



Богословие
и наука

НАУЧНЫЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА
И УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ

Под редакцией Владимира Поруса

Богословие и наука

Коллектив авторов

**Научные и богословские
эпистемологические парадигмы.
Историческая динамика и
универсальные основания**

«Библейско-богословский институт
святого апостола Андрея»

2009

авторов К.

Научные и богословские эпистемологические парадигмы.

Историческая динамика и универсальные основания /

К. авторов — «Библейско-богословский институт святого апостола
Андрея», 2009 — (Богословие и наука)

Стремительно меняются нормы, идеалы и образцы научного исследования, меняется научная картина мира. Затронуто ли подобными изменениями современное богословие? Какое влияние оказывает наука на содержание богословского дискурса? Не зависит ли богословие, в той же степени, что и наука, от культурных предпосылок, коммуникативных норм и ценностей сообщества? Этим и другим актуальным вопросам посвящены работы философов и богословов, составившие эту книгу.

© авторов К., 2009

© Библейско-богословский институт
святого апостола Андрея, 2009

Содержание

От редактора	6
Нэнси Мерфи. Христианское богословие, научный натурализм и естественные науки: опыт эпистемологического осмысления	7
Макинтайр о природе и сопоставлении традиций	8
Современная натуралистическая традиция	11
Кризис христианских традиций	14
Эпистемологическая проблема	14
Развитие современной науки	16
Наука, богословие и современный натурализм	17
Григорий Гутнер. Социальные практики и границы парадигм	18
Кейт Уорд. Связь между эпистемологическими парадигмами науки и богословия	22
Алексей Нестерук. «Трансценденция-в-имманентности»: новый феноменологический поворот диалога богословия и космологии	28
Предпосылки поворота	28
Контуры поворота: «трансцендентное в имманентном» в богословии и науке	34
Трансценденция-в-имманентности в космологии?	39
Вселенная как «насыщенный феномен»?	41
Рациональность космологии в рубриках веры	44
Вместо заключения	51
Владимир Порус. Наука и богословие: от проблем методологии к проблемам философии культуры	52
Богословие в век науки?	53
Могут ли научные идеи быть аргументами pro et contra для богословия?	56
Продуктивны ли усилия по «методологическому сближению» науки и богословия?	59
Удержание культуры – совместная ответственность науки и богословия	63
Конец ознакомительного фрагмента.	66

**Научные и богословские
эпистемологические парадигмы:
историческая динамика и
универсальные основания
*под ред. Владимира Поруса***

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009.

* * *

От редактора

Эпистемология была и остается полем диалога между наукой и религией, наукой и богословием. Проблема веры и знания, многократно трансформировавшаяся на разных этапах развития культуры, никогда не устаревала, но, наполняясь новыми смыслами, постоянно находилась в фокусе мировоззренческих споров. Если говорить о культуре как о пространстве ценностей, то параметры этого пространства (сегодня не менее, чем в прошлом) зависят от того, как ставится, обсуждается и решается эта проблема. О состоянии культуры, ее самочувствии и самосознании, можно судить по тому, на каких позициях стоят участники диалога, разделены ли эти позиции завалами и полосами отчуждения, или же общими усилиями эти преграды устраняются.

Главным пунктом диалога является вопрос об основаниях и образцах, какими руководствуются богословие и наука – представители веры и знания, претендующие на адекватное выражение сущности этих двух важнейших форм человеческой духовности. Образцы складывались исторически, история же (прежде всего история духовного становления человечества) наделяла их особыми полномочиями, которые, впрочем, исторически же менялись и пересматривались. Быстрота изменений – показатель динамичности культуры. Важна и обратная зависимость: преобладанием тех или иных образцов богословского и научного рассуждения и исследования во многом определяется темп и направленность культурного развития. Проблема сопоставления и исследования взаимовлияния богословских и научных парадигм есть, по сути, проблема выяснения внутренних движущих сил культуры. Она особенно остра в периоды культурных кризисов, когда актуальна альтернатива: найдет ли культура в себе силы для продолжения восходящего развития или угаснет, запутавшись во внутренних противоречиях и ослабев под напором внешних разрушительных факторов. Наше время, похоже, именно таково.

Международная конференция «Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания» (Москва, 14–18 ноября 2007 г.), организованная Библейско-богословским институтом св. ап. Андрея при поддержке *John Templeton Foundation*, была посвящена обсуждению этой проблемы. В настоящей книге собраны наиболее важные доклады, представленные на этой конференции, а также статьи победителей исследовательского конкурса с тем же названием.

Нэнси Мерфи. Христианское богословие, научный натурализм и естественные науки: опыт эпистемологического осмысления

Я буду отталкиваться от предложенного Макинтайром рабочего определения традиции, а также от его размышлений о том, как возможно (хотя и не всегда) рационально «примирить» соперничающие системы взглядов, при том что каждая из них оперирует собственными критериями рациональности и представлениями об истине. Сразу замечу, что, по Макинтайру, это предполагает, кроме прочего, осмысление тех интеллектуальных кризисов, которые переживает каждая из традиций, а также ее способности их преодолеть. Поэтому далее мне бы хотелось бегло очертить основные этапы истории современного натурализма, соотнести их с макинтайровским пониманием традиции и показать, какие наиболее серьезные интеллектуальные испытания выпали христианскому теизму в Новое время и как ему удавалось с ними справляться. Кроме того, я попытаюсь вкратце охарактеризовать еще один возможный кризис, о преодолении которого уже сейчас стоило бы задуматься сторонникам натуралистической традиции, после чего предложу несколько обобщающих соображений, на мой взгляд, впрямую связанных с темой конференции.

