятельности.

Основной целью русской религиозной философии в отношении к науке можно считать трансформация ее в такую целостную форму знания, которая согласовывалась бы с религиозным миропониманием. На пути к этой цели стала задача нивелирования факта общественного признания науки по отношению к религии, уравнивания их исходных позиций при «созидании тотального синтеза всех сфер человеческого духа в едином акте познания софийного

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: В 2-х тт. Т. 1. М., 1988. С. 719.

² Там же. С. 726.

³ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 67.

⁴ Там же. С. 78.

мироустройства» (П.А. Флоренский). Названные авторы исходили из того, что объединить подлинную религию и подлинную науку можно с помощью первоначального единства, заложенного в природе вещей. В их учениях альтернативой жесткому противопоставлению науки и религии предстает концепция цельного мировоззрения, в котором наука сплетена с другими формами когнитивной активности (философия, религия и т.д.).

Как подробно и исчерпывающе показали современные исследователи В.Н. Катасонов, Т.П. Матяш¹, центральной в русской религиозной философии была идея «целостного разума», характеризующаяся холистической эпистемологической концепцией. Своеобразный опыт переосмысления рациональности представила русская религиозная философия в виде следующих ярких концепций: «цельность духа» (И.В. Киреевский), «живознание» (А.С. Хомяков), «цельное знание» (В.С. Соловьев), «логизм» (В.Ф. Эрн).

Глубоко осознал важность феномена веры и трактовал ее как веру религиозную, а основанное на ней знание как «живознание» А.С. Хомяков², он разработал философию верующего разума, основу которой составляет учение о цельной личности, у которой разум и вера пребывают в согласии, ввел понятие «цельность духа» И.В. Киреевский³. Ранние славянофилы (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский), признавая сверхразумность веры как особого рода знания, считали, что обретение целостного разума есть не как поиск некоего оккультного знания. Это движение по путям традиционной церковной аскетики и мистики. Для согласования религиозной веры и разума в рамках православной культуры славянофилы использовали идею «верующего мышления», или «цельного разума», чем заложили основы философии «цельного духа». При ее разработке они обосновали, что, во-первых, «согласить» понятие разума с учением веры (то есть соединить в одном акте одновременно ум, веру, совесть и другие способности духа) возможно, потому что истина одна; во-вторых, «верующее мышление» проистекает из чистоты и цельности жизни, а не из интеллектуальных занятий; в-третьих, стремление к единству веры и разума должно стать постоянным законом и побуждением разумной деятельности.

¹ Катасонов В.Н. Христианство. Наука. Культура. М., 2005; Матяш Т.П. Основы православной культуры (историко-философское введение). Ростов н/Д, 2010.

² Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб, 1995.

³ Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М., 2002.

Идею «цельного духа» восприняла и развивала метафизика всеединства. Так, В.С. Соловьев («цельное знание») пытался, продолжая дело славянофилов, разработать целостное учение о вере, однако его мировоззрение и методы не вполне соответствовали поставленной цели. Веру, как и у И.В. Киреевского, можно понимать в качестве целостного мышления, которое нельзя путать с идеалом цельного знания, к которому стремился впоследствии В.С. Соловьев. Если И.В. Киреевский имел в виду акт сознания, то В.С. Соловьев говорит о системе знания как совокупности всех человеческих знаний. В концепции В.С. Соловьева вера должна идти через преодоление некоторых мировоззренческих принципов, заданных в философии всеединства. Это, прежде всего, конструктивизм внешнего характера, склонность к пантеизму, смешение разнородного и разнопланового знания (философии, религии и науки) и т.д.¹

Стремился создать синтез евангельской веры и науки в своей философии Логоса («логизм») и В.Ф. Эрн². Он теоретически боролся с картезианским рационализмом, берклеевским субъективным идеализмом и кантианством, хотел преодолеть рационализм и предлагал «метафизически осознать природу мысли». Такое осознание, как считал В.Ф. Эрн, предполагает возвращение к тем принципам логизма, которые были развиты в Средние века. Среди этих принципов он выделял символизм, органицизм, понимание прогресса как движения не по шкале времени вперед, а по шкале мистического пространства — вверх.

Итак, высшей гносеологической категорией в метафизике всеединства, как и во всей русской холистической эпистемологии, была вера, которая превратилась в особое методологическое основание. Противоречия религиозно-философской метафизики не могли быть разрешены в границах философии, но могли быть устранены при помощи веры. В зависимости от этого выделяются следующие уровни понимания веры: вера как особый по сравнению с опытным и умозрительным вид знания; вера как уверенность; вера как метод и средство преодоления противоречий сознания в познавательном процессе³.

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2-х тт. Т. 2. М., 1988.

² Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Опыты философские и критические // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991.

³ Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. Новосибирск, 1990.

В русской религиозной философии ни единство веры и знания в своем абсолютном виде (пантеизм), ни их полное противостояние (трансцендентизм), согласно С.А. Нижникову, до конца не разрешают проблему соотношения веры и знания, так как для ее конечного решения необходим синтез, сохраняющий принципиальную разницу того и другого¹. Такой синтез в русской религиозно-философской мысли получил развитие в интересной концепции взаимосвязи веры и разума, в соответствии с которой их соотношение мыслится как постижение непостижимого, как ученое незнание, апофатическое знание (С.Л. Франк, В.И. Несмелов и др.).

Часто считается, что апофатика есть гносеология исключительно богословская, и к научному познанию никакого отношения не имеющая. Действительно, богословие всегда подчеркивало существование двух путей богопознания — катафатического (положительного) и апофатического (отрицательного). Однако уже при самом возникновении европейской науки Ф. Бэкон провозгласил апофатический метод главным научным инструментом, призывая ученых сосредоточивать внимание не на тех фактах, которые подтверждают их теории, а на тех, которые с ними несовместимы. Вероятно, в силу религиозно-философских истоков науки в ней отражаются апофатические представления, что связано, в частности, с принципом недостаточного основания, который непосредственно связан с принципом достаточного основания (Г. Лейбниц), основой которого является утверждение о том, что ни одно явление не может оказаться истинным и ни одно утверждение оправданным без достаточного основания. Если же подобного достаточного основания не находится, то тогда в некоторых случаях делаются определенные выводы, подразумевая принцип недостаточного основания. Важным примером применения принципа недостаточного основания является, во-первых, «доказательство» Г. Галилеем закона инерции в его знаменитом сочинении «Диалог о двух главнейших системах мира», и «вывод» закона инерции Р. Декартом, где логическая причина сохранения скорости уже более весома².

С наибольшей яркостью концепция ученого незнания в вопросе о соотношении веры и знания представлена в работах В.И. Несмелова, который в качестве основного гносеологического принципа

¹ См.: Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М., 2001.

² См.: Катасонов В.Н. Христианство. Наука. Культура. М., 2005. С. 231–241.

провозгласил веру, направленную на познание как окружающего мира, так и трансцендентной реальности. Это связано с тем, что «нет и не может быть ни чисто научного, ни научно-философского мировоззрения, а есть и вечно будет только религиозное созерцание и религиозно-философское понимание мира»¹. Вера в гносеологической концепции мыслителя выступает в качестве «реального познания трансцендентной действительности»².

Религиозная вера и научное знание рассматривают мировое бытие с различных точек зрения, а потому, не переступая своих границ, они «имеют такие характерные особенности, которые ясно чувствуются каждым из нас, но точно формулировать и объяснить которые можно только путем гносеологического исследования»³. Согласно В.И. Несмелову конфликты «веры и знания одинаково могут создаваться, и исторически они действительно одинаково создавались как вторжением религиозного мышления в эмпирическую область научных исследований, так и вторжением научного мышления в трансцендентную область религиозно-мистических созерцаний»⁴.

«Оптимистическую» точку зрения на проблему соотношения науки к религии высказывает В.И. Несмелов: «Теистическое миропонимание может логически развиваться чисто индуктивным путем на почве всех наших научных познаний о составе, природе и жизни мира, и религиозное мышление, стало быть, может совершенно естественно и логически вполне закономерно вступать через посредство философии на почву положительной науки»⁵. Он развивает идею о том, что положение познающего субъекта в мире как живого организма и, одновременно, трансцендентального субъекта, через которого раскрывается смысл мироздания и его отношения к Богу могло бы быть в определенном смысле положено в основу взаимоотношения между наукой и религией. В вопросе о соотношении науки и религии В.И. Несмелов исходит из того, что они принципиально различны в предметах и методах, а значит, и невозможно говорить как об их слиянии, так и об их отрицании друг друга.

¹ Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. Ре-
принт: 1992. С. 11.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 58.

⁴ Там же. С. 13.

⁵ Там же. С. 93.

Идею цельного мировоззрения и холистической эпистемологии как магистральной линии развития восточно-христианской культуры продолжили и русские космисты, которые предвосхитили попытки современных философов найти пути гармонизации отношений между человеческой научной деятельностью и природой. Как философское направление русский космизм возник в противопоставлении классической физикалистской парадигме мышления, основанной на жестком разграничении человека и природы и включал естественно-научное (Н.А. Умов, Н.Г. Холодный, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский и др.), религиозно-философское (Н.Ф. Федоров и др.), поэтически-художественное направления (С.П. Дьячков, В.Ф. Одоевский, А.В. Сухово-Кобылин и др.)¹. В русском космизме, особенно в его религиозно-философском направлении, решение вопроса о границах и формах познания человеком окружающего мира, вопроса о Знании вообще было намечено через постановку проблемы «цельного знания» как знания, полученного не только на основе рациональных способностей (философия, естественно-научное знание), но и на основе эмоционально-чувственного восприятия мира (религия, искусство). Дело в том, что религия утверждает, что конечная цель знания есть познание Бога. Но, как мы уже показали ранее, разум не может определить структуру бытия Бога, и только интуитивный разум (гнозис) ведет к постижению глубочайших тайн веры.

Главная идея русского космизма, согласно современному исследователю И.В. Можайской, заключается, во-первых, в требовании «преобразовательной активности со стороны человечества (так сказать, соборного микрокосма), направленной на макрокосм и на организацию его реального будущего, учитывая тонкую взаимосвязь происходящего на нашей планете со Вселенной»². В русском космизме утверждается несовершенство нынешней природы человека и необходимость его дальнейшей эволюции и выделяется его преобразовательная роль в мироздании, чем формируется «новый взгляд на человека не только как на исторического, социального, биологического или экзистенциального субъекта, но как на существо космически эволюционирующее, творчески совершен-

¹ См.: Гиренок Ф.И. Русские космисты. М., 1990; Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой. М., 1993.

² Можайская И.В. Духовный облик русской цивилизации в судьбах России (Опыт метаисторического исследования). В 4 ч. Ч. 2. М., 2001. С. 241.

ствующее свою природу»¹. В рамках обозначенной установки новые задачи предъявляются к науке как грандиозному синтезу наук, где отбрасываются направления, работающие не на созидание, а на разрушение. В научную деятельность русские космисты требуют внести ориентацию на активно-эволюционный процесс, что и будет формировать четкий нравственный критерий.

Во-вторых, важная идея религиозно-философского направления русского космизма связана с «метаисторическими целями русской цивилизации как синтезирующей культуры, где интегрируются те акценты в реализации человеческой активности, которые преобладают как в восточных, так и западных религиозно-духовных традициях»². В русском космизме предпринята попытка соединить восточную направленность активности человека на самосовершенствование с западным пониманием активности как преобразования окружающего мира, что отражено в работах Н.Ф. Федорова и мыслителей русского религиозного возрождения (В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева).

В работах русских космистов остро была подвержена критике современная наука, был поставлен вопрос о ее «деспотической» роли в обществе. Во-первых, критике подвергалась самодостаточность рационализма. Несмотря на то, что «рационализм нас подвел к вратам Истины, но не ему будет суждено их открыть» (В.Ф. Одоевский). На основе этих идей космисты пришли к выводу о том, что «мозг является для мышления механическим орудием и что ум может постигать только все окостенелое и мертвое, данное в неорганической природе, а жизнь, в ее сущности, не может быть познана при помощи понятий, вырабатываемых разумом»³. Во-вторых, космисты весьма критично относились к прикладной науке, к тому, что она служит капиталистическому способу производства. Так, Н.Ф. Федоров считал, что наука «из служанки богословия сделалась служанкой торговли»⁴. Он считал, что в странах с развитым мануфактурным производством наука не может раскрыться во всей полноте, так как там «действительность не совпадает со знанием». Применя-

¹ Можайскова И.В. Духовный облик русской цивилизации в судьбах России (Опыт метаисторического исследования). В 4 ч. Ч. 2. М., 2001. С. 241.

² Там же. С. 242.

³ Можайскова И.В. Духовный облик русской цивилизации в судьбах России (Опыт метаисторического исследования). В 4 ч. Ч. 2. М., 2001. С. 248.

⁴ Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 316.

ясь к нуждам промышленности, наука достигла «демонического совершенствования», разрушительной «самоистребительной мощи». В-третьих, русские космисты обратили особое внимание на полуну науку и полуну знание.

Космистами одними из первых в русской философии был поставлен вопрос о «новой науке», которая должна осуществить синтез инстинкта и разума как двух главных способностей человека. В рамках такого синтеза, согласно им, все инстинктивное обращается в «знание ума», а «знание ума» становится внутренним. Уникальный образ или проект науки предложил Н.Ф. Федоров¹, который ясно сознавал, что европейская наука есть продукт капиталистической, «городской» среды, протестантизма, демократии западного типа, позволившей науке завоевать культурную и мировоззренческую автономию. Поэтому он предложил проект самобытной русской науки, принципиально отличной по всем этим параметрам от науки западной. Это, во-первых, должна быть не «городская» наука, а более подходящее для России как земледельческо-общинной страны «сельское знание»². Во-вторых, это должно быть знание православное, «византийское», сосредоточенное не вокруг университета и фабрики, а вокруг православного храма и музея-кремля, опирающееся на религиозный обряд³. В-третьих, «новая наука» не должна быть «сословной», оторванной от народа: она должна объединять «ученых и неученых», должна быть «на всеобщем наблюдении основанной, на выводах из наблюдений, производимых везде (повсюду), всегда и всеми, и на опыте, производимом в самой природе, на опыте как регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений, а не на опытах, лишь в кабинетах и лабораториях производимых, на фабриках и заводах прилагаемых...»⁴. Подобного рода проект науки был предложен Н.Ф. Федоровым — религиозным христианским мыслителем, для которого познание Истины связано с сочетанием Откровения и разума, а религия, наука и искусство слиты воедино.