Современная философия науки существенно поколебала преобладавшие в течение многих веков просвещенческие представления о естественнонаучном знании. А как обстоит дело с богословием? Здесь мне бы хотелось поразмышлять об этом в контексте эпистемологических исследований А. Макинтайра, на мой взгляд, точнее, чем кто-либо, охарактеризовавшего природу человеческого разума. Конечно, он мыслит в рамках философии науки 70-х годов, но соотносит свои построения с более широким мировоззренческим и культурным контекстом. Моя основная посылка такова: современное состояние мысли больше не позволяет говорить об диалоге науки и христианского богословия как таковых, но многообразным традициям внутри христианства в наши дни противостоит не менее влиятельная традиция, которую можно назвать научным натурализмом (*scientific naturalism*). Итак, речь пойдет о взаимодействии научного натурализма и христианского богословия в их отношении к естественным наукам.

Макинтайр о природе и сопоставлении традиций

До сих пор я употребляла слово «традиция» в обыденном, расширительном смысле. Теперь же мне хотелось бы ввести более узкое, философское определение этого понятия, которое предлагает Макинтайр. При том, что он сам категорически отказывается считать себя эпистемологом¹, именно ему, на мой взгляд, удалось наиболее точно и всесторонне описать природу человеческого разума. Однако моих собеседников чаще всего подобные заверения не убеждают. Возможно, их смущает невразумительность моих текстов или отпугивают увесистые макинтайровы тома, но, если говорить серьезно, вся значимость этого мыслителя обнаруживается только в более общем контексте философских исканий 70-х годов XX века. Можно сказать, что эпистемологическая линия в творчестве Макинтайра была намечена уже его ранней, опубликованной в 1977 году статьей «Эпистемологический кризис, драматический нарратив и философия науки», в которой он полемизировал с философскими построениями Томаса Куна и критиковал Имре Лакатоса, пытавшегося «усовершенствовать» куновскую теорию². Но об этом речь впереди.

Меня же побудили обратиться к эпистемологическим воззрениям Макинтайра его работы по философской этике, а точнее, книга «После добродетели», в которой он, в частности, утверждал, что никакая нравственная позиция не может быть осмыслена в отрыве от всей совокупности этических традиций. Вместе с тем, не умея рационально обосновать первенство одной традиции над другими, мы неизбежно провоцируем нравственный релятивизм³. Понятие традиции он разрабатывает в двух последующих книгах, где, кроме прочего, на примерах показывает возможность их оценочного сопоставления⁴.

Итак, традиция зиждется на определенном авторитете; как правило, это текст или корпус текстов (достаточно вспомнить, какая роль отводится классическим текстам в парадигме Куна). Она развивается за счет удачных попыток эти тексты истолковать и применить к определенной ситуации. Последний шаг необходим: традиция запечатлевается в жизни принадлежащих к ней людей и сообществ, в социальных установлениях и практиках (опять же вспомним рассуждения Куна о «стандартных жизненных практиках», «нормальной науке» и роли научного сообщества). Кроме того, универсальные традиции, как уже говорилось, непосредственно влияют на складывающиеся в их рамках критерии познания. В качестве примера Макинтайр приводит различие между августинианской и томистской традициями: так, учение Августина о первородном грехе восходит к платоновской эпистемологии, тогда как томизм, по большей части, «вышел» из Аристотеля. Наконец, традиция создает основу для мировоззрения и неизбежно включает в себя образ высшей реальности, который, в свою очередь, обуславливает представления о смысле жизни и задает нравственные установки.

Макинтайр, в отличие от мыслителей эпохи Просвещения, которую он называет «традией отрешившегося от традиций разума» (*tradition of the traditionless reason*), убежден, что вся рациональность, по существу своему, «традиционна». Вне всей совокупности традиций личность нравственно, а также интеллектуально несостоятельна. Но возникает вопрос: не ведет ли такая убежденность к радикальному релятивизму? Где основания для иерархии традиций? И здесь самое время вернуться к Макинтайру и современной ему философии науки.

¹ Сужу по личным беседам. – Н. М.

² MacIntyre A. Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science // *Monist*, 1977, v. 60, p. 453–472; перепечатано в Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones, eds. *Why Narrative? Readings in Narrative Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), p. 138–57.

³ MacIntyre A. *After Virtue*, Notre Dame, 1981; [русский перевод: Макинтайр А. *После добродетели*, М., 2000].

⁴ См.: MacIntyre A. *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), и его же: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990).

Книгу Томаса Куна «Структура научных переворотов»⁵ немало критиковали за иррационализм. Имре Лакатос попытался предложить, на его взгляд, «более рациональную» методологию науки. По его мнению, выбор между научными подходами следует делать в пользу того, который в настоящее время представляется более «современным» и «прогрессивным»⁶. Однако, как показал П. Фейерабенд, этот критерий нельзя считать удовлетворительным, поскольку нередко объявленные «устаревшими» или «отсталыми» методологии неожиданно доказывают свою научную состоятельность и жизнеспособность, так что рационально определить «срок годности» тех или иных подходов вряд ли возможно⁷. Убедительных контраргументов Лакатос не нашел.

Макинтайр был первым, кто заговорил о возможной асимметрии между соперничающими подходами. Иными словами, методологии «проясняют» друг друга: с позиций одной можно увидеть, *почему и в чем именно* несостоятельна другая. Пример тому – спор между системами Коперника и Птолемея. Кризис науки, на который ответила теория Галилея, был во многом вызван несовместимостью Птолемеевой астрономии как с астрономическими представлениями Платона, так и с Аристотелевой физикой. В свою очередь с космологией Аристотеля никак не сочетался опытно доказанный факт движения Земли. Чтобы разрешить это противоречие, Галилей полностью переосмысливает астрономию и механику, а попутно заново обосновывает роль эксперимента в естественнонаучном исследовании. Как видим, история позднесредневековой науки вполне может быть представлена в виде последовательно развертывающегося сюжета. «Наиболее работоспособной, – пишет Макинтайр, – можно считать ту теорию, которая помогает по-новому осмыслить все, что предшествовало ей. Она дает возможность понять, что у предшественников следует отвергнуть или пересмотреть, и одновременно показывает, чему у них стоит верить, независимо от наших нынешних воззрений. Таким образом, она позволяет воссоздать связный «сюжет» развития научной традиции»⁸.

«Заслуга мыслителя масштабов Галилея в том, что он предлагает по-новому взглянуть не только на саму природу, но и на прежние способы понимания ее». В этом смысле каждое новое знание можно считать более полным и совершенным еще и потому, что оно позволяет увидеть несовершенство прежних представлений. «Только с позиций нового знания возможно восстановить непрерывность и преемственность истории науки»⁹.

Итак, Макинтайр утверждает, что научное мышление должно быть подчинено историческому, и критикует Куна именно за то, что тот не учитывает сквозные, «сюжетные» связи между сменяющимися друг друга парадигмами. Поразительно, насколько мысль Макинтайра здесь созвучна одной из главных тем нашей конференции: он последовательно доказывает, что внеисторического, «вневременного» знания не бывает никогда и нигде – даже в естественных науках.

В своем трехтомном труде философ стремится воссоздать аристотелевско-томистскую этику, основанную на понятии добродетели, и доказать ее интеллектуальное преимущество, с одной стороны, над этической традицией Просвещения, а с другой над ницшеанством и производными от него; эту мировоззренческую установку Макинтайр называет «генеалогической традицией». Одновременно он размышляет о путях рационального соотношения интеллектуальных традиций подобного масштаба. По его мнению, эта возможность во многом зависит

⁵ Kuhn Th. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. Chicago, 1970. [русский перевод: Кун Т. *Структура научных революций*. М., 1975].

⁶ Lakatos I. Falsificationism and the Methodology of Scientific Research Programs // Lakatos I., Musgrave A. (eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, 1970., p. 91–196 [русский перевод: Лакатос И. *Фальсификационизм и методология научно-исследовательских программ*. М., 1995].

⁷ Feyerabend P. Consolations for the Specialist // *Criticism and the Growth of Knowledge*, p. 197–230.

⁸ MacIntyre A. *Epistemological Crises*, p. 146.

⁹

от того, найдется ли у носителей определенной традиции достаточно вдумчивости, такта и воображения, чтобы осмыслить противоположную систему взглядов в ее категориях. Все зрелые традиции рано или поздно переживают эпистемологический кризис: обнаруживается их непоследовательность, неспособность объяснить новый опыт или попросту расширить рамки исследования. Поэтому один из способов согласовать соперничающие традиции состоит в том, чтобы попытаться воспроизвести сквозной «сюжет развития» каждой из них, описать, с какими трудностями ей приходилось в разное время сталкиваться и как она с кризисами справлялась или, наоборот, не справлялась. Удавалось ли так переосмыслить и переформулировать традицию, чтобы выйти из кризиса – и сохранить при этом идентичность? Достаточно сопоставить эти сюжеты – и становится очевидно, какая из традиций жизнеспособна, а какая, напротив, несостоятельна, что, в свою очередь, дает основания говорить о несомненном интеллектуальном преимуществе одной традиции над другой (здесь явная перекличка с идеями Лакатоса). Таким образом, принцип асимметрии состоит в том, что более совершенная традиция позволяет увидеть и объяснить недостатки соперничающей системы взглядов гораздо точнее, чем они могут быть поняты изнутри ее самой.

Далее, прежде чем говорить о значении идей Макинтайра для диалога богословия и науки, мне бы хотелось хотя бы кратко описать противостоящую теизму, весьма влиятельную в наши дни традицию, которая сформировалась в недрах естественнонаучного знания, но выдает себя за нечто гораздо большее.

Современная натуралистическая традиция

Можно ли, следуя логике Макинтайра, рассматривать натурализм как одну из многоуровневых традиций, подобных христианству?

В превосходной работе «Без Бога, без веры: истоки американского атеизма» Джеймс Тернер приводит, на мой взгляд, совершенно поразительный факт. По его мнению, первые признаки безверия «забрехали» в американской культуре только в период между 1865 и 1890 годом¹⁰. Это тем более удивительно, что, по всеобщему убеждению, попытки доказать сомневающимся бытие Бога восходят даже не к средним векам, но к греческой античности. Не стану анализировать сейчас античные представления; что же касается средневековья, общеизвестно, что средневековые философы и богословы вовсе не стремились *переубедить* атеистов, поскольку таковых в культуре не существовало, но ставили перед собой более скромную задачу – показать, что веру, впрочем, воспринятую не «от доказательств» и не «головой», а совсем другими способами и по другим причинам, вполне возможно обосновать разумом. Средневековое сознание, равно как и культура, было настолько целостным и теоцентричным, что *немыслимо* было даже предположить, будто Бога не существует.