Важной отличительной особенностью плеяды русских космистов была попытка прорыва к реальному знанию, в котором должны

¹ См.: Филатов В.П. Образы науки в русской культуре // Вопросы философии. 1990. №5. С. 40–41.

² Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 318.

³ Там же. С. 251–252.

⁴ Там же. С. 489.

слиться все способности и возможности человека — чувства и интуиция, вера и знание, искусство и наука, и для них идеалом было живое знание, «цельное знание», которое должно синтезировать все способности человека (научные, художественные, религиозные и др.). Но, пожалуй, Н.Ф. Федоров пошел дальше всех представителей русской религиозной философии, так как он предложил проект «нового» образа науки в христианской традиции.

Реконструировав специфику понимания науки рациональности в рамках русской религиозной философии, можно сделать вывод о том, что как родоначальники, так и продолжатели идеи «целостного разума» в целом связывали ее с православной антропологией, аскетикой, святоотеческим учением, что противопоставлялось западному рационализму. Но, помимо религиозной философии, в русской православной культуре существовала и исключительно богословская традиция, которая в начале XX в. находилась на уровне западной, а в некоторых областях ее и превосходила. Работы русских ученых-богословов, профессоров духовных академий в сфере библеистики, патристики, церковной истории, литургики и др. и сегодня не утратили своей ценности (свт. Макарий (Булгаков), Н.Н. Глубоковский, епископ Михаил (Грибановский), А.А. Дмитриевский, И.А. Карабинов и др.).

В то время как после революционных событий 1917 г. русская богословская наука в самой России была полностью уничтожена, она продолжила свое существование на Западе, в эмиграции. Своеобразным мостом между русской дореволюционной и современной западной богословской наукой стали труды представителей так называемой «парижской школы». Нам представляется необходимым обозначить основные направления развития «парижской школы» русского богословия, в рамках которой развивались, однако, не только богословские, но и философские, исторические и культурологические аспекты православия. Можно выделить ряд направлений «парижской школы»: «патристическое возрождение», поставившее во главу угла лозунг «вперед — к Отцам» и обратившееся к изучению наследия восточных Отцов, открывшее миру сокровища византийской духовной и богословской традиции (прот. Г. Флоровский, В. Лосский, архп. Василий (Кривошеин), прот. И. Мейендорф и др.); «литургическое возрождение» (прот. Н. Афанасьев, прот. А. Шмеман и др.); осмысление русской истории, литературы, культуры, духовности (Г. Федотов, К. Мочульский, И. Концевич, прот. С.

Четвериков, А. Карташев, Н. Зернов и др.); развитие традиций русской религиозно-философской мысли (прот. С. Булгаков, Н. Лосский, С. Франк, Л. Шестов, прот. В. Зеньковский и др.)¹. В общем виде можно говорить о продолжении традиций русской религиозной философии и о неопатристике как основных линиях развития религиозной мысли в рамках «парижской школы».

Представители «парижской школы», во-первых, продолжили традиции русского богословия в условиях встречи с Западом, что позволило мобилизовать силы на осмысление собственной духовной традиции, которую надо было не только защитить, но и представить Западу. Во-вторых, представители «парижской школы» сумели преодолеть «западное пленение» (прот. Г. Флоровский) русского богословия, которое началось еще в XVII в. и на протяжении почти трех столетий сдержало русскую богословскую мысль в узах латинской схоластики, освободиться от которого можно было только вернувшись к святоотеческим истокам богословия².

Именно в контексте православной антропологии пытался наметить свои варианты ответа на вопрос о соединении знания и веры, сохраняя в основных чертах приверженность метафизике всеединства, и православный мыслитель прот. В.В. Зеньковский — яркий представитель «парижской школы» религиозно-философской мысли. Анализируя концепцию прот. В. Зеньковского как продолжателя традиций русской религиозной философии современный исследователь А.А. Кобченко считает, что признание христоцентрической природы разума является важнейшим тезисом христианской гносеологии об исходном единстве веры и разума³. Согласно прот. В. Зеньковскому понятие «разум» должно быть религиозно переосмыслено, что предполагает отход от традиционной схоластически-рациональной его схемы⁴. Прежде всего, надо исходить из аксиомы «разумности бытия», которая проявляется в том, что работа разума связана «с интуицией смысла в мире». Возникает вопрос о том, откуда в душе берется эта интуиция, каковы

¹ См.: Илларион (Алфеев), митрополит. Беседы с митрополитом Илларионом. М., 2010. С. 200-201.

² Там же.

³ Кобченко А.А. Проблема взаимодействия науки и религии в русской философии // Ответственность религии и науки в современном мире / Под ред. Г.Г. Гутнера. М., 2007. С. 72.

⁴ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1992.

ее смысл и основы. Ответы раскрываются только через онтологию познавательной активности, в соответствии с которой постижение интуиции смысла в бытии возможно лишь в соотношении с понятием «вера», ибо она есть один из ее аспектов. Сама вера, как отмечает прот. В.В. Зеньковский, определена тем, что душа изначально сопряжена с Богом. Природа мысли человеческой такова, что она связывает наше мышление с категорией Абсолюта. Важно понять, что если человек вообще стремится к совершенству, то только потому, что он фактически признает Его существование, каковы бы ни были его теоретические убеждения». Соответственно и в интуиции смысла бытия, и в движениях веры — «одна и та же светоносная сила, источник которой есть свет Христов»¹.

Если исходить из того, что мысль человека направлена к Абсолюту, который также является ее основой, и «все, чего может достигнуть наша мысль, чтобы охватить Бога вне мира, нам дано лишь в Откровении»², то мы должны признать в качестве исходного методологического принципа нашей познавательной деятельности Откровение. И, прежде всего, такие предпосылки христианского знания, как учение о Творении мира Богом из ничего, учение о прерывности эволюции, учение о чуде, принцип телеологизма. Поэтому сама установка автономии науки, как в целом и культуры, неправильна. Разум и вера являются двумя стихиями духа, и разделение их означает потерю цельности духа. Данные утверждения не подразумевают упразднение ни философии, ни науки и т.д., а только вводят их в определенные границы, уясняя основной смысл свободы нашей мысли.

Достижение единства разума и веры в христианской гносеологии предполагает «обновление ума» (апостол Павел), его преобразование, то есть превращение в функцию человеческого духа. Это осуществляется через духовную жизнь посредством очищения сердца. Именно поэтому в русской философской традиции познание зависит от духовной жизни человека. Русские православные мыслители выступали против разделения ума и сердца. О сердце как источнике знания писали как русские (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Б.П. Вышеславцев и др.), так и западные философы (Б. Паскаль, П. Дюгем и др.). Рассматривая сердце как одну из познавательных

¹ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1992.

² Там же.

сил человеческого духа, они говорили об укорененности интеллектуальной деятельности в духовной жизни человека, что предполагало отличное от научного решение таких вопросов, как понятие разума, истины, связи теоретического познания с чувствами и др. «Понятие разума» не может быть ограничено только «созерцанием» (theoria), то есть констатированием того, что есть, так как разум непременно обращается к той норме, которая проявляется в оценочной реакции нашей деятельности. Таким образом, истина — это не только то, что есть, но и то, чем должна быть данная вещь. Поэтому познание должно быть направлено не только на познание факта, но и на познание нормы для данного бытия.

Интересны рассуждения В.В. Зеньковского о взаимосвязи теоретической работы духа с эмоциональной стороной жизни человека и его утверждение о том, что чисто теоретическая работа не может быть оторвана от нашего внутреннего состояния: «Познавательная работа нашего духа настолько связана с внутренним нашим миром, что мы должны признать возможность расширения и углубления наших познавательных сил при развитии духовной жизни человека»¹. Если классическая рационалистическая традиция полагала, что обращение к чувствам ведет к релятивизму и субъективизму, то для христианской гносеологии «логика сердца» так же абсолютна, как законы логики нашего рассудка, так как эта логика гарантирует отыскание истины в ситуации неопределенности, благодаря интуитивному «чувству истины» (Б. Паскаль), совести.

Тезис о христоцентрической природе разума предопределяет и решение вопросов о субъекте, объекте познания, самом познавательном процессе, проблема соотношения которых решается не путем их противопоставления, как это было характерно для классического рационализма, а путем их взаимообщения. Онтологический смысл познания трактуется как сближение с предметом познания, чтобы «перейти в любовь», то есть познание предмета возможно не со стороны, а изнутри него. Именно любовь провозглашается конечной задачей познания, и при понимании этого не только открываются движущие силы познавательной активности и решаются проблемы, например, нравственного отношения к миру, но и становится ясным, что познание не есть лишь интеллектуальное обращение к миру.

¹ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1992.

«Познающий разум» в концепции прот. В. Зеньковского покоится на предпосылках, которые он не может ни обосновать, ни отвергнуть, а это значит, что философия знания должна искать решения данной задачи не в психологии, а в онтологии познания, через понятия Бога. Исходным принципом единства веры и разума является христоцентрическая природа разума, а путь христианского знания лежит не в согласовании научных идей и основ христианского вероучения, а в глубоком изменении самой психологии научного творчества, основанием сего является религиозное преобразование человеческой личности. Именно в этом аспекте концепция прот. В. Зеньковского близка идеям «неопатристического синтеза».

Система понятий, разработанная греческой патристикой, может быть основой для построения современного православного богословия, что, в частности, находит отражение в формировании неопатристики (прот. Георгий Флоровский, В.Н. Лосский, прот. Иоанн Мейендорф, Х. Яннарас, митрополит Иоанн (Зизиулас), архимандрит Иустин (Попович) и др.). Для выявления специфики понимания науки и рациональности как феноменов культуры необходимо обратиться и к современным восточно-христианским теологическим направлениям мысли, т.е. к неопатристике. В неопатристике (В.Н. Лосский) в контексте понимания проблемы специфики рационального знания и науки разработаны два доктринальных положения. Во-первых, неопатристика базируется на идее о том, что «территории» религии и науки не пересекаются. Так, В.Н. Лосский утверждал, что любая новая космология, а также и любой научно оправданный синтез, «не представляет особой ценности для христианского богословия, вполне допускающего любую научную теорию мироздания, лишь бы она не переходила положенных ей границ и не принималась дерзко отрицать то, что находится вне поля ее зрения»¹.

Во-вторых, православное богословие не чуждо рациональности, так как построение богословских концепций, разработка системы православно-догматического богословия представляет определенную рефлексию. Так, В.Н. Лосский отмечает, что восточное предание не проводило резкой границы между мистико-личностным познанием Бога и богословием, догматикой. Автор ссылается на слова митрополита Филарета Московского, отмечающего, «чтоб никакую, даже в тайне сокровенную премудрость (мы) не почитали

¹ Лосский В.Н. Боговидение. М., 2003. С. 191.

для нас чуждою и до нас не принадлежащую». Религиозный догмат, несущий в себе богооткровенную истину, должен переживаться человеком в таком процессе, следствием которого является глубокое изменение своего ума, внутреннее его преобразование в состояние, способное воспринимать божественные истины. Не могут противопоставляться богословие и мистика, так как они поддерживают друг друга¹. Таким образом богословие есть общее выражение того, что может быть познано в процессе рационализации божественных истин, их приспособления к восприятию человеческим разумом. Поэтому догматическое может допустить и соображения здравого разума человеческого и, «если этот догмат будет истина, доступная уму, то может найти для него новые пояснения и даже подкрепления в кругу собственных познаний»².

Эта линия получает свое концептуальное обоснование в идее рациональности религиозно-богословской мысли на основе признания гносеологической функции религиозной веры. Речь, конечно же, идет о рациональности в особом смысле слова, отличной от классической. На основе этих идей современный исследователь К.В. Воденко пытается построить образ православной науки, базирующийся на идеях восточной патристики и русской религиозной философии, продолжая тем самым тему конструирования культурных образов науки и в современном философском знании. Характеристики «новой» науки в контексте восточно-христианской культуры предлагаются следующие: а) онтология, основанная на признании того, что изучаемый наукой миропорядок не есть *causa sui*: он поддерживается извне некими высшими причинами; б) мировоззрение, объединяющее христианскую религию и науку; в) гносеология, в которой акт познания может быть проинтерпретирован как причастный литургическому опыту, и наука становится одним из способов общения с Богом; г) конвергенция научной и религиозной веры, научного разума и религиозной веры, конвергенция теологической, философской и научной аргументации; д) «верующее мышление», способствующее превращению субъекта познания в конкретное лицо «кто», что обесмысливает идею трансцендентального субъекта; е) невозможность отрицания важности метафизических

¹ Лосский В.Н. Боговидение. М., 2003. С. 112.

² Макарий (Булгаков), свт. Православно-догматическое богословие. В 2-х тт. Т. 1. М., 1999. С. 30.

вопросов о последних причинах бытия; ж) невозможность поиска научной истины только с помощью аналитических исследований; з) эпистемологический сдвиг, заключающийся во введении в методологические и гносеологические рассуждения о познаваемости мира идеи «тайны»; и) пересмотр содержания современной научной рациональности (варианты «гибкой», «мягкой», «коммуникативной» рациональности хотя и не связаны с идеей науки как формы общения с Богом, но «работают» в согласии с ней); к) новый смысл научного творчества как космического акта, продолжение божественного творения мира; л) понимание научной деятельности как одного из видов религиозного опыта, что может привести к освобождению природы от ее подчиненности деятельности современного технологического человека.

Следует также отметить «утопичность» всех попыток конструирования образов науки, но обращение к теме специфики науки в восточно-христианской культуре в определенной мере восполняет исследовательские лакуны по данной проблематике и в целом согласуется в общем отношении современного православного русского богословия (митрополит Филарет (Вахромеев), митрополит Илларион (Алфеев), А.И. Осипов и др.) к науке. «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» к сфере «сотрудничества» государства и Церкви относят светскую науку, так как для «обеспечения нормальной человеческой жизни» совершенно необходимо «возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями»¹. Это подтверждается тем, что, во-первых, возникновению науки способствовало христианство и, во-вторых, развитие науки под влиянием «секулярных идеологий» вызвало к жизни экологический и другие кризисы. Обоснование отсутствия конфликт и противостояния науки и религии в «Основах социальной концепции РПЦ» осуществляется на основании идеи о том, что «научное и религиозное познание имеют совершенно различный характер»², так как они исходят из разных исходных посылок, целей, задач, методов. Религия и наука могут пересекаться, но не противостоять одна другой, так как «в естествознании нет теорий атеистических и религиозных, но

¹ Основы социальной концепции Русской православной Церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 05.09.2012 г.).

² Там же.

есть теории более или менее истинные», а «религия не занимается вопросами устройства материи»¹. В подтверждение обозначенной идеи приводятся мысли, с одной стороны, М.В. Ломоносова, писавшего, что наука и религия «в распрю прийти не могут... разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду восклеплет» и, с другой, митрополита Московского Филарета (Дроздова), считавшего, что христианство не находится «во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством»².

Следует отметить, что на некорректность противопоставления религии и науки указывает большинство представителей современного православного богословия. Так, епископ Василий (Родзянко) призывает «не смешивать разные, по существу не смешиваемые области — науку и религию», но в то же время не отделять их совсем, ибо они есть «две области человеческого духа»³. Интересно, что такая ограниченность науки в познании фактической обусловленности мира присуща всем глубоко верующим людям, которые выступают против тотальной конвергенции религии и науки. О том, что наука принципиально не может выступать против религии, высказывает и современный богослов А.И. Осипов. Его аргументы в пользу этого утверждения связаны с тем, что областью научного познания является материальный мир, а религиозного — духовный мир, Бог. Наука и религия не могут судить друг о друге, а потому бессмысленно говорить об их противостоянии. Наука не занимается мировоззренческими вопросами (вопросами бытия Бога, бессмертия души, спасения и т.д.), а религия этими вопросами занимается. Поэтому наука не может даже претендовать на критику религии⁴.

Митрополит Филарет (Вахромеев) утверждает, что научная и религиозная методологии «находятся в разных пространствах деятельности и опыта человека»⁵. Именно поэтому можно считать, что «на-

¹ Основы социальной концепции Русской православной Церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 05.09.2012 г.).

² Там же.

³ Василий (Родзянко), епископ. Теория распада вселенной и вера отцов (Каппадокийское богословие — ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI века). М., 2003. С. 23.

⁴ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 2002.

⁵ Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Наука и богословие [электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.minds.by/academy/trudy/special/trs_12.html (дата обращения: 26.03.2010 г.).

ука и богословие являются принципиально различными сферами человеческого опыта и познания». Специфика взаимодействия науки и религии заключается в том, что их сферы «одновременно и различны, и накладываются друг на друга», так как существует ряд тем, которые значимы и для науки, и для богословия (космология, происхождение и эволюция природного мира и человека, психосоматическая жизнь человека, антропологическая проблематика и др.)¹.

Современное православное богословие отказывает науке в наделянии ее мировоззренческими функциями, так как такой функцией обладают лишь философия и теология. В то же время в качестве функций науки выдвигаются, во-первых, богопознание, так как наука может «являться одним из средств познания Бога (Рим. 1.19–20)» и, во-вторых, «благоустройство» земной жизни человека². Согласно «Основам социальной концепции РПЦ» современная наука должна отвечать следующим требованиям.

1. Наука не должна быть совершенно независима от нравственных принципов, так как достижения в различных областях наук (физика элементарных частиц, химия, микробиология) есть «меч обоюдоострый», и они способны не только «принести человеку благо, но и отнять у него жизнь»³.

2. Наука не должна быть идеологизирована, так как идеологизация «особенно опасна в сфере общественных исследований, которые ложатся в основу государственных программ и политических проектов»⁴. Выступая против подмены науки идеологией, Церковь поддерживает особо диалог с представителями гуманитарных наук.

3. Наука не должна использоваться для «установления контроля над внутренним миром личности» и для «создания каких бы то ни было технологий внушения и манипуляции человеческим сознанием или подсознанием»⁵.

Русская православная церковь настаивает на необходимости совмещения духовного опыта с научным знанием, так как религиозное

¹ Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Наука и богословие [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.minds.by/academy/trudy/special/trs_12.html (дата обращения: 26.03.2010 г.).

² Основы социальной концепции Русской православной Церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 05.09.2012 г.).

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

мировоззрение выступает одним из источников познания Истины, что должно быть отражено в системе образования и воспитания, в организации общественной жизни людей.



Русская религиозная философия осмысливала себя в качестве религиозной в контексте православной теологии и противопоставляла себя западному рационализму, что определило для нее идею конкретного, живого, целостного разума в качестве центральной. На основе этой идеи картезианский путь от «*cogito*» к «*sum*» всегда считался искусственным, так как истинный христианский путь есть иной — от «*sum*» к «*cogito*». Русские религиозные философы критиковали науку, экспансировавшую научное механистическое мировоззрение (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.Ф. Федоров, П.А. Флоренский и др.), и негативное отношение русских мыслителей к научному пути познания было основано на неприятии тезиса о самодостаточности науки. Именно это обстоятельство во многом связывало критику рациональности и науки в русской религиозной философии с критикой разума как их основания. Русские мыслители критиковали претензии *ratio* на самодостаточность, а негативное их отношение русских к абсолютной научной рациональности, неприятие ими тезиса о самодостаточности науки было результатом понимания того фактора, что знание о религиозных истоках генезиса науки было утеряно. Большинство русских религиозных философов не разделяли позицию, согласно которой человеческий разум, что определило тесную связь критики науки, рациональности и разума с темой соотношения веры и разума.

У русских мыслителей в центре внимания была не столько проблема религии и ее взаимоотношения с конкретными результатами естественных наук, сколько более общая проблема веры и знания. Высшей гносеологической категорией в русской философии была категория веры, которая была осмыслена в качестве особого методологического основания и наделена гносеологической функцией (В.Н. Карпов, И.В. Киреевский, В.С. Соловьев и др.). Центральной в русской религиозной философии была идея «целостного разума» и характерная для нее холистическая эпистемологическая концепция. Своеобразный опыт переосмысления рациональности представила русская религиозная философия в виде следующих ярких концепций:

«цельность духа» (И.В. Киреевский), «живознание» (А.С. Хомяков), «цельное знание» (В.С. Соловьев), «логизм» (В.Ф. Эрн). В свете идеала «целостного разума» всякое актуальное знание и, прежде всего, научное, обретает свою истинную меру, осознается как неполное, что ведет к переосмыслению специфики разума, который должен быть религиозно переосмыслен (прот. В. Зеньковский), что предполагает отход от традиционной схоластически-рациональной его схемы.

Основной целью русской религиозной философии в отношении к науке можно считать трансформацию ее в такую целостную форму знания, которая согласовывалась бы с религиозным миропониманием. На пути к этой цели стоит задача нивелирования факта общественного признания науки по отношению к религии, уравнивания их исходных позиций при «созидании тотального синтеза всех сфер человеческого духа в едином акте познания софийного мироустройства» (П.А. Флоренский). Названные авторы исходили из того, что объединить подлинную религию и подлинную науку можно с помощью первоначального единства, заложенного в природе вещей. В их учениях альтернативой жесткому противопоставлению науки и религии предстает концепция цельного мировоззрения, в котором наука сплетена с другими формами когнитивной активности (философией, религией и т.д.). Русские космистами (Н.Ф. Федоров) одними из первых в русской философии был поставлен вопрос о «новой науке», которая должна осуществить синтез инстинкта и разума как двух главных способностей человека. В рамках такого синтеза, согласно им, все инстинктивное обращается в «знание ума», а «знание ума» становится внутренним.

Идея «целостного разума» в русской религиозной философии базировалась на православной антропологии и святоотеческом учении, которые представляли собой основание и для богословской традиции русского православия. Современное православное богословие в основном представлено неопатристикой, в рамках которой путь христианского знания и науки мыслится в контексте религиозного преображения человека. Неопатристика базируется на идее о том, что «территории» религии и науки не пересекаются, но при этом наука не может наделяться мировоззренческими функциями, не должна быть совершенно независима от нравственных принципов, не должна быть идеологизирована и не должна использоваться для контроля внутреннего мира человека.

5.2. НАУКА И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КАТОЛИЦИЗМА

Феномен католической философии, сложившийся в западно-христианской культуре, генетически был предопределен потребностями развития католической теологии, требующей рационального прояснения. В учении Фомы Аквинского Римская католическая церковь нашла неискаженные тайны Откровения, упорядоченные и объясненные с помощью философского инструментария, опирающегося на естественный разум. Именно поэтому католицизм признал учение Фомы Аквинского, отвечающим его вероучению и богословию. Понятие «христианская философия» стало употребляться на Западе после того, как папа Лев XIII в 1879 г. опубликовал энциклику *Aeterni Patris*, в которой не только употребил понятие «христианская философия», но сформулировал цель ее возрождения в католических школах. В энциклике указано, что под словами «христианская философия» «следует понимать христианскую манеру философствовать, образцом которой по-прежнему остается доктрина св. Фомы» (*Aeterni Patris*). Папская энциклика признала идеальным образцом западной христианской философии схоластику Фомы Аквинского, который, как известно, используя философию язычника Аристотеля, преобразовал ее в соответствии с духом христианско-католической теологии.

Следует учесть еще и другие факторы появления католической философии. Ставка на разум и научно-технический прогресс в новоевропейской культуре привела к тому, что гуманистический антропоцентризм Ренессанса уступил место философскому антропоцентризму сциентистского характера, обосновавшему необходимость индустриальных методов освоения природы, что обернулось эксплуатацией человека, его отчуждения от всего, от всех и от самого себя. В условиях интенсивного развития науки и техники как противостоящее сциентистско-деятельностному мировоззрению в западной интеллектуальной культуре оформляется философско-теологическое направление мысли, связанное с кругом вопросов, нацеленных на обоснование целесообразности религии.

Наибольшим влиянием в западном мире пользуются неотоцизм как официальная философско-теологическая доктрина Рим-

ской католической церкви, провозгласивший себя «философией, сохраняющейся в веках». Как мы уже показали ранее, фундаментальный пласт неотомизма составляет философия Аристотеля в ее христианско-схоластической обработке, предпринятой Фомой Аквинским (томизм). После канонизации Фомы Аквинского томизм распространяется и укрепляется в европейских университетах, а после Тридентского собора (1545–1563 гг.) становится доминирующим учением католицизма. Энциклика *Aeterni Patris* провозгласила томизм официальной доктриной католицизма.

В Средние века томизм успешно выполнял свое назначение, но гуманизм и свободомыслие эпохи Возрождения естественно-научные открытия и просветительские идеи Нового Времени подорвали его престиж, и Церковь вынуждена была реанимировать томизм в виде неотомизма, получившего статус рационально-догматической теории Римской католической церкви (Э. Жильсон, Ж. Маритен (Франция); Д. Мерсье, А. Дондейл (Бельгия); М. Грабман (Германия); К. Фабро (Италия) и др.).

Свою задачу неотомисты видят в примирении основных положений христианской веры с требованием мыслящего разума, в согласовании иррациональных положений религии с рациональным званием в целях оправдания христианства перед лицом авторитета науки, так как, согласно им, вера без разума превращается в слепое поклонение, а разум без веры впадает в гордыню самомнения.

Согласно Ж. Маритену, существует лишь два способа постигнуть глубину вещей, две мудрости: житейская, приемлющая все светское и греховное, и святая, признающая «опыт Бога» и воспринимающая всякое Его творение в любви. Одна гонится за наслаждениями этого мира, другая через веру во Христа, в страдании и сострадании, преодолевает собственные слабости и жестокость мира. Соответственно, существует и два типа философии: научный, идущий путем вытеснения одной теории другой, лучшей, и метафизический, где преобладает аспект «тайны», а развитие осуществляется через углубление. Именно метафизика, как ее понимает Ж. Маритен, основана на истине и представляет собой философию интеллекта и бытия или, более точно, философию существования, «рассматриваемого как деятельность и совершенствование всех совершенств».

Главная задача философии, согласно Ж. Маритену, заключается в попытке объединить, примирить знание светско-научное и

религиозно-философское. Ведь исторически сложилось, что наука и метафизика оказались разъединенными. Однако необходимо прислушиваться к реалиям нашего времени, в котором господствует наука, нужно примирить науку с высшей религиозной мудростью. Ведь подобное примирение в свое время осуществлял и Фома Аквинский. Главное — это «поставить христианскую философию на службу человеку и обществу. Ж. Маритен говорит, что «греки постигли ту великую истину, что созерцание само по себе выше, чем действие». Они возвысили умозрение, разум и с презрением относились к труду, к рабству, к деятельности. Но человек есть одновременно и «разумный» и «действующий». И как раз христианство спасло греческую идею о превосходстве созерцательной жизни от ошибки, внушив людям, что любовь стоит большего, чем интеллект, что Бог познается больше сердцем и любовью, чем разумом. «Оно, — пишет Ж. Маритен, — придало деятельности земное значение, состоящее в служении ближнему, и реабилитировало труд, вменив ему в качестве ценности естественное искупление, в качестве естественного предназначения — взаимное милосердие людей». Христианство открывает смысл действительной любви, которая включает в себя и созерцание божественных вещей, поскольку она есть «избыточность» или «оживление созерцания», но и, кроме того, она через, призыв к великодушию и «самоотдаче» по-настоящему освобождает человека. Ведь «в плане духовной жизни, — говорит Ж. Маритен, — человек стремится именно к совершенной и абсолютной свободе»¹.

Принцип гармонии веры и разума, предложенный, как мы уже показали ранее, Фомой Аквинским, исходящий из того, что религиозная вера и знание есть различные пути постижения Бога, который открывается естественным образом (через сотворенный мир, познаваемый разумом) и сверхъестественным образом (через Божественное Откровение), является основанием понимания специфики науки в неотомизме. Принцип гармонии религиозной веры и рационального знания может быть сведен к следующему — истины веры не могут противоречить истинам разума, так как Бог является творцом и Откровения, и разума, и, следовательно, не может противоречить сам себе. Папа Иоанн Павел II подвел итог проблеме соотношения веры и разума в духе их взаимодополнительности:

¹ Буржуазная философия XX века. М., 1974. С. 32.

«Вера и разум — это как бы два крыла, на которых человеческий дух возносится к созерцанию истины, ибо Сам Бог вложил в умы людей стремление к познанию истины, а также к познанию Его Самого, чтобы люди, познавая и любя Его, смогли найти полноту истины о себе самих» (Fides et Ratio).

В подтверждение обозначенной идеи в энциклике приводятся следующие аргументы: «Разум, лишенный помощи Откровения, блуждал окольными путями, в результате чего он мог потерять конечную цель. Вера, лишенная поддержки разума, сосредоточилась на чувствах и переживаниях, поэтому возникает опасность, что она утратит универсальный характер... Поэтому пусть не покажется неуместным мой громкий и решительный призыв восстановить единство веры и разума, которое позволяет им действовать в соответствии с их природой, сохраняя взаимную автономию. Ответом на мужество веры должно стать мужество разума» (Fides et Ratio). Поэтому «нельзя разделить веру и разум, не лишив человека возможности должным образом познать самого себя, мир и Бога», «нет оснований для соперничества веры и разума: они взаимно дополняют друг друга и каждое имеет свою область, в которой осуществляется» (Fides et Ratio).