Начатки современного безверия, несомненно, следует искать в религиозных конфликтах эпохи Реформации. Если агностицизмом считать не отказ формулировать собственное суждение о бытии Божьем, а, скорее, убежденность в том, что человеческий ум, в принципе, об этом судить не может, первые признаки такого отношения прослеживаются на заре Нового времени у католических апологетов вроде Мишеля Монтеня. Они вернули в интеллектуальный обиход методы скептического рассуждения, дабы с их помощью доказать, что «умом» понять, кто прав – католики или протестанты, все равно невозможно, а значит, единственно разумный выбор состоит в том, чтобы оставаться в лоне установленной, т. е. Католической церкви. Доступность скептической логики и проложила путь атеизму: в самом деле, если нельзя рассудить, чье учение вернее, почему бы предположить, что и те, и другие в равной мере неправы. Однако, чтобы окончательно обосновать утверждение «Бога нет», понадобилось множество других обстоятельств.

Мерольд Уэстфол весьма справедливо указывает на существование двух типов безбожия¹¹. Первый, в его терминологии – «доказательный атеизм», наиболее ярко представленный ответом Бертрана Рассела на вопрос о том, что бы тот сказал, если бы встреченный им на улице Бог впрямую спросил, почему философ в Него не верит. «Не вижу достаточных подтверждений!» – как известно, парировал Рассел. Если вспомнить, насколько трудно порой соотнести богословское мышление с утвердившимися в современной науке нормами рациональности, ответ вполне объяснимый.

Однако, если религиозные воззрения по сути своей ложны, как *объяснить*, почему у них столько приверженцев; иначе говоря, если ведьм нет, почему на них до сих пор охотятся? Первые натуралистические «версии» происхождения религии восходят к XVIII веку; их авторы – англичанин Дэвид Юм и француз Поль Гольбах. И тот, и другой объясняли религиозную потребность страхом перед непостижимым мирозданием, а также самонадеянными попытками подчинить себе незримые силы (заметим, что подобные попытки «обуздать запредельное» предпринимаются и сегодня).

Но тогда почему религия не отмерла и по сей день, когда кажется, будто о природе мы все уже знаем? И тут самое время вспомнить о втором типе атеистов – Уэстфол называет их «учителями подозрительности». Наиболее полно «герменевтика подозрения», пишет он, была

¹⁰ Turner J. *Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America*. Baltimore, 1985.

¹¹ Westphal M. *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism*. Grand Rapids, 1993.

разработана Марксом, Ницше и Фрейдом, изо всех сил «пытавшимися показать, что мы лукаво скрываем от себя подлинные, т. е. гадкие, мотивы наших индивидуальных или коллективных поступков. При этом они упорно отказывались замечать..., насколько наши убеждения определяются теми самими ценностями, от которых нас, вроде бы, так и тянет отречься»¹². Под подозрением оказывались, соответственно, политэкономия, буржуазная мораль и психо-сексуальное развитие, но попутно каждый считал своим долгом сурово «разоблачить» христианство.

Теперь можно было, не смущаясь, называть религию заблуждением, впрочем, вполне безвредным, а иногда даже выгодным, поскольку оно «обеспечивало общественную мораль». Для того, чтобы утвердить атеизм в правах, понадобились два следующих шага. Во-первых, нужно было доказать, что религия не привносит в нравственные представления ничего такого, о чем мы не могли бы додуматься своим умом. Собственно, эту цель, в основном, и преследовала философская этика Нового времени. А во-вторых – и здесь на помощь пришли исторические свидетельства – ничего не стоило показать, что именно религия была причиной всех величайших бед в истории человечества или, по крайней мере, принесла куда больше зла, чем блага.

Итак, в течение двух с половиной столетий, примерно с 1650 по 1890 год, атеизм все решительней завладевал умами. Но речь шла не просто о том, чтобы «вычеркнуть» Бога из системы представлений о мире, а о постепенном формировании *соперничающей* традиции, способной противопоставить себя теизму во всем его многообразии.

Напомню, что под традицией я понимаю исторически развивающееся мировоззрение, истоки которого коренятся в авторитетных текстах. Любая традиция содержит в себе представление о высшей реальности и наивысших ценностях, характерную для нее эпистемологию и воплощается в социальных практиках, а также в общественных институтах.

Что касается натуралистической традиции, опорой для нее, несомненно, послужили тексты Юма, а также сочинение Гольбаха «Система природы»; как верно заметил Дж. Э. К. Гэскин (Gaskin), именно в нем мироздание, призвание человека, устройство общества и происхождение веры было впервые последовательно и системно описано с атеистических позиций.

Но в каком смысле можно говорить о социальной проекции натурализма? Следует признать, что очевидней всего натуралистическое мировоззрение проявилось в практике естественных наук. После того, как в XVII веке «богословская физика» ушла в небытие, естественные науки постепенно стали обособливаться от богословия природы. Как пишет Амос Фанкенштейн, наиболее последовательно и систематично «высвобождал естественные науки из пут богословия» Иммануил Кант¹³.

Может показаться, что история, по сути своей, влиянию натурализма подвержена быть не может. Тем не менее, одна из главных философских и историософских задач Юма состояла в том, чтобы вместо традиционного христианского сюжета «сотворение – грехопадение – искупление» предложить новую последовательность событий, к тому же истолкованных в секулярно-гуманистическом ключе. Его шеститомная «История Англии», написанная с сугубо светских позиций, была призвана показать, что исторический процесс вполне можно объяснить, не прибегая к свойственным его эпохе «пророчески-провиденческим» толкованиям. Показательно, что в наши дни даже христианские историки предпочитают исходить в своих построениях из натуралистических предпосылок.

Основоположниками другой, не менее влиятельной традиции внутри натурализма выступили «учителя подозрительности», т. е. Маркс, Ницше и Фрейд.

Высшей реальностью для последователя натурализма выступает сама материальная вселенная. При этом (любопытное обстоятельство!) некоторые «натуралисты» предпочитают излагать свои концепции религиозным языком, в котором явно преобладает христианская

¹² Westphal M. *Suspicion and Faith*. P. 13.