При исследовании проблем науки в контексте религиозного мировоззрения современные католические философы и теологи — представители неотомизма учитывают методологический принцип, согласно которому «абсолютная гетерономия» не может привести к конфликту», «напряженность» «между» чем-то и чем-то есть показатель возможности существования контакта. Только наличие связей между наукой и религией позволяет говорить о наличии между ними различий¹. Поэтому в современной философии науки и философии религии сложилась тенденция рассматривать научный и религиозный дискурсы не как взаимоисключающие, а как взаимодополняющие.

Намечая пути мирного гармоничного существования различных культур, Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер) отмечает, что западная культура должна окончательно преодолеть просвещенческий проект противоположности веры и разума, совершенно неактуальный на сегодняшний день и провозглашает необходимость «коррелятивности разума и веры, разума и религии, призванных к обоюдно-

¹ См.: Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 24.

му очищению и освящению, нуждающихся друг в друге и обязанных это признать»¹. Необходимо признать, что эмансипированный разум имеет разрушительный потенциал, и, соответственно, он должен осознать свои пределы, открыться для диалога, в ходе которого необходимо научиться слушать и слышать доводы религии. Западной культуре необходимо найти коррелятивность с другими культурами, получить опыт полифонической корреляции, где все культуры «открылись бы навстречу западной взаимодополнительности разума и веры, чтобы развивался процесс очищения»².

Принцип дополнительности был сформулирован Н. Бором для решения проблемы корпускулярно-волнового дуализма в ядерной физике и впоследствии был наполнен философско-методологическим содержанием, что было связано наличием в различных областях знания ситуации, напоминающей ситуацию в квантовой физике. К примеру, «цельность живых организмов и характеристики людей, обладающих сознанием, а также и человеческих культур представляют черты целостности, отображение которых требует типично дополнительного способа описания»³. Идея дополнительности подчеркивает то обстоятельство, что «в противоречащих друг другу явлениях мы имеем дело с различными, но одинаково существенными аспектами единого комплекса сведений об объекте»⁴. Идею о том, что дополнительность имеет универсальный методологический характер и значение отстаивали и другие известные физики, такие как В. Гейзенберг, М. Борн, В. Паули, Ф. Капра и др.

Неким вариантом эпистемологического взаимодополнения науки и религии является концепция рациональности веры как основание примирения веры и разума. Развитие этой концепции связано с тем, что можно выделить два аспекта в решении проблемы соотношения веры и разума на эпистемологическом уровне: первый состоит в попытке обосновать непосредственное участие разума в актах веры, а второй аспект связан с обоснованием наличия веры в разуме. Причем, речь идет при этом о феномене веры как таковой, а не только религиозной. Указанные аспекты соотношения веры и разума стали предметом изучения польского священника и фило-

¹ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006. С. 103.

² Там же. С. 107.

³ Бор Н. Избранные труды. В 2-х тт. Т. 2. М., 1966. С. 532.

⁴ Там же. С. 60.

софа С. Вшолека. Исследователь считает, что «вера, помимо всего прочего, является применением разума»¹, что позволяет говорить о познавательном потенциале веры. С его точки зрения, «вера сама по себе является проявлением разума»², а признание рациональности веры является главным аргументом в пользу обоснования возможности примирения веры и разума. Другие же способы обоснования возможности такого примирения затруднены, ибо вера и разум направлены на разные объекты и используют при этом разные методы постижения своих объектов.

Задумка С. Вшолека обосновать тесную связь религиозной веры и разума решается в контексте рационализма и представляет собой католический вариант объяснения соотношения веры и разума, в котором вера рассматривается только с точки зрения знания и познания. Ведь пытаюсь показать, что сама гипотеза о существовании Бога, которая лежит в основании веры, есть продукт веры, С. Вшолек трактует веру в итоге как дело мысли, то есть разума, о чем он пишет сам: «Верующий человек с разумной уверенностью принимает то, что существует Бог»³.

Согласно концепции неотомизма существуют три формы постижения истины — наука, философия и теология. Наука является низшей из них, фиксирует явления и устанавливает казуальные связи между ними. Более высокой ступенью рационального знания является философия, главной задачей которой является познание Бога как первопричины и конечной цели и которая в этом смысле смыкается с теологией, выполняя служебную роль по отношению к последней. В связи с тем, что рациональное знание позволяет полнее понять истины Божественного Откровения, теология представляет собой и вершину рационального знания, и сверхразумное знание, тождественное вере.

Неотомистскому рационализму, основанному на примирении знания и веры, в католической философско-теологической мысли противостоит традиция неоавгустинства, связанная со спиритуалистическими идеями блж. Августина («философия духа» Р. Ле Сена; «философия действия» М. Блонделя; католический экзистенциализм Г. Марселя; персонализм Э. Мунье, Ж. Лакруа, М. Недонсея

¹ Вшолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 10.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 58.

и др.). В то время как неотомизм допускает рационалистическую методологию, неоавгустинство исходит из того, что рациональные аргументы недостаточны, и вера, согласно их воззрениям, есть не познание, а личностно-неповторимый опыт встречи с Богом.

Персонализм возник на рубеже XIX–XX вв. прежде всего в США и во Франции (Э. Брайтмен, Р. Флюэллинг (США); Э. Мунье, Ж. Лакруа (Франция)). Мировоззренческая цель персонализма заключается в том, чтобы примирить религию и культ человека. Персонализм рассматривает мир как сотворчество, как результат творческой активности Бога и человека. На первом плане в философии персонализма стоят не классический субъект познания, а человеческая личность в полноте своих проявлений.

Примером преодоления традиционной полярности познавательного акта является идея персоналистической концепции познания как «вовлечение». Познание с этих позиций рассматривается как всеохватывающее движение, которое объединяет субъект со всем окружающим миром, и выступает одновременно и как непосредственное существование «Я», и как его действие, и как познание этого действия. «Познающий субъект при таком подходе, — считает основоположник французского персонализма Э. Мунье, — уже не выступает как чистое сознание или безличностное бытие, а как человек, который живет и действует: я мыслю с моим телом, с моими руками, с моей страной, с моим временем; «Я» начинает свое мышление не от абстрактных идей, изолированных символов, а от опыта, пронизывающего всю жизнь личности. Познание больше не выступает как нечто «объективное», а как нечто такое, куда я глубоко вовлечен, где объект ощущается и объясняется в той мере, насколько включен я в него. Такая форма познания непосредственно организует мою жизнь и мой быт». В процессе вовлечения, считают персоналисты, устанавливаются новые отношения между познающим и познаваемым, — это больше не отношения безличности и безразличия, а отношения заинтересованности¹.

Преодоление традиционной концепции познания, основанной на объектно-субъективных отношениях и реализацию теории познания с позиции субъективно-субъектных отношений персонализм связывает с включением в теорию познания в качестве

¹ Мунье Э. Персонализм: структура личностного универсума. М., 1992; Радугин А.А. Персонализм и католическое обновление. Воронеж, 1989.

главного познавательного средства эмоционально-чувственных и эмоционально-волевых факторов любви и веры. «Современная психология, — писал другой видный персоналист Ж. Лакруа, — открыла в любви наиболее совершенный инструмент познания. Любовь утверждает ценность того, на кого направлено это чувство. Она дорожит проявлением индивидуального, стремится превратить его в объект обладания».

Любовь, с точки зрения персоналистов, наиболее адекватно раскрывается в вере. Поэтому вере принадлежит важнейшая роль в познавательном процессе. «Вовлеченное познание, — подчеркивает Ж. Лакруа, — имеет старое и прекрасное имя — вера». Персоналисты стремятся доказать, что вера входит необходимым составным компонентом во всякий познавательный акт. Она предшествует знанию, является движущей причиной и конечной целью познания. Таким образом, в персонализме осуществляется подмена гносеологического субъекта психологическим.

При разработке теории верований персоналисты подчеркивают личностные, эмоционально-психологические моменты познания, наличие в самом познавательном акте момента волевого выбора удовлетворения и т.д. Вера в этой концепции предстает как психологическая установка, как форма принятия решения без достаточного экспериментального и логического обоснования. По характеристике М. Недонсея, «вера выражает утвердительную силу духа. Она является отправной точкой всякого познания, помогает преодолеть разрыв между знанием и незнанием, служит средством их интеграции». Для доказательства этих положений персоналисты используют тот факт, что в жизни людей», в том числе и в познавательной деятельности, немаловажное значение имеют такие моменты, как вера, уверенность, убеждение.

Действительно, следует признать, истина никогда не выступает в абсолютно законченном и завершенном виде: какая-то часть нашего знания получила свое подтверждение общественной практикой и стала объективной истиной, другая же часть еще не проверена и вызывает сомнения. И то, что в процессе познания человек непременно ставится перед выбором между более убедительным и менее убедительным объяснениями процессов действительности, является объективным основанием необходимости веры как определенного этапа в процессе познания. Вера необходима человеку для

мобилизации его духовных и физических сил, при недостатке информации или отсутствии достаточных доказательств. Она играет компенсаторную функцию; в качестве положительной эмоции вера позволяет человеку двигаться дальше в сфере неизвестного¹.

Но персонализм неоправданно расширяет область применения веры. Он, по сути дела, размывает границы между рационально-обоснованным знанием и субъективным выбором человека. Эта тенденция, отчетливо проявляется, когда персоналисты проводят полное, отождествление веры и убеждения. «Всякая, уверенность, — заявляет Ж. Лакруа, — есть вера, поскольку она содержит акт выбора». Постараемся же более внимательно разобраться в том, какую роль играет вера в познавательном процессе и как соотносятся друг с другом знания, вера и убеждение.

Проблема роли веры и убеждения в познании может рассматриваться прежде всего с позиций места в познавательном процессе субъективно-личностных факторов. Огромное значение этих факторов в познавательном процессе, по-видимому, не отвергает ни одна гносеологическая теория. В гносеологии признается особо важная роль субъективного фактора в достижении нового знания. Для дальнейшего развития научного познания, принятия практических решений исследователю необходима определенная уверенность в достоверности своих знаний. Особенно возрастает роль субъективного фактора в познании в случае принятия принципиально новых решений. Перед исследователем остро встает вопрос о выборе тех или иных мировоззренческих и методологических посылок. Поэтому для мобилизации духовных и физических сил, обретения психологической стабильности исследователь на различных этапах творческого процесса может использовать как веру, так и убеждение².

Неоавгустинство и персонализм признают способность разума познавать окружающую действительность и формировать научную картину мира, но они исходят из установки жестких границ применения разума и науки. В их концепциях наука мыслится низшей ступенью познания, а ее предметом выступает мир наблюдаемых явлений. Наука в концепциях неоавгустинцев не подымается до постановки и решения вопросов о сущности бытия. Научная

¹ Радугин А.А. Персонализм и католическое обновление. Воронеж, 1989. С. 185.

² Там же.

методология в виде эмпирических наблюдений и рационально-логических процедур приносит положительные результаты только в исследовании объективного мира, но она непригодна для познания внутреннего мира человека.

Католическая теология в XX в. официально придерживалась принципов неотолизма, но постоянно обогащалась различными «внешними» влияниями — наработками Тюбингенской католической школы (И.С. фон Дрей, И.А. Меллер, А. Граф и др.), заимствовавшей понятийный аппарат немецкой классической философии и исторический метод; идеями католического модернизма (Э. ле Руа, П. Тейяр де Шарден и др.); принципами таких философских направлений, как феноменология, философская антропология, экзистенциализм.

Ортодоксальным томистским рационалистическим идеям и спиритуализму неоавгустинцев противостоит в западной религиозно-философской мысли католический модернизм¹, наиболее яркой концепцией которого является эволюционный космизм П. Тейяра де Шардена, католического священника, члена ордена иезуитов и видного ученого-палеонтолога, археолога, биолога. Хорошее знание естественных наук, биологии, оказало существенное влияние на его философско-теологическое мышление и способствовало формированию концепции «эволюционно-космического христианства», базирующейся на принципах религиозно-идеологического монизма, эволюционизма и универсализма. Субстанцией всего мироздания, по мнению французского мыслителя, является Бог как средоточие, источник, центр мира, исходная точка, от которой начинаются и к которой сходятся все реальности бытия. Каждый элемент этой реальности зарождается и пребывает в Боге, и Он настолько имманентен миру, растворен в нем, что весь Мир представляет собой Божественную среду.

Мир, согласно концепции П. Тейяра де Шардена, постоянно находится в процессе изменения, развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Мыслитель отмечает также взаимосвязь количественных и качественных изменений и считает, что появление нового качества нельзя объяснить, если не ввести в естественную историю понятия «скачка» как критической точки изменения состояний, через который последующий этап эволюции отрицает предшествующий. «Во всех областях, — писал П. Тейяр де Шарден, — когда

¹ Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982.

какая-либо величина достаточно выросла; она резко меняет свой вид, состояние или природу. Кривая меняет направление движения, плоскость переходит в точку, устойчивое рушится, жидкость кипит, яйцо делится на сегменты...»¹. Мыслителю присуще также понимание развития как серии «скачков», «узловой линии мер»: «Критические точки состояний, ступени на наклонной линии. В общем разного рода скачки в ходе развития, по его мнению, — это единственный, но зато истинный способ представить себе «первый момент»².

Основными критическими точками процесса развития мира, космогенеза выступают у П. Тейяра де Шардена следующие этапы: неорганическая природа («преджизнь»), органическая материя («жизнь»), духовный мир («мысль», «ноосфера») и Бог («точка омега»). На этапе «преджизнь» выделяются такие качественные состояния, как атомы, неорганические молекулы, сначала простые, а затем более сложные и крупные, переходящие в «мегамолекулы». Совокупность внешних и внутренних условий на земной поверхности породили из этих молекул живые клетки — новую форму существования материи. Жизнь, утверждает он, никогда не является аномалией, случайностью, исключением.

Биологическая эволюция играет большую роль в становлении Космоса. Однако не она определяет закономерности его развития. Решающее значение мыслитель придает третьему этапу эволюции, связанному со становлением и развитием человечества. Человек, согласно его учению, есть звено в биологической эволюции, связанное с предшествующими этапами. Однако он занимает совершенно исключительное место в мироздании, потому что на этом уровне возникает высшая форма в развитии мира — мысль, сознание, духовность. «Изменение биологического состояния, приведшее к пробуждению мысли, не просто соответствующая критическая точка, пройденная индивидом; или даже видом. Будучи более обширным, это изменение затрагивает саму жизнь в ее органической целостности и, следовательно, оно знаменует собой трансформацию, затрагивающую состояние всей планеты»³. До появления человека с его уникальной способностью к мышлению все в мире было разобщено, и это разобщение постоянно усиливалось. Человек же через

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 80.