¹³ Funkenstein A. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, 1986. P. 346.

образность. Пример тому – Карл Саган, предложивший миру причудливую смесь из естественнонаучных идей и того, что можно бы назвать «натуралистической религией». В начале он вроде бы рассуждает в рамках биологии и космологии, но постепенно естественнонаучные категории наполняются откровенно религиозным смыслом и выстраиваются в систему, поразительно напоминающую христианские концептуальные построения. Так, у него есть своя абсолютная реальность: «Вселенная – это все то, что предвечно было и всегда будет»; свое представление о начале бытия – «Эволюция с большой буквы», а также о происхождении зла: виной всему доставшиеся в наследство от рептилий особые структуры в мозгу, которые «отвечают» за привязанность к своему пространству, сексуальные влечения и агрессивность. Спасение он мыслит в гностическом ключе, т. е. связывает его с высшим знанием, а точнее, с новой естественно-научной информацией, возможно, полученной от более «продвинутых» внеземных существ¹⁴. Этическая концепция Сагана зиждется на страхе перед угрозой самоуничтожения. Следовательно, цель жизни состоит в том, чтобы выжить, а нравственность заключается в готовности признать равнодостоинство всех без исключения людей и природное, внутреннее сродство с миром («все мы – из одной звездной пыли»), что, в свою очередь, поможет обуздать скрытые «рептилианские» наклонности.

Не менее отчетливое натуралистическое представление о смысле бытия находим также у Ричарда Доукинса. Он убежден, что мирозданию нет дела до человеческих забот, а для полноценной, счастливой жизни, прежде всего, нужны «более глубокие, сильные устремления, более яркие чувства» и, особенно, «то благоговейное удивление, какое может вызвать только наука...». Это «одно из величайших переживаний, на которые способна человеческая душа, – пишет Доукинс, – по силе сопоставимое с восторгом, который рождает в нас поэзия или музыка. Воистину, ради него и стоит жить, тем более, когда знаешь, что жизнь конечна»¹⁵. Более развернутые размышления, равно как и многочисленные примеры, подтверждающие, что в наши дни натурализм – это не только выросшая из естествознания философская система, но определенное мировоззрение и образ жизни, можно найти в работе Мэри Мидгли «Наука как спасение»¹⁶.

Теперь, если мне удалось показать, что мы вправе рассматривать натурализм как вполне оформившуюся традицию, вернемся к разговору об эпистемологическом статусе христианской мысли.

¹⁴ См.: Ross Th. M. The Implicit Theology of Carl Sagan // *Pacific Theological Review*, 1985, v. 18, n. 3, p. 24–32.

¹⁵ Dawkins R. *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*. Boston, New York, 1998. P. x.

¹⁶ Midgley M. *Science as Salvation: A Modern Myth and its Meaning*. London and New York, 1992.

Кризис христианских традиций

Как явствует из эпистемологии Макинтайра, противоречие между атеизмом и теизмом не сводится, как до недавнего времени было принято считать, к поиску доказательств бытия Божьего. Не сводится оно и к поиску доказательств Его *небытия*, чем собственно занят Ричард Доукинс. Вопрос гораздо сложнее: возможно ли доказать преимущество христианской традиции над ее «соперниками»? Но говорить о христианской традиции *как таковой* было бы слишком общо; вернее рассматривать отношения между натурализмом и каждой из традиций, существующих внутри христианства. К сожалению, недостаток знаний не позволяет мне говорить о восточном христианстве, поэтому я ограничусь западной традицией.

Напомню: согласно Макинтайру, в некоторых случаях возможно обосновать преимущество одной традиции над противостоящей ей, проследив, с какими кризисами сталкивается каждая из систем и как она их преодолевает. В идеале мы приходим к тому, что более жизнеспособная традиция не только хороша сама по себе, но позволяет увидеть, *почему* и в чем именно несостоятельна соперничающая с ней система. Сейчас я работаю над книгой, в которой пытаюсь проследить такое соотношение между моей «родной» радикально-реформатской традицией и современным научным натурализмом. Пока же позволю себе поделиться некоторыми самыми общими соображениями.

Ранее я писала о том, что в наши дни натуралистическая традиция столкнулась по крайней мере с тремя опасностями, одна из которых может перерасти в неразрешимый кризис. Во-первых, объявляя науку единственным достоверным источником познания, натуралисты тем самым лишают себя возможности обосновать те метафизические «прорывы», которые совершаются во вненаучной области их мировоззрения и определяют ее. Следовательно – и это во-вторых – чем больше теоретики, вроде современных социобиологов, преуспеют в поиске натуралистических «корней» нравственности, тем хуже им удастся ее обосновать.

Третьей причиной кризиса натурализма может стать его неспособность *адекватно, с научной точки зрения*, объяснить, каким образом в просвещенном обществе могла сохраниться религия. Примечательно, что новая наука, именуемая когнитивным религиоведением, видит свою задачу в том, чтобы предложить интеллектуальную альтернативу прежним теориям происхождения религии, и, прежде всего, научно несостоятельным гипотезам Фрейда и Маркса.

Также я писала о тех – надеюсь, коллеги со мной согласятся – наиболее серьезных вопросах, которые Новое время поставило перед западным христианством. Перечислю их в порядке значимости. Первый из них – это сугубо эпистемологический: как рационально обосновать христианскую веру и возможно ли это вообще? С ним тесно связана проблема религиозного плюрализма: правомерно ли в полирелигиозном мире отстаивать истинность христианства? Во-вторых, это вопрос о природе зла: как совместить благость и всемогущество Бога с безвинными, напрямую не вызванными человеческой злобой, страданиями людей и животных? Наконец, как относиться к существующим или предполагаемым конфликтам между верой и наукой? Я позволю себе обратиться только к первому и последнему вопросам.