² Там же. С. 180.

³ Там же. С. 80.

свою деятельность постоянно осуществляет высший синтез всего существующего, создает новую сферу — сферу духа. Эту сферу Тейяр, по аналогии со стадиями геохимического развития земли — барисферой, литосферой, биосферой, называет ноосферой — мыслящим пластом Земли.

В результате процесса гоминизации формируется Ноосфера, образуется «мыслящий, коллективный и постоянный организм», «мыслящий пласт земли», в результате чего Земля «опутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально существующую обширную крупинку мысли в космическом масштабе»¹. Свое завершение ноосфера находит в некоем синтезе центров человеческого сознания, духовном центре универсума — «точке Омеге» — Боге. «По своей Структуре, — пишет П. Тейяр де Шарден, — Ноосфера и вообще мир представляют собой совокупность не только замкнутую, но и имеющую центр. Пространство и время необходимо конвергентны по своей природе, следовательно, его безмерные поверхности в соответствующем направлении, должны снова сомкнуться где-то впереди в одном пункте, назовем его Омегой, который и сольет их полностью и поглотит в себя»².

С раскрытием Омеге как органического центра Вселенной, ее перводвигателя и целевой причины, по замыслам П. Тейяра де Шардена, завершается первая часть его философско-теологической системы, в которой произошло рациональное обоснование монотеизма (единобожия). Во второй части Тейяр ставит перед собой задачу придать монотеизму христианский характер. Образ Бога — Омеге в этой части системы уступает место образу Христа.

Посвящая проблеме соотношения науки и религии целый раздел своего фундаментального труда «Наука о человеке», П. Тейяр де Шарден обосновал мысль, согласно которой наука и религия имеют один и тот же корень. Он писал, что наука «не может выйти за пределы самой себя, не окрашиваясь мистикой и не заражаясь верой»³. Это обстоятельство позволило ему сформировать убеждение о том, что «религия и наука — две неразрывно связанные стороны, или фазы, одного и того же полного акта познания»⁴. Подход П. Тейяра де Шардена к вопросу о соотношении науки и религии строится на

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 247.

² Там же. С. 294.

³ Там же. С. 223.

⁴ Там же.

принципах апологии (греч. ἀπολογία — оправдание) — перевода истин христианства на язык положительного знания, и конкордизма (лат. concordia — согласие) — согласования научных и религиозных данных.

В связи с тем, что, во-первых, имел место исторический конфликт между наукой и верой, между библейским Откровением и достижениями науки и, во-вторых, из-за языковой проблемы, так как П. Тейяр де Шарден произвольно пользовался терминами, которые в средневековой философии имели другие значения, он был обвинен в ереси и признан «запрещенным иезуитом», что было упомянуто в энциклике Пия XII *Humani Generis* от 12 августа 1950 г.¹ После более внимательного изучения работ П. Тейяра де Шардена суждение о нем радикально изменилось, о чем свидетельствовала речь, произнесенная кардиналом П. Пупардом, президентом Ватиканской комиссии по культуре, на совещании, состоявшемся в Григорианском университете 21–23 октября 2004 г. В этом выступлении П. Тейяр де Шарден был полностью реабилитирован в его ценных, но еще несовершенных усилиях гармонически соединить науку и религию. Кардинал П. Пупард закончил свою речь словами: «Неподражаемый Тейяр учит нас тому же, что и Иоанн Павел II в своей энциклике *Fides et Ratio*: «Вера и разум подобны двум крыльям, позволяющим человеческому духу возвыситься к созерцанию истины»»².

С конца 50-х гг. XX в. в католицизме набирает силу так называемая «новая теология» (И. Конгар, М.-Д. Шеню, Г. де Любак, Э. Шиллебекс, К. Ранер и др.). В рамках последней сформировались разнообразные «социальные теологии»: «теология земных реальностей», «теология промышленного предприятия», «теология свободного времени» и др. В 60-80-х гг. XX в. сформировались «теология труда», «теология культуры», «теология мира», «теология и этика хозяйственной жизни» и др. В настоящее время в работах польского священника М. Хеллера намечены пути формирования так называемой «теологии науки»³.

¹ Наука и вера в диалоге. П.Тейяр де Шарден и П.Флоренский. СПб, 2007. С. 124–128.

² Там же. С. 129.

³ Heller M. *The New Physics and a New Theology*. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1996; Хеллер М. Творческий конфликт: о проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. М., 2005.

Появление «теологии науки» («богословия науки») связано с тем, что в настоящее время усиливается тенденция, связанная с возможностью интеграции теоретических достижений науки и положений религии в целостное религиозно-ориентированное мировоззрение. В своей работе «Творческий конфликт: о проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения» М. Хеллер представляет свою программу для богословия науки.

Построение программы для богословия науки связано с выделением ее основополагающих принципов. Во-первых, принципы богословия науки связаны, согласно М. Хеллер, со следующим обстоятельством: «Вселенная наук и Вселенная богословия отличаются друг от друга, и это отличие — следствие того факта, что методы этих дисциплин полярны в своем видении реальности». Вселенная наук есть всего лишь часть богословской Вселенной, что связано не только с тем, что Вселенная наук совпадает с так называемой «материальной Вселенной», а богословская Вселенная выходит за рамки материи, но и с тем, что метод богословия способен «видеть» в материальной Вселенной некоторые аспекты, прозрачные для научного метода и, соответственно, не принадлежащие Вселенной наук. «Материальная Вселенная, как видит ее богословие, богаче Вселенной, рассматриваемой с научной перспективы». Именно в этом и заключается возможность заниматься богословием как наукой, и в качестве богословской рефлексии над науками «богословие науки исследовало бы последствия того факта, что эмпирические науки исследуют Вселенную, сотворенную Богом»¹.

Во-вторых, богословие науки должно было бы быть неотъемлемой частью богословия со всеми методологическими особенностями богословской дисциплины. Богословие науки может быть отнесено к подразделу богословия человеческих ценностей, и специфика этого подраздела состояла бы в щедром использовании результатов философии науки².

В-третьих, осознание того факта, что Вселенная сотворена Богом, позволяет богословию науки видеть те аспекты мира, которые недостижимы ни для наук, ни для их философии. Поэтому богословие науки способно взирать на границы научного метода «с

¹ Хеллер М. Творческий конфликт: о проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. М., 2005. С. 45-46.

² Там же.

другой стороны», то есть с той стороны, о которой науки «не знают ничего» вообще¹.

Предлагая программу для богословия науки, М. Хеллер выделяет два аспекта мира, которые важны для богословия науки².

1. «Необязательность» мира. Тезис о зависимости мира от существования Бога представляет собой существенную часть христианского учения о креационизме. В то же время существует целая дискуссия на тему, предполагает ли научный метод в качестве предварительного условия существование изучаемого объекта или нет. Но даже если научный метод предполагает существование изучаемого объекта, он не предполагает его в качестве зависимого от Бога, что составляет сферу богословия. Размышление над науками в свете этого предположения составляет задачу богословия науки.

2. Присутствие с мире ценности. С богословской перспективы Вселенная есть осуществление творческого плана Бога, и этот план содержит в себе не только те аспекты мира, которые науки пытаются расшифровать при помощи своих собственных методов, но также и те аспекты реальности, которые в аксиологии называются ценностями. Во всякой рациональной деятельности цели вплетаются в системы ценностей, сами будучи ценностями, а рассматривать науки в свете ценностей составило бы следующую задачу богословия науки.

Основные вехи программы богословия науки коррелятивны, во-первых, важным интуициям современной философии науки, в частности идее того, что развитие науки поставило под сомнение ее базовые аксиомы (реальность существования мира, возможность его познания и др.), во-вторых, данным современной эпистемологии, основанной на принципах релятивизма в познании, многомерности форм когнитивных практик, идее рациональности не науки, а человека, принципах ценностной ориентации науки и др., и, в-третьих, основным интуициям так называемой «антропологии знания».

Итак, современная философско-теологическая концепция католицизма обновляет традиционную схему соотношения веры и знания за счет использования теоретических достижений естествознания и философии. Основными элементами этого обновления

¹ Хеллер М. Творческий конфликт: о проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. М., 2005. С. 45-46.

² Там же. С. 46-47

являются обоснование положения о новом образе естествознания, признавшего в настоящее время ограниченность своих методов познания природы, и наличие неких «пограничных вопросов» между теологией, философией и естествознанием.



В западно-христианской культуре теология и философия тесно взаимосвязаны, а под католической религиозной философией понимается, в первую очередь, неотомизм, фундаментальный пласт которого составляет томизм — философия Аристотеля в ее христианско-схоластической обработке, предпринятой Фомой Аквинским. Феномен католической философии, сложившийся в западно-христианской культуре, генетически был предопределен, во-первых, потребностями развития католической теологии, требующей рационального прояснения. Во-вторых, в условиях интенсивного развития науки и техники как противостоящее сциентистско-деятельностному мировоззрению в западной интеллектуальной культуре оформляется философско-теологическое направление мысли, связанное с кругом вопросов, нацеленных на обоснование целесообразности религии.

Свою задачу неотомисты (Э. Жильсон, Ж. Маритен, Д. Мерсье, А. Дондейл и др.) видят в примирении основных положений христианской веры с требованием мыслящего разума, в согласовании иррациональных положений религии с рациональным званием в целях оправдания христианства перед лицом авторитета науки. Принцип гармонии веры и разума, предложенный, как мы уже показали ранее, Фомой Аквинским, исходящий из того, что религиозная вера и знание есть различные пути постижения Бога, который открывается естественным образом (через сотворенный мир, познаваемый разумом) и сверхъестественным образом (через Божественное Откровение), является основанием понимания специфики науки в неотомизме. Принцип гармонии религиозной веры и рационального знания может быть сведен к следующему — истины веры не могут противоречить истинам разума, так как Бог является творцом и Откровения, и разума, и, следовательно, не может противоречить сам себе (принцип взаимодополнительности).

Неотомистскому рационализму, основанному на примирении знания и веры, в католической философско-теологической мысли противостоит традиция неоавгустинства, связанная со спиритуа-

листическими идеями блж. Августина. В то время как неотомизм допускает рационалистическую методологию, неоавгустинство исходит из того, что рациональные аргументы недостаточны, и вера, согласно их воззрениям, есть не познание, а личностно-неповторимый опыт встречи с Богом. Католический модернизм (П. Тейяр де Шарден) предлагает примирение науки и религии на основе данных естественных наук.

Современная философско-теологическая католицизма обновляет традиционную схему соотношения веры и знания за счет использования теоретических достижений естествознания и философии. Основными элементами этого обновления являются обоснование положения о новом образе естествознания, признавшего в настоящее время ограниченность своих методов познания природы, и наличие неких «пограничных вопросов» между теологией, философией и естествознанием. В настоящее время усиливается тенденция, связанная с возможностью интеграции теоретических достижений науки и положений религии в целостное религиозно-ориентированное мировоззрение.





Заключение



Единство когнитивного и социокультурного понимания науки и многомерный характер знания в современной культуре актуализируют проблему соотношения религии и науки в историко-генетическом, сущностно-когнитивном и социально-культурном аспектах. Преобладающая позиция конфликта в отношении науки и религии, основанная на представлениях научного атеизма и позитивистской философии, в настоящее время уступает место осознанию отсутствия враждебности христианства к науке, так как большинство деятелей науки (например, Дж. Бруно) преследовались Церковью не за научные взгляды, а за еретические идеи в сфере теологии. Рассмотрение научного знания и научно-познавательной деятельности с христианской точки зрения имеет теологический контекст, связанный с обращением человека во всей его целостности к познанию подлинной реальности, и философско-культурологический, так как на основе культурно-антропологических и герменевтических методик исследуется функционирование научного знания в различных культурах.

Религиозное верование как составляющая религиозного комплекса включает в себя эпистемологический компонент, сочетающий в себе рационально-логическое и иррациональное, эмоционально-образное. Соотношение христианской религии и европейской науки как когнитивных практик имеет смысл только в случае при-

знания эпистемологической функции религиозной веры на основе выявления наличия (отсутствия) познавательных и мыслительных точек их пересечения и, возможно, через переход к теме соотношения веры и разума. Религиозная вера, являясь особым типом знания, опирающимся на религиозный опыт, может существовать в гармонии с разумом, в том числе и с научным, что коррелятивно восточно-христианской концепции преобразования разума и диалектической концепции соотношения веры и разума, религии и науки. Общность философско-научной и религиозной веры обусловлена формальным сходством научных и религиозных когнитивных структур (постулаты, метод познания, критерии истины, цель познания) и состоит в использовании утверждений, не имеющих обоснования, нормативном характере, непосредственности восприятия, обращении к интуиции (мистической и интеллектуальной, соответственно).

В восточно-христианской культуре научные изыскания были глубоко укоренены в философии, так как отцам Церкви пришлось соотнести христианское учение с античной философией, что определило специфику осмысления науки в контексте соотношения веры и разума. Восточно-христианскую традицию понимания науки и научного знания определяет концепция Климента Александрийского, для которой характерно движение человека от знания (ἐπιστήμη) и веры (πίστις) к гнозису (γνῶσις), а также полная гармония между верой и знанием. В соответствии с этой традицией вера становится «верой познающей» (γνωστικὴ πίστις), а разум приближается к вере и оправдывает ее. Под влиянием Александрийской школы осуществляли свою философско-богословскую деятельность последующие отцы Церкви, в целом придерживаясь традиции «веры познающей». Иной синтез веры и разума в последующей восточной святоотеческой традиции (кападокийцы, византийское богословие) осуществлен не был, и восточно-христианская культура в целом продолжила традицию Климента Александрийского в понимании философии, знания, науки.

Основания понимания науки в западно-христианской культуре формируются на основе эпистемологии Аврелия Августина, интерпретирующего христианскую веру как средство познания, и на сформулированной им идее о науке как «служанке» христианского богословия. Схоластическое осмысление науки в лице Фомы

Аквинского продолжило традицию Аврелия Августина и основы-валось, во-первых, на принципе взаимодополнительной гармонии веры и разума, в соответствии с которым распространение получает формула «верую, чтобы понимать» (*credo ut intelligam*), во-вторых, на теологизации науки, когда вследствие перенесения познавательной активности из объективной реальности в божественный мир аристотелевская «мудрость» (*σοφία*) превращается в «высшую мудрость» (*maxima sapientia*), подчиненную теологии и независимую от иных научных дисциплин, и, в-третьих, на усилении идеи науки как «служанки» теологии. Данная традиция предопределила основные принципы соотношения науки, философии и теологии в католицизме, и на их основе сформировалась классическая научная традиция, ставшая фактором легитимации науки на Западе и приведшая к появлению университетов и широкой системы образования.

Несмотря на свои религиозно-философские истоки и основания, наука ушла в методологический изоляционизм, усилив тем самым элиминацию гносеологической функции веры. В свою очередь высокая степень специализации религиозного учения породила методологический изоляционизм религии. В итоге началось противопоставление «религиозных» и «научных» сообществ в пространстве власти и влияния, в сфере культуры. Методологический изоляционизм науки и религии породил социальный конфликт между ними. Конфликтная модель соотношения религии и науки базируется на упрощенном понимании взаимоотношений научного и религиозного сообществ. Наряду с конфликтной существует и модель полной гармонии науки и религии, недостаток которой состоит в том, что она не учитывает специфики соотношения этих когнитивных практик, их социальных и культурных функций.

Дивергентная традиция соотношения религии и науки привела: к расщеплению единой культуры на научно-техническую и гуманитарную; освобождению науки от морально-нравственных принципов в ее познавательном и практическом отношении к природе; утрате цельности опыта сознания человека (три критики разума И. Канта) и др., что обернулось осознанием кризиса научной рациональности не только в философии, но и в науке. Появились проекты новой рациональности («мягкая», «гибкая», «коммуникативная» и др.), и научный разум был признан в качестве одной из форм познавательной деятельности, наряду с религиозной, мифологичес-

кой, эстетической и т.д. Возникли сомнения ученых в абсолютной истинности базовых постулатов науки и появились выходы за пределы чисто научной рациональности в сферу религии. Однако в проектах по реконструкции научной рациональности проблема когнитивного взаимодействия религии и науки не находит распространения.

«Слабая» конвергенция религии и науки как когнитивных практик актуализируется в современной философии и западном богословии: частичная конвергенция; диалектичность; взаимодополнительность; рациональность веры; интеграция. «Сильная» холистическая версия соотношения религии и науки на основе признания гносеологической функции религиозной веры развивается в современной восточно-христианской философско-богословской традиции. Указанные виды конвергенции когнитивных практик религии и науки диалектически включают в себя дивергентное их соотношение. На основе этих концепций выявляются следующие основания сближения религии и науки: мировоззренческие (стремление к созданию целостной картины мира, в которой царил бы гармония и порядок); этические (научный этос не противоречит принципам морального богословия); экологические (сотрудничество религии и науки в решении экологических проблем); антропологические (человеку свойственна цельность духа); методологические (научная и религиозная вера обладают некой общей структурой, что создает возможность конвергенции теологической, философской и научной аргументаций).

Русская религиозная философия, продолжая традиции восточной патристики, осмысление феномена науки осуществляла в контексте его критики за абсолютизацию автономного разума (ratio) и через осмысление проблемы соотношения веры и разума. Русские религиозные мыслители не разделяли позицию, согласно которой человеческий разум автономен, и считали необходимым его религиозное переосмысление через отход от традиционного схоластически-рационального его понимания, а высшей гносеологической категорией считали веру. На основе этих эпистемологических идей в качестве альтернативы жесткому противопоставлению науки и религии предстала концепция цельного мировоззрения, в котором наука сплетена с другими формами когнитивной активности (философией, религией и т.д.). В свете идеала «целостного

разума», являющегося центральным для русской религиозной философии, научное знание осознается как неполное, а потому основной целью русской философии в отношении к науке можно считать трансформацию ее в такую целостную форму знания, которая согласовывалась бы с религиозным миропониманием. Русские мыслители одними из первых предложили проект «новой науки» (Н.Ф. Федоров), которая должна осуществить синтез инстинкта и разума как двух главных способностей человека. В рамках такого синтеза все инстинктивное обращается в «знание ума», а «знание ума» становится внутренним. Русская православная церковь в контексте восточно-патристической и русской религиозно-философской традиций настаивает на необходимости совмещения духовного опыта с научным знанием, так как религиозное мировоззрение выступает одним из источников познания Истины, что должно быть отражено в системе образования и воспитания, в организации общественной жизни людей.

В западно-христианской традиции богословие не отказывается от использования понятийно-категориального аппарата философии, а потому свою задачу современные неотомисты видят в примирении основных положений христианской веры с требованием мыслящего разума, в согласовании иррациональных положений религии с рациональным знанием в целях оправдания христианства перед авторитетом науки. В этом контексте схоластика по-прежнему толкуется как сотрудничество веры и разума, причем такое сотрудничество, при котором ни вера, ни разум не теряют своей сущностной специфики. Современная философско-теологическая система католицизма обновляет традиционную схему соотношения веры и знания за счет использования теоретических достижений естествознания и философии и развивает идеи о новом образе естествознания, признавшего в настоящее время ограниченность своих методов познания природы и наличие неких «пограничных вопросов» между теологией, философией и естествознанием. Исторически отношение Римской католической церкви к рациональному знанию эволюционировало от осуждения злоупотреблений рационализма (Syllabus — перечень человеческих заблуждений) до тезиса «Церковь — друг науки» (Humani Generis — энциклика Пия XII, Gaudium et Spes — конституция II Ватиканского Собора).



Список литературы



1. Alexander D.R. Rebuilding the matrix — Science and Faith in 21st Century. Oxford: Lion, 2001.

2. Haught J.F. Science and religion: From Conflict to Conversation. N.Y.: Paulist Press, 2005.

2. Heller M. The New Physics and a New Theology. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1996.

3. Lindberg D. The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 b. c. to a. d. 1450. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

4. Muray L.A. Liberal Protestantism and Science. Greenwood Guides to Science and Religion. Greenwood Press. Westport, Connecticut, London. 2008.

5. Plantinga A. Warranted Christian Belief. Oxford: University Press, 2000.

6. Reason, experiment, and mysticism in the scientific revolution. N.Y.: Science History, 1975.

7. Religion and Science // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/entries/religion-science> (дата обращения: 07.10.2012 г.).

8. Sherrard P. The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science. Suffolk, England: Golgonooza, 1991.

9. Stenmark M. How to relate Science and Religion. Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 2004.
10. Swinburne R. Faith and Reason. 2nd edition. Oxford: Clarendon Press, 2005.
11. Templeton J. M. Evidence of Purpose: Scientists Discover the Creator. N.Y.: Continuum, 1994.
12. Vucanovich V. Science and Faith: Order in the Universe and Cosmic Evolution Motivate Belief in God. Minneapolis: Light and Life, 1995.
13. Аббаньяно Н. Философия, религия, наука / Пер. с итал. Краснодар: КГУКиИ, 2010. 332 с.
14. Августин Блаженный. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. 496 с.
15. Аверинцев С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. №3. С. 3–13.
16. Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. 158 с.
17. Александер Д., Уайт Р. Наука и религия: друзья или враги? / Пер. с англ. СПб: Шандал, 2009. 336 с.
18. Алий (Кастальский-Бороздин), архм., Исаия (Белов), архм. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2002. 288 с.
19. Антология мировой философии. В 4-х тт. Т. 1. Ч. 2. М.: Мысль, 1969. 936 с.
20. Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / Сост. С.В. Перевезенцев. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. 448 с.
21. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Труды. М.: Практика, 2002. 1080 с.
22. Аристотель. Соч.: В 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 550 с.
23. Аристотель. Соч.: В 4-х тт. М.: Мысль, 1975.
24. Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2003. 256 с.
25. Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия / Под общ. ред. Б.М. Кедрова. М.: Наука, 1967. 439 с.
26. Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (Опыт начал критической монадологии). М.: Университетск. тип., 1893. 206 с.
27. Афанасий (Евтич), епископ. Прологомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. Сборник 32. М.: Изд-во Московской патриархии РПЦ, 2005.

28. Ахундов М.Д., Баженов Л.Б. Естествознание и религия в системе культуры // Вопросы философии. 1992. №12. С. 42–53.
29. Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII века. М.: Наука, 1976. 292 с.
30. Ахутин А.В. Поворотные времена. М.: Наука, 2005. 743 с.
31. Базилевский М.И. Влияние монотеизма на развитие знания. Киев, 1883. 226 с.
32. Барбур И. Религия и наука: История и современность. М.: Библиейско-богосл. институт св. ап. Андрея, 2000. 430 с.
33. Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб: РХГИ, 1996. 384 с.
34. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 174 с.
35. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
36. Бердяев Н.А. Человек и машина. Проблемы социологии и метафизики техники // Вопросы философии. 1989. №2. С. 147-162.
37. Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
38. Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / Отв. ред. А.П. Огурцов. М.: ИФ РАН, 1998. 265 с.
39. Богданов А. Вера и наука // Вопросы философии. 1991. №12. С. 39–87.
40. Бор Н. Избранные научные труды: В 2-х тт. Т. 2. М.: Наука, 1971. 675 с.
41. Боргош Ю. Фома Аквинский. М., Мысль, 1975. 504 с.
42. Борн М. Моя жизнь и взгляды. М.: Прогресс, 1973. 176 с.
43. Борн М. Физика в жизни моего поколения. М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. 536 с.
44. Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. М.: Мысль, 1971. 176 с.
45. Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. М.: Библиейско-богосл. институт св. ап. Андрея, 2004. 352 с.
46. Булгаков С.Н. Соч.: В 2-х тт. Т. 1. М.: Наука, 1993. 345 с.
47. Буржуазная философия XX века. М.: Политиздат, 1974. 335 с.
48. Бурлака Д.К. Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. СПб: Изд-во РХГА, 2007. 448 с.
49. Бутру Э. Наука и религия в современной философии / Пер. с фр. Изд. 2-е. М.: КРАСАНД, 2010. 360 с.

50. Бэкон Ф. Соч.: В 2-х тт. Т.2. М.: Мысль, 1978. 575 с.
51. Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. 1996. №5. С. 90–109.
52. Василий (Родзянко), епископ. Теория распада Вселенной и вера отцов (Каппадокийское богословие — ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI века). М.: Паломник, 2003. 254 с.
53. Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. М., 1999.
54. Василий Великий, свт. Творения. Письма. Минск, 2003. 495 с.
55. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во уральского ун-та, 1991. 592 с.
56. Вебер М. Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
57. Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии / Отв. ред. Д.Н.Разеев. СПб: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2008. 297 с.
58. Взаимодействие науки, философии и религии на рубеже тысячелетий: прошлое, настоящее и будущее. Материалы XII Международного конгресса. СПб: СПб. гос. морской технический ун-т, 2002. 244 с.
59. Винер Н. Кибернетика и общество. М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. 200 с.
60. Владимиров Ю.С. Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома: МИИЦАОСТ, 1996. 226 с.
61. Волков М.П. Античная наука как явление социокультурного ряда. Проблема генезиса (монография). Ульяновск: УлГТУ, 2008. 134 с.
62. Вудс Т. Как Католическая церковь создала западную цивилизацию. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2010. 280 с.
63. Вшолек С. Рациональность веры. М.: Библейско-богосл. институт св. ап. Андрея, 2005. 152 с.
64. Гаврюшин Н.К. Христианство и экология // Вопросы философии. 1995. №3. С. 53–59.
65. Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Минск: Белорусская православная церковь, 2010. 656 с.
66. Гайденко В.П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века: общие принципы и учение о движении. М.: Наука, 1989. 352 с.

67. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
68. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 528 с.
69. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 528 с.
70. Гайденок П.П. Природа религиозного мировосприятия // Вопросы философии. 1995. №5. С. 43–52.
71. Гайденок П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии. 1991. №6. С. 3–14.
72. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М.: Наука, 1980. 567 с.
73. Галилео Галилей. Избранные труды. В 2-х тт. Т. 1. М., 1964. 640 с.
74. Гараджа В.И. Религиоведение. Пособие для студентов педагогических вузов. М.: Аспект-Пресс, 1994. 286 с.
75. Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. №4. С. 127–135.
76. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1974. 524 с.
77. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 532 с.
78. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1974. 452 с.
79. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1989. 400 с.
80. Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики. М.: Изд-во иностранной литературы, 1953. 139 с.
81. Гейзенберг В. Шаги за горизонт /Пер. с нем. / Сост. А. В. Ахутин; общ. ред. и вст. ст. Н. Ф. Овчинникова. М.: Прогресс, 1987. 368 с.
82. Гивишвили Г.В. Есть ли у естествознания альтернатива Богу? // Вопросы философии. 1995. №2. С. 37–47.
83. Гинзбург В. Вера в Бога несовместима с научным мышлением // Поиск. 1998. №29–30.
84. Гиренок Ф.И. Патология русского ума. Картография дословности. М.: Аграф, 1998. 416 с.
85. Гиренок Ф.И. Русские космисты. М.: Знание, 1990. 61 с.
- Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
86. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990. 490 с.

87. Глубоковский Н.Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Книга 3. Божественность «Евангелия» Павлова и метод обоснования сего в исследовании о нем. СПб: Типография Монтвида, 1912. 80 с.

88. Горохов В.Г. Междисциплинарные исследования научно-технического развития и инновационная политика // Вопросы философии. 2006. №4. С. 80–96.

89. Границы науки. Сб. статей / Под ред. Л.М. Марковой. М.: ИФ РАН, 2000. 276 с.

90. Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. Собрание творений. В 2-х тт. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

91. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. / Пер., послесл. и примеч. В.М. Лурье под ред. А.Л. Верлинского. СПб: Аxiома, 1995. 176 с.

92. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. 384 с.

93. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия // Вопросы философии. 1992. №7. С. 146–176.

94. Даам Х. Свет естественного разума в мышлении В.Соловьева // Вопросы философии. 1992. №8. С. 133–144.

95. Два града. Диалог науки и религии. Восточно- и западноевропейская традиция. М.: ИФ РАН, 2002. 432 с.

96. Девис П. Д. Суперсила / Под ред. и с предисл. Е.М. Лейкина. М.: Мир, 1989. 272 с.

97. Девятова С.В. Христианство и наука: от конфликтов к конструктивному диалогу. М.: Изд-во МНЭУ, 1999. 184 с.

98. Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с фр. и лат., ред. и вст. стат. В.В. Соколова. М.: ГИПЛ, 1950. 712 с.

99. Диалоги: Полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки. М.: Политиздат, 1979. 397 с.