Эпистемологическая проблема

На мой взгляд, наиболее точно начало эпистемологического кризиса внутри христианства определил в своей работе «Бегство от авторитетов: религия, нравственность и поиск автономии» принстонский философ Джеффри Стаут¹⁷. В частности, он доказал, что радикальная

¹⁷ Stout J. *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*. Notre Dame, 1981.

эпистемологическая перемена, произошедшая на заре нового времени, была напрямую связана с переосмыслением понятия «вероятное». Средневековые мыслители различали *scientia* и *opinio*. *Scientia* относилось к точному, геометрически выверенному знанию; не менее уважаемое понятие *opinio* означало знание вероятное. Однако здесь следует иметь в виду, что средневековая культура понимала «вероятное» как подтверждаемое, удостоверенное одним или несколькими авторитетами. Богословское знание вполне вписывалось в эту систему, поскольку оно подтверждалось наивысшим авторитетом самого Бога.

Однако умножение авторитетов привело к тому, что эпоха Реформации уже не видела в них ничего, кроме сомнительного подспорья для диспутов, и потому сочла за лучшее отказаться от них вообще. Одновременно Декарт пытается переосмыслить средневековое понятие *scientia*, и, что более важно, постепенно начинает формироваться современное понятие вероятностного знания.

Стаут прослеживает, как складывалась судьба теизма после этого эпистемологического сдвига. Прежде всего, пишет он, была пересмотрена идея замысла; отныне в разумном устройстве мира виделось не более чем подтверждение эмпирических свидетельств о существовании Бога, а не доказательство Его бытия, как мыслили в средние века. Кроме того, на ранних этапах развития современных научных представлений возникла потребность рационально обосновать истинность Священного Писания как такового; иначе говоря, если найдутся доказательства его богооткровенной природы, значит, Писанию можно верить. Прошло еще немного времени – и многие заговорили о том, почему бы не применить каноны вероятностного мышления к интерпретации библейских текстов. Это означало, что наступила эпоха критического рационализма. Как справедливо заметил историк Клод Вельш (Welsh), к началу XIX века уже мало кто спрашивал, *как* возможно богословие; речь шла о том, возможно ли оно *вообще*. Что же касается перспективы, она, по мнению Стаута, выглядит удручающе: в будущем богословам либо придется искать обоснование своих занятий и самой религии за пределами познавательной сферы, либо они всегда будут чужими в «приютившей» их интеллектуальной культуре.

Мои представления о будущем менее пессимистичны. Я уже писала о том, что в прежние века богословию зачастую не удавалось вписаться в современную ему систему представлений о научном доказательстве не по причине иррациональности самого богословия, но потому что теории рациональности были слишком узки, чтобы вместить не только богословское, но и научное мышление как таковое. Пример тому – недоуменные отклики на «Структуру научных революций», где Т. Кун, по сути, утверждает: какой бы совершенной ни была научная практика, она все равно не сможет в полной мере соответствовать методологическим нормам, выработанным современной ей философией науки, более того, будет постоянно эти нормы нарушать. Отсюда два вывода: либо сама наука по природе своей иррациональна, либо неадекватны позитивистские представления о рациональности. Философам науки ближе вторая позиция, и в последнее время все чаще появляются новые теории мышления, которые, говоря словами Пола Фейерабенда, «достаточно хитроумны и сложны», чтобы описать все многообразие форм научного – и тем более богословского – познания. Так что, на мой взгляд, у нас реальные возможности преодолеть эпистемологический кризис. Одна из них, как уже говорилось, намечена у Макинтайра.

Заметьте, как изящно в его логике разрешается давний спор об авторитетности библейского откровения. Все основные традиции, рассуждает он, точкой отсчета признают некий текст или корпус текстов. *Следовательно*, участвовать в традиции означает поверять этими текстами свои мысли и жизнь. Таким образом, христианам вовсе нет надобности специально обосновывать самый факт доверия авторитету Писания, а уже в рамках нашей традиции, опираясь на идею Откровения, мы можем объяснить, почему мы доверяем именно этим текстам, а не каким-то другим.

Развитие современной науки

Многие консервативно настроенные, в частности, американские христиане, равно как и многие внерелигиозные исследователи, твердо убеждены, что наука и религия суть «вещи несовместные»; обе стороны при этом ссылаются в основном на дело Галилея и на нынешние споры о преподавании дарвинизма в средних школах. Однако ни первое, ни второе обстоятельство *интеллектуальным кризисом* в буквальном смысле назвать нельзя. Впрочем, если это и был кризис, то непродолжительный, и сейчас даже весьма консервативные богословы рано или поздно приходят к тому, что эволюционная теория вполне согласуется с идеей творения. Тем не менее я говорю о *кризисах в развитии* науки, как минимум, по двум причинам.

Во-первых, потому что увеличение объема и качества современного естественнонаучного знания сопровождалось теми самыми эпистемологическими сдвигами, которые, по моему убеждению, свидетельствуют о глубочайшем кризисе христианской традиции.

Во-вторых, современная, в частности, пост-ньютоновская физика мыслила космос как замкнутую, самодостаточную, упорядоченную систему, подчиненную естественному закону. И здесь неизбежно возникал вопрос: «Неужели Бог «запустил» мироздание – и отстранился от человеческих дел?» «Да, отстранился,» – ответили теисты, и многие с ними согласились. Либеральные богословы пошли еще дальше: они стали отрицать *особые* знаки его присутствия в мире, например, чудеса, явные ответы на молитвы и т. п. Если в происходящем, доказывали они, и видится особое действие Божие, то лишь потому, что в данном событии Божий замысел открылся определенному человеку полнее, чем в других обстоятельствах его жизни, а в действительности роль Бога сводится к тому, чтобы поддерживать раз и навсегда установленный естественный ход вещей.