100. Дильтей В. Собр. соч.: В 6-ти тт. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 564 с.

101. Довсон К.Г. Религия и культура. СПб: Международные отношения, 2001. 544 с.

102. Дронов М., прот. Наука и истоки «научной веры» // Альфа и Омега. 1999. №3 (21). С. 299–324.

103. Дубровский Д.И. О специфике философской проблематики и основных категориальных структурах философского знания // Вопросы философии. 1984. №11. С. 62–68.
104. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М.: Канон+, 2002. 368 с.
105. Духовность и образ мира: наука и религия: сб. науч. ст. / Юж.-Росс. гуманитар. ин-т. Ростов н/Д, 2001. 199 с.
106. Дынич В.И., Емельяшевич М.А., Толкачев Е.А., Томильчик Л.М. Вненаучное знание и современный кризис научного мировоззрения // Вопросы философии. 1994. №9. С. 122–134.
107. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX — XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: В 2-х ч. Ч. 1. СПб: Алетейя, 2000. 416 с. Ч. 2. СПб: Алетейя, 2000. 416 с.
108. Ершова Г. Г., Черносвитов П. Ю. Наука и религия: новый симбиоз? Моделирование картины мира: исторический, психологический, системный и информационные аспекты. СПб: Алетейя, 2003. 365 с.
109. Есюков А.И. Философские аспекты русской богословской мысли (вторая половина XVIII — начало XIX вв.). Архангельск: Пом. гос. ун-т, 2003. 329 с.
110. Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. М.: РОСПЭН, 2004. 704 с.
111. Жильсон Э. Философ и теология. М.: Гнозис, 1995. 192 с.
112. Жильсон Э. Философия в Средние века (от истоков патристики до конца XIV века). М.: Республика, 2004. 678 с.
113. Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / Отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. М.: Политиздат, 1990. 464 с.
114. Замысел Бога в теориях космологии / Отв. ред. А.Н. Павленко. М. СПб: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2004. 238 с.
115. Захарова О.В. Экология и религия // Человек и Вселенная. 2006. №2(55). С. 70–80.
116. Зеньковский В. В. История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 896 с.
117. Зеньковский В., прот. Апологетика. М.: Издательский дом «Грааль», 2001. 248 с.
118. Зеньковский В., прот. Основы христианской философии. М.: Изд-во Свято-Владим. братства, 1992. 268 с.
119. Зомбарт В. Буржуа. М.: Наука, 1936. 443 с.

120. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собр. соч.: В 7 тт. Т. 1. М.: Паломник, 2001. 624 с.
121. Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. В. Поруса. М.: Библейско-богосл. институт св. апостола Андрея, 2009. 267 с.
122. Илларион (Алфеев), митрополит. Беседы с митрополитом Илларионом. М.: Эксмо, 2010. 384 с.
123. Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431 с.
124. Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 тт. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. 400 с.
125. Иоанн (Шаховской), арх. Сан-Францисский. Избранное. М.: Св. остров, 1992. 575 с.
126. Иоанн (Экономцев), игумен. Исихазм и восточноевропейское Возрождение. М., 1999.
127. Иоанн (Экономцев), игумен. Православие, Византия, Россия. М.: Христианская литература, 1992. 233 с.
128. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. СПб, 1894. Репринт: М.: Ладья, 2002. 465 с.
129. Ирхин В.Ю., Кацнельсон М.И. Уставы небес: 16 глав о науке и вере. Екатеринбург: У-Фактория, 2000. 512 с.
130. Исторические типы рациональности / Отв. ред. В.А. Лекторский. В 2-х тт. Т. 1. М.: ИФРАН, 1995. 350 с.
131. История русской философии: Учебник для вузов / Под ред. М.А. Маслина. М.: Республика, 2001. 639 с.
132. История философии. Запад-Россия-Восток. В 3-х кн. Кн. 1. Философия древности и средневековья. М.: Греко-латинский кабинет, 1995. 480 с.
133. История философии: Запад — Россия — Восток. В 3-х кн. Кн. 2. Философия XV–XIX вв. М.: Греко-латинский кабинет, 1995. 557 с.
134. Йейтс Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. Г. Дашевского. М. : Новое литератур. обозрение, 2000. 524 с.
135. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. В 3-х тт.Т. 1. М.: CRC PUBLICATIONS/WORLD LITERATURE MINISTRIES, 1997. 582 с.
136. Капица С. К диалогу науки и религии // В мире науки. 2007. №10. С. 3–4.

137. Капра Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб: ОРИС; ЯНА-ПРИНТ, 1994. 304 с.

138. Каприо Стефано, свящ. Человек и культура // Строматы. 1998. №6–7.

139. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. и коммент. С.В.Мосоловой. М.: Изд-во МГУ, 1994. 176 с.

140. Касавин И.Т. Изобретение веры. Авраам и Иов // Вопросы философии. 1999. №2. С. 154–166.

141. Катасонов В.Н. Христианство. Наука. Культура. М. Изд-во ПСТГУ, 2005. 345 с.

142. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М.: Изд. дом «Nota Bene», 1998. 424 с.

143. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Наука и религия: историко-культурный очерк. М.: Наука, 1988. 176 с.

144. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. 160 с.

145. Климент Александрийский. Строматы / Подгот. текста, пер. с древнегреч, предисл. и коммент. Е. В. Афонасина. В 3-х тт. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 1. Кн. 1–3. 544 с.; Т. 2. Кн. 4–5. 336 с.; Т. 3. Кн. 6–7. 368 с.

146. Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. 512 с.

147. Козлова М.С. Вера и знание. Проблема и принципы (К публикации работы Л.Витгенштейна «О достоверности») // Вопросы философии. 1991. С. 58–66.

148. Копейкин К., прот. Наука и религия на рубеже III тысячелетия [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/487713.html> (дата обращения: 07.03.2011г.).

149. Короткая Т.П. В поисках новой рациональности: религиозная философия в России конца XIX — начала XX в. — Минск: Наука і тэхніка, 1994. 190 с.

150. Косарев А. Философия мифа: мифология и ее эвристическая значимость. М.: ПЕР СЭ; СПб: Университетская книга. 304 с.

151. Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки: философский аспект проблемы. М.: Наука, 1989. 155 с.

152. Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма. Вильнюс: Минтис, 1982. 208 с.

153. Кулаков Ю.И. Синтез науки и религии // Вопросы философии. 1999. №2. С. 142-153.
154. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975. 327 с.
155. Кураев А., диак. Христианство и наука [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1g26-all.shtml (дата обращения: 12.03.2012 г.).
156. Кураев А., диакон. О вере и неверии без антиномий // Вопросы философии. 1992. №2. С. 45-63.
157. Кураев А., диакон. Школьное богословие. М.: Даниловский благовестник, 1997. 310 с.
158. Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. с дат., коммент. Н. Исаевой, С. Исаева. М.: ТЕРРА — Республика, 1998. 384 с.
159. Кюнг Г. Начало всех вещей: Естествознание и религия / Пер. с нем. М.: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007. 250 с.
160. Лейбниц Г.–В. Соч.: В 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1982. 636 с.
161. Лекторский В.А. Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. 2007. №2. С. 14–19.
162. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 256с.
163. Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1991.
164. Леонтьев К.Н. Храм и Церковь. М.: АСТ, 2003. 636 с.
165. Лешкевич Т.Г. Философия науки: традиции и новации: Учебное пособие для вузов. М.: «Издательство ПРИОР», 2001. 428 с.
166. Лешкевич Т.Г., Мирская Л.А. Философия науки: интерпретация забытой традиции. Ростов н/Д: Феникс, 2000. 446 с.
167. Локк Д. Соч.: В 3-х тт. Т. 2. М., 1985. 560 с.
168. Лосев А.Ф. Знак, символ, миф. М.: Изд-во МГУ, 1982. 480 с.
169. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 655 с.
170. Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию // Вопросы философии. 1992. №7. С. 64–77.
171. Лосева И.Н. Теоретическое знание: проблемы генезиса и различения форм. Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 1989. 109 с.
172. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 188 с.
173. Лосский В.Н., Боговидение. М.: АСТ, 2003. 759 с.
174. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 560 с.

175. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс — VIA, 1992. 208 с.
176. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
177. Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ. Наука и религия. М.: ОБРАЗ, 2007. 192 с.
178. Любищев А.А. Наука и религия / Отв. ред., сост. Р.Г.Баранцев. СПб: Алетейя, 2000. 358 с.
179. Лютер М. Избранные произведения. СПб: Андреев и согласие, 1994. 429 с.
180. Макарий (Булгаков), свт. Православно-догматическое богословие. В 2-х тт. Т. 1. М., 1999.
181. Мамчур Е.А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. М.: Наука, 1987. 127 с.
182. Мамчур Е.А., Овчинников И.Ф., Огурцов А.П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. М.: РОССПЭН, 1997. 360 с.
183. Маркова Л.А. Наука и религия: проблемы границы. СПб: Алетейя, 2000. 256 с.
184. Маркова Л.А. О возможностях соотнесения науки и религии // Вопросы философии. 1997. №11. С. 73–89.
185. Марчукова С. М. Наука и религия в культуре ренессанса. СПб: Европейский Дом, 2001. 159 с.
186. Матяш Т.П. Основы православной культуры (историко-философское введение). Ростов н/Д: ИПО ПИ ЮФУ, 2010. 300 с.
187. Матяш Т.П., Несмеянов Е.Е. История философии науки. Ростов-на-Дону: ИПО ПИ ЮФУ, 2007. 280 с.
188. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. 448 с.
189. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск: Лучи Софии, 2001. 336 с.
190. Мейендорф И., прот. Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. М.: Православный свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. 320 с.
191. Мерфи Н., Эллис Дж. О нравственной природе вселенной: Богословие, космология и этика. М.: Библейско-богосл. институт св. ап. Андрея, 2004. 288 с.
192. Методология историко-научных исследований. Реферативный сборник. М.: ИНИОН АН СССР, 1978. 268 с.

193. Микешина Л.А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. М.: РОССПЭН, 2010. 575 с.
194. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. 624 с.
195. Микешина Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990. 210 с.
196. Миронов В.В. Образы науки в современной культуре и философии. М.: Гуманитарий, 1997. 254 с.
197. Митрохин Л.Н. Философия религии (опыт истолкования Марксова наследия). М.: Республика, 1993. 415 с.
198. Митюгов В.В. Познание и вера // Вопросы философии. 1996. №6. С. 54–65.
199. Михаил (Грибановский), епископ. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003. 252 с.
200. Михалев С.В. О соотношении науки и философии в мировоззрении П.А. Флоренского // Вопросы философии. 1999. №5. С. 151–156.
201. Можайскова И.В. Духовный облик русской цивилизации в судьбах России (Опыт метаисторического исследования). В 4-х ч. Ч. 2. М., 2001.
202. Моисеев Н.Н. Современный рационализм. М.: МГВП КОКС, 1995. 376 с.
203. Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия / Пер. с нем. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 204 с.
204. Моррис Г. Библейские основания современной науки. СПб: «Библия для всех», 1995. 478 с.
205. Мунье Э. Персонализм: структура личностного универсума. М.: Мысль, 1992. 405 с.
206. На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А.Флоренского и современность / Под ред. В.Н.Поруса. М.: Библейско-богосл. институт св. апостола Андрея, 2006. 279 с.
207. Наука — Философия — Религия: в поисках общего знаменателя / Под ред. П.П. Гайденко и В.Н. Катасонова. М.: ИФ РАН, 2003. 284 с.
208. Наука в культуре / Ин-т философии РАН ; Под ред. В.Н. Поруса. М.: Эдиториал УРУСС, 1998. 380 с.

209. Наука и богословие: антропологическая перспектива / Под ред. В.Н. Поруса. М.: Библейско-богосл. институт св. апостола Андрея, 2004. 316 с.

210. Наука и вера в диалоге. П. Тейяр де Шарден и П. Флоренский: материалы конф., Пиза, 10–11 дек. 2004 / Ин-т истории христиан. мысли Рус. христиан. гуманист. акад. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 286 с.

211. Наука и религия в современном мире: необходимость диалога. Уфа: Уфим. гос. ин-т сервиса, 2004. 159 с.

212. Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / Под ред. И.Т. Касавина. М., 2006. 472 с.

213. Наука, философия, религия: Восьмая международная конференция, 2 октября 1997 г., Дубна, Россия. М.: Фонд возрождения церковного искусства и изд-во «Паломник», 1998. 220 с.

214. Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология: сб. ст. М.: Библейско-богосл. институт св. ап. Андрея, 2008. 222 с.

215. Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В.Поруса. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. 271 с.

216. Научные и вненаучные формы мышления / РАН. Ин-т философии, Центр по изучению нем. философии и социологии; Отв. ред.: И.Т. Касавин, В.Н. Порус. М., 1996. 335 с.

217. Неделько В.И., Хунджуа А.Г. Основы современного естествознания. Православный взгляд. М.: Паломник, 2008. 398 с.

218. Непомнящих И. О католической и православной науке [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2010/02/16/o_katolicheskoy_i_pravoslavnoj_nauke/ (дата обращения: 11.05.2011).

219. Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск: Изд-во Поморского гос. пед. ун-та, 1995. 368 с.

220. Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. Репринт: Казань: МП «Вернисаж», 1992. 109 с.

221. Несмелов В.И. Наука о человеке. В 2-х тт. Т. 1. Казань, 1898. Репринт. СПб: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия свящ. П. Флоренского, 2000. 394 с.

222. Нестерук А. Логос и Космос. Богословие, наука и восточно-христианское предание. М.: Библейско-богосл. институт св. апостола Андрея, 2006. 443 с.

223. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2001. 355 с.

224. Никитин В.А. Основы православной культуры. М., 2001.

225. Николаева О. Православие и свобода. М., 2002. 398 с.

226. Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. 453 с.

227. Новая философская энциклопедия. В 3-х тт. М., 2001.

228. Новейший философский словарь [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.slovopedia.com/6/208/> (дата обращения: 10.03.2008).

229. О первоначалах мира в науке и теологии: сборник статей. СПб: Петрополис, 1993. 366 с.

230. Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. М.: Изд. храма св. муч. Татианы, 1999. 175 с.

231. Осипов А.И. Основное богословие. М.: АО «Чертановская типография», 1994. 138 с.

232. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. 430 с.

233. Основы религиоведения: учеб. для студ. вузов / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 2004. 511 с.

234. Ответственность религии и науки в современном мире / Под ред. Г. Гутнера. М.: Библейско-богосл. институт св. апостола Андрея, 2007. 300 с.