На это консервативные богословы отвечают: «Стоит устранить Бога из истории, и христианство теряет смысл. К тому же, разве не волен Творец вселенной вмешиваться в определенный Им порядок мироздания». В наши дни ученые, работающие на стыке богословия и науки, много спорят о том, возможно ли называть особые Божие деяния в этом мире «сверхъестественными», иначе говоря, допустить, что Бог нарушает установленные Им же законы, но вопрос по-прежнему остается открытым. Однако я не думаю, что нынешний кризис сводится к отказу признать особое действие Божие в мире. От того, как *относиться* к чудесам, зависит, прежде всего, будущее оспаривающей их либеральной традиции; мне же гораздо ближе те, кто считает облегченное либеральное христианство слишком унылым и бесцветным, чтобы ради него стоило вылезать из кровати по воскресеньям. Так называемая «коперниканская революция», сполна осуществленная Фридрихом Шлейермахером, свела все христианство, включая Писание и вероучительные истины, к «религиозным чувствам». Их более поздние и менее талантливые последователи решили, что вера во Христа только в этом и состоит, а в результате, по меткому замечанию Макинтайра, «у атеистов остается все меньше и меньше поводов для отрицания». Показательно, что многие либеральные школы в наши дни осознают, что зашли в тупик, и это действительно кризисный синдром, свидетельствующий о неспособности либерального богословия, говоря словами того же Макинтайра, раздвинуть собственные исследовательские границы.

О заблуждениях и тупиках христианской науки сказано много. Или, по крайней мере, достаточно, чтобы, вслед за Макинтайром, опровергнуть релятивистский тезис о том, что какова бы ни была традиция, ее сторонники всегда будут критичны к оппонентам и снисходительны к себе. В действительности же это не так; неслучайно многие серьезные исследователи, не видя выхода из описанных мною кризисов, предпочли порвать с традицией как таковой.

Наука, богословие и современный натурализм

И теперь я позволю себе два заключительных обобщения. Во-первых, я намеренно строила свое рассуждение так, чтобы поддержать и развить тезис об исторической обусловленности естественнонаучного знания. В то же время мне хотелось показать, что христианство никоим образом не противоречит современным представлениям о природе рациональности. Христианские ученые всегда осознавали, что их мысль укоренена в традиции, и приобрели значительный опыт истолкования ключевых текстов. Вместе с тем – и это, пожалуй, более важно – мы столь же отчетливо осознаем кризисы, которые переживает наша традиция и честно пытаемся из них выйти. Но одновременно мы не можем не замечать, насколько наивно атеисты мыслят знание и как беспомощно пытаются они обличать нашу несостоятельность.

Во-вторых, как думается, сейчас особенно важно увидеть в богословии и науке не разные грани одного мировоззрения, а, скорее, соперничающие друг с другом системы взглядов, одна из которых зиждется на естественнонаучном знании, а другая – на библейском Откровении. Но поскольку каждая из них претендует на мировоззренческую самодостаточность и цельность, христианские ученые не вправе делать вид, будто связи между наукой и религией не существует. Сторонники натуралистической традиции постоянно подчеркивают «научность» своих взглядов. Библейская вера также нуждается в диалоге с наукой, иначе наше христианство будет неубедительным, а по существу – ущербным. В том и состоит ценность нынешней конференции, равно как и предшествующих, что они продолжают этот диалог и еще раз подтверждают: христианское мировоззрение и наука призваны восполнять друг друга.

Перевод с англ. С. Панич

Григорий Гутнер. Социальные практики и границы парадигм

Прежде всего я хочу выделить основные характеристики парадигмы. Возможно, то, что я назову сейчас парадигмой, профессор Мэрфи назвала бы традицией. Я все-таки предпочитаю использовать этот термин – парадигма, а традицией, чтобы внести некоторую ясность, я бы назвал способ передачи и существования парадигмы.

Научная парадигма – это основные образцы деятельности ученых. Здесь я вполне слеую Куну, который показывает, как в определенные периоды существования науки, которые он называет «нормальной наукой», в научном сообществе доминируют определенные типы деятельности, определенные способы постановки задач, определенные способы их решения, а также критерии приемлемости научных результатов. Все это и есть, прежде всего, образцы деятельности. По отношению к этим образцам достаточно релевантен термин «техника». Наука представляет собой совокупность практик. И эти практики реализуются сообразно установленным техникам. В каком-то смысле уместно говорить даже об искусстве, но не так, как мы понимаем его сейчас, а в смысле греческого *τέχνη* или латинского *ars*. Все эти принятые в сообществе ученых техники составляют основу их деятельности. И с этими техниками тесно связана онтология. Речь идет прежде всего об основных онтологических допущениях. Например, для классической науки характерны такие допущения, как всеобщность причинно-следственной связи, принцип непрерывности, различение субъекта и объекта. Для меня важно, что эти онтологические принципы, лежащие в основании видения мира, есть в какой-то своей глубине принципы деятельности. Они суть те основания, на которых строятся техники, те основания, на которых ученые планируют и проводят свои исследования и благодаря которым они понимают друг друга. Понятно, например, что утверждение онтологического характера, что всякое событие имеет свою причину, коррелировано с деятельностным регулятивом, требующим искать некоторое причинное объяснение для всякого наблюдаемого события. Этот важнейший принцип исследовательской деятельности далеко не всегда принимается осознанно. Я думаю, что для всех онтологических допущений можно найти некий коррелят в деятельности. Именно поэтому я говорю о доминанте образцов или техник. В конечном счете картина мира вырисовывается благодаря такого рода техникам.