235. Памятники средневековой христианской литературы X–XII вв. М.: Наука, 1972. 531 с.

236. Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. М.: АСТ, 2003. 536 с.

237. Паули В. Физические очерки. М.: Наука, 1975. 256 с.

238. Петров М.К. Историко-философские исследования. М., 1996.

239. Петров М.К. Философские проблемы «науки о науке». Предмет социологии науки. М., 2006.

240. Петров М.К. Язык. Знак. Культура. М.: Едиториал УРСС, 1991. 328 с.

241. Пивоваров Д.В. Вера и знание в религии и науке. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1994. 100 с.

242. Пивоваров Д.В. Гносеология религии: учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. 380 с.

243. Пивоваров Д.В. Религия как социальная связь (сакрализация основания культуры). Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1993. 96 с.

244. Пикок А. Богословие в век науки. Модели бытия и становления в богословии и науке. М.: ББИ, 2004. 416 с.

245. Пишун С.В. Православная персоналогия и духовно-академическая философия XIX века. М.: Прометей, 1996. 431 с.

246. Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. 1990. №8. С. 25–38.

247. Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985. 344 с.

248. Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX в. М.: Мысль, 1990. 221 с.

249. Полкинхорн Дж. Вера глазами физика. М.: Библейско-богосл. институт св. апостола Андрея, 1998. 228 с.

250. Положенкова Е.Ю. Соотношение религиозной философии и христианского богословия в русской религиозно-философской мысли XIX — нач. XX вв. Новочеркасск: ЮРГТУ (НПИ), 2009. 230 с.

251. Помазанский М., прот. Догмат о вере. Апологетические очерки (1978–1982). М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1984. 124 с.

252. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. 606 с.

253. Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М. Изд-во Унта Российской академии образования, 2002. 352 с.

254. Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // Вопросы философии. 2008. №1. С. 51–64.

255. Православие и экология / Пред. ред. кол. игумен Иоанн (Экономцев); Сост. В.Л. Шленов и Л.Г. Петрушина. М.: Моск. Патриархат. Отд. религ. образ. и катехизации, 1997. 448 с.

256. Православное учение о человеке. Избранные статьи. М.-Клин: Синодальная Богословская Комиссия, Фонд «Христианская жизнь», 2004. 432 с.

257. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. №6. С. 46–57.

258. Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / Отв. ред. И.Т. Касавин и др. М.: ИФ РАН, 2008. 279 с.

259. Радугин А.А. Персонализм и католическое обновление. Воронеж, 1989.

260. Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина и В.Н. Поруса. СПб: РХГИ, 1999. 402 с.

261. Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. 560 с.

262. Раушенбах Б.В. Миф об антагонизме научного и религиозного мировоззрения // Природа. 1995. №1. С. 9–11.

263. Рафаил (Карелин), архимандрит. Христианство и модернизм. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1999. 462 с.

264. Рациональное и внерациональное: грани проблемы (сборник статей). Ростов н/Д: Изд-во Рост. гос. ун-та, 2002. 304 с.

265. Рациональность как предмет философского исследования. М.: ИФ РАН, 1995. 225 с.

266. Реверсов И.П. Апологеты. Защитники христианства. Лекции с оригинальными текстами апологетов древней Церкви. СПб: Сатисъ, 2002. 190 с.

267. Ревко-Линардато П.С. Византийская философия: генезис и особенности развития. Таганрог: Изд-во «Нюанс», 2012. 138 с.

268. Религия и культура: Реф. сб. М.: ИНИОН РАН, 2000. 448 с.

269. Религия и наука: история, метод, диалог: сб. науч. ст. / Пер. с англ. Архангельск: Помор. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, 2001. 342 с.

270. Религия, миф, магия: современные философские исследования / Под ред. И.Т.Касавина. М., ИФ РАН, 1997. 271 с.

271. Рожковский В.Б. Идея цельного духа у И.В.Киреевского: культурологическая реконструкция. Ростов н/Д: Издательский центр ДГТУ, 2004. 103 с.

272. Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет / Составление, вступ. статья В.В.Ерофеева. Комм. О.Дарка. М.: Искусство, 1990. 605 с.

273. Розин В. Истина и вера: (Размышления о взаимоотношениях науки и религии) // Alma Mater. 1993. №2. С.32-37.

274. Розин В.М. Демаркация науки и религии: Анализ учения и творчества Эмануэля Сведенборга. М.: ЛКИ, 2007. 168 с.

275. Романовская Т.Б. Рациональное обоснование вненаучного // Вопросы философии. 1994. №9. С. 23–32.

276. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г.Семенов, А.Г.Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.
277. Рьюз М. Наука и религия по-прежнему война? // Вопросы философии. 1991. №2. С. 36-57.
278. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: М.: КомКнига, 2011. 1008 с.
279. Саврей В.Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли. М.: Издательство Московского университета, 2012. 232 с.
280. Саврей В.Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. М., 2012. 256 с.
281. Салтыков А., прот. О православной культуре // Журнал Московской патриархии. 1997. №3. С. 88-96.
282. Свасьян К. А. Становление европейской науки. М.: Evidentis, 2002. 438 с.
283. Семенов В.С. Наука и религия: взаимоотношения, противоборство, перспективы // Вопросы философии. 2006. №6. С. 73–88.
284. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия: Науч. сб. / Под ред. С.С. Хоружего. М.: ДИ-ДИК, 1995. 368 с.
285. Синтез науки, религии и философии: (О творчестве Е.П.Блаватской): Науч.-аналит. обзор. М.: ИНИОН РАН, 1994. 87 с.
286. Скибицкий М.М. Мировоззрение, естествознание, теология. М.: Политиздат, 1986. 221 с.
287. Соловьев В.С. Соч.: В 2-х тт. / Составление, общая ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1988.
288. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 432 с.
289. Социокультурные факторы развития науки (по материалам историко-научных исследований). Сб. научно-аналитич. обзоров. М.: ИНИОН АН СССР, 1987. 232 с.
290. Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Тринитарный вопрос. М., 1995. 651 с.
291. Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М.: Прогресс-традиция, 2000. 744 с.
292. Столяров А.А. Патрология и патристика. М.: Канон+, 2001. 120 с.
293. Стрельцова Т.Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994. 495 с.

294. Сухейль Ф. Религиозный феномен и современная наука // Вопросы философии. 2000. №2. С. 169–174.
295. Тайнов Э.А. Трансцендентальное: Основы православной метафизики. М.: Парад, 2007. 282 с.
296. Тамбора А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога. М., Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007. 631 с.
297. Тарский А. Истина и доказательство // Вопросы философии. 1972. №8. С. 136–145.
298. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 240 с.
299. Тертуллиан. Избр. соч. / Пер. с лат.; Общ. ред. и сост. А.А.Столярова. М.: Прогресс, 1994. 448 с.
300. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М.: Прогресс — Культура; СПб: Ювента, 1996. 480 с.
301. Томпсон М. Философия религии. М.: Фаир-Пресс, 2001. 384 с.
302. Три подхода к изучению культуры / Под ред. В.В.Иванова. М.: Изд-во МГУ, 1997. 128 с.
303. Тростников В.Н. Мысли перед рассветом. М.: Штрихтон, 1997. 359 с.
304. Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. 512 с.
305. Трубецкой С.Н. О святой Софии Премудрости Божией // Вопросы философии. 1995. №9. С. 120–168.
306. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2000. 656 с.
307. Ушаков Е.В. Введение в философию и методологию науки. 2-е изд., перераб. и доп. М.: КНОРУС, 2008. 592 с.
308. Фантоли А. Галилей: В защиту учения Коперника и достоинства святой Церкви. М.: МИК, 1999. 424 с.
309. Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 709 с.
310. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. 544 с.
311. Фейербах Л. История философии: собр. произведений: В 3-х тт. Т. 3. М.: Мысль, 1967. 486 с.
312. Фейнберг Е.Л. Наука, искусство и религия // Вопросы философии. 1997. №7. С. 54–62.

313. Фейнман Р. Характер физических законов. М.: Мир, 1968. 232 с.
314. Феофан Затворник. Православие и наука: руководственная книга изречений и поучений. Изд. 2-е. М.: Данилов. благовестник, 2009. 677 с.
315. Физика в системе культуры: сб. статей / Под ред. Ю. В. Сачкова. М.: ИФРАН, 1996. 232 с.
316. Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Наука и богословие [электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.minds.by/academy/trudy/special/trs_12.html (дата обращения: 26.03.2010 г.).
317. Филатов В.П. Образы науки в русской культуре // Вопросы философии. 1990. №5. С. 34–47.
318. Филатов В.П. Научное познание и мир человека. М.: Политиздат, 1989.
319. Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. 388 с.
320. Философия науки: учебное пособие / Под ред. Т.П. Матяш. Ростов н/Д: Феникс, 2009. 496 с.
321. Философия религии: альманах. 2006-2007 гг. / Под ред. В.К. Шохина. М.: Наука, 2007. 498 с.
322. Философия. Наука. Цивилизация / Отв. ред. В.В. Казютинский. М., 1999.
323. Философско-религиозные истоки науки / Отв. ред. П.П. Гайдено; РАН. Ин-т философии. М.: Мартис, 1997. 319 с.
324. Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. Клинтон: Фонд «Христианская жизнь», 2000. 240 с.
325. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. Репринт: М.: Лепта, 2002. 812 с.
326. Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. №2. С. 113–116.
327. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословский сборник. №17. М., 1977. С. 85–248.
328. Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 685 с.
329. Флоренский П.А.: Pro et contra. СПб: Изд-во РХГИ, 2001. 824 с.
330. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV-го века. Париж, 1937. Репринт: Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. 240 с.

331. Флоровский Г., прот. Из прошлого русской мысли: Сборник статей. М.: Аграф, 1998. 431 с.

332. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. Репринт: Вильнюс: Вильнюсское православное епархиальное управление, 1991. 600 с.

333. Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.

334. Франк С.Л. Религия и наука [электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.vehi.net/frank/religiya.html> (дата обращения: 20.04.2010 г.).

335. Франк Ф. Философия науки. М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. 544 с.

336. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002. 144 с.

337. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Изд-во «Весь мир», 2008. 416 с.

338. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006. 112 с.

339. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.

340. Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения / Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 207 с.

341. Холтон Дж. Тематический анализ науки. М.: Прогресс, 1981. 383 с.

342. Холтон Дж. Что такое антинаука? // Вопросы философии. 1992. №2. С. 26–58.

343. Хомяков А.С. Соч.: В 2-ч тт. Т. 2. М.: Медиум, 1994. 312 с.

344. Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб: Наука, 1995. 479 с.

345. Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. 160 с.

346. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб: Алетейя, 1994. 448 с.

347. Христианство и Наука. Сборник докладов XI и XII Международных Рождественских образовательных чтений. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 2004. 324 с.

348. Христианство и экология. Сб. статей. СПб: РХГИ, 1997. 352 с.
349. Христианство. Наука. Образование. М.: Библейск. Лига, 2004. 108 с.
350. Хьюбнер К. Истина мифа. М.: ИФ РАН, 1996. 448 с.
351. Хьюбнер К. Критика научного разума. М.: ИФ РАН, 1994. 326 с.
352. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. 512 с.
353. Чешков М.И. «Новая наука», постмодернизм и целостность современного мира // Вопросы философии. 1995. №4. С. 24–34.
354. Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999. 495 с.
355. Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания // Вопросы философии. 2008. №10. С. 66–77.
356. Шахов М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука // Вопросы философии. 2004. №11. С. 65–80.
357. Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2001. 400 с.
358. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М.: Православный паломник, 2003. 366 с.
359. Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1992. 548 с.
360. Шохин В.К. Теология: Введение в богословские дисциплины. М.: ИФ РАН, 2002. 120 с.
361. Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х тт. Т. 1. М.: Айрис Пресс, 2004. 528 с.
362. Штеренберг М.И. Наука и религия о биологической эволюции. Плодотворность синтеза // Дельфис. 2008. №1. С. 77–83; №2. С. 60–68.
363. Шульман М.М. Ощущение знания. Когнитологические альтернативы в европейской культурной традиции: Монография: В 2-х ч. Ч. 1. Предпосылки альтернативной когнитивности. Ростов н/Д: ЮФУ, 2009. 542 с; Ч. 2. Формирование альтернативных идеалов знания. Ростов н/Д: ЮФУ, 2009. 488 с.
364. Эйнштейн А. Собрание научных трудов: В 4 т. / Под редакцией И.Е. Тамма. Т. 4. М.: Наука, 1967. 599 с.
365. Экзистенциальный опыт и когнитивные практики в науках и теологии / Под ред. И.Т. Касавина, В.П. Филатова, М.О. Шахова; ИФ РАН. М.: Альфа-М, 2010. 511 с.
366. Эко У. и Мартини К. М. (кардинал) Диалог о вере и неверии. 3-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. 144 с.

367. Экология и религия: сборник. В 2-х ч. Ч. 1. М.: Луч, 1994. 206 с.
368. Эпштейн М. Техника — религия — гуманистика // Вопросы философии. 2009. №12. С. 19–29.
369. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.
370. Яки С. Бог и космологи. М.: Аллегро-Пресс, 1993. 322 с.
371. Яки С. Спаситель науки. М.: Греко-Латинский кабинет, 1992. 320 с.
372. Яницкий И.Н. Физика и религия. М.: Изд-во русского физического общества «Общественная польза», 1995. 65 с.
373. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/yannaras-vera-tserkvi.doc> (дата обращения: 07.10.2010 г.).
374. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.



СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ



ВОДЕНКО Константин Викторович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии ИППК Южного федерального университета, член-корреспондент Российской академии естествознания.

Является автором научных трудов о проблемах культуры в контексте русской религиозной философии, соотношении религии и науки, развитии социокультурных институтов.



МЕКУШКИН Андрей Александрович — протоиерей, кандидат философских наук, руководитель отдела религиозного образования и катехизации Ростовской-на-Дону епархии Русской Православной Церкви.

Сфера научных интересов — соотношение религии и науки, проблемы науки и образования в православной культуре.



Научное издание

ВОДЕНКО Константин Викторович
МЕКУШКИН Андрей Александрович

ХРИСТИАНСТВО И НАУКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Монография

Редактор — Д. В. Нефедов
Верстка и дизайн — Д. В. Нефедов
Корректор — П. В. Багров

Отпечатано в РИК ООО «Профпресс». Сдано в набор 15.05.2014.
Подписано в печать 26.06.2014. Формат 64x80/16. Бумага офсетная.
Печать цифровая. Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 14. Тираж 500 экз.

ISBN 978-5-91604-017-3



9 785916 040173