Говоря о деятельности ученого, мне кажется, очень уместно вспомнить о концепции Майкла Полани. В связи с тем, что я сказал, всегда важно иметь в виду, что эти техники, эти навыки действия в последнюю очередь являются формально выраженными эксплицированными принципами. Их действенность, их эффективность связана не с тем, что они описываются в текстах и выражаются в точных формулах, но тем, что они существуют в телах, в душах ученых как некие глубоко освоенные и не подлежащие рефлексии основания их действий. Именно это Майкл Полани называл «неявным знанием».¹⁸ Мы, таким образом, должны ясно различить живую практику и формальное выражение. Научные тексты есть плод рефлексии и плод абстрагирования того, что осваивается как техника и существует на неявном уровне. Здесь уместно говорить о таких характеристиках науки, которых сами ученые, скорее всего, будут избегать. Наука становится чем-то эзотерическим, поскольку эти техники не выражаются в текстах, не являются публично *верифицируемыми*. Они существуют благодаря лишь определенному посвящению, вхождению в социум, благодаря тому, что ученые передают друг другу в личном общении, в совместной практике.

¹⁸ М. Полани. *Личностное знание. На пути к посткритической философии*. Благовещенск. 1998.

Тут важны две вещи. Во-первых, включенность в живую практику: разделение общей жизни порождает некое внутреннее чувство правоты при обнаружении результата, при планировании эксперимента, при проведении вычислений и т. д. И, с другой стороны, не менее важно место веры в этой деятельности. То, что живую практику невозможно передать на словах, часто требует доверия одного ученого другому. Полани довольно выразительно описывает научную деятельность как своего рода исповедание веры.¹⁹ Я намеренно подчеркиваю эти черты научной деятельности, которые заставляют вспоминать о религиозных практиках. Чуть позже я скажу, почему для меня так важно это сопоставление. Я хотел бы, собственно, охарактеризовать не столько науку, сколько теологию. С самого начала я хотел бы сказать, что я ни в малейшей мере не хотел бы сакрализировать науку, представить ее в виде какой-то мистической, сакральной, эзотерической сферы. Все, о чем я говорю, укоренено в социальных практиках, обусловленных опытом взаимодействия людей друг с другом и сообщества в целом с природой или с другими сообществами.

Следующий тезис состоит в том, что все эти практики имеют социальный характер. Говоря «социальный», я имею в виду, что они связаны именно с общением внутри социума. В данном случае я говорю о научном социуме или научном сообществе. Техники научной деятельности не являются индивидуальным достоянием ученого. Они имеют смысл лишь постольку, поскольку связаны с общением. Практики, основанные на навыках или на техниках, важны тем, что разделяются многими. Сама возможность взаимопонимания людей связана с тем, что они разделяют одни и те же практики. Тут важно, с одной стороны, что они освоены глубоко личностно, телесно, на уровне каких-то душевных состояний – понимания, восприятия, видения. Но, с другой стороны, все это, усвоенное личностно, усваивается в сообществе, и именно благодаря этому усвоению индивид способен претендовать на понимание, он способен включиться во взаимную практику, в живую практику сообщества.

Есть еще одна вещь, которую я считаю крайне важной. Именно социальный характер научных практик позволяет говорить о таких вещах, как чувство новизны результата, об озарениях и интуициях. Именно тот факт, что эти практики не являются формально выраженными правилами, а освоены неявно, как раз заставляет вспомнить об интуиции. Французский социолог Пьер Бурдьё ввел интересное понятие – «чувство игры».²⁰ Вот именно это чувство игры очень хорошо характеризует неявное знание. Чувство игры – это внутреннее чувство человека, подсказывающее ему нужный ход в определенной ситуации. Это действительно некое интуитивное состояние, непроговариваемое и не выражаемое явно предположение. Но – на чем я настаиваю – оно социально укоренено. Подчас для определенных людей эти неожиданные, может быть, кажущиеся очень яркими, иногда даже гениальными, ходы представляются рутинными. Здесь очень важно, что если для человека, который плохо освоил практики и еще новичок в этом деле, некий ход в игре представляется чем-то совершенно непонятным и гениальным, то подчас для того, кто его совершает, это что-то обыденное, простое. Видимо, каждый, кто занимался обучением, знаком с такой ситуацией, когда к нему обращается неопытный человек, например ученик, и спрашивает, как решить эту задачу. Вы говорите ему, что вот такое-то преобразование, такая подстановка, и, смотрите-ка, все решается. Для него это что-то невообразимое, он спрашивает: а как Вы догадались? А я не могу сказать, как я догадался. Вот это самое чувство игры подсказывает мне нужный ход. Но я и не догадывался, для меня это всего лишь техника, просто хорошо освоенная и неэксплицированная.

Однако я не исключаю и субъективного чувства озарения, внезапного открытия, когда сам человек вдруг неожиданно догадывается до очень эффективного и совершенно для него непонятного прежде хода. Я думаю, что и здесь мы можем свести дело к техникам. Просто

¹⁹ М. Полани. С. 275–279.

²⁰ П. Бурдьё. *Начала*, М., 1994. С. 99.

осваивая техники действий, я осваиваю опыт сообщества. Я осваиваю те приемы, те навыки, которые разрабатывались в течение, возможно, многих десятилетий, возможно, многими поколениями, и опыт сообщества в этом смысле во многом превосходит мой собственный опыт. В этом озарении я реализую опыт сообщества, укорененный в моем теле, укорененный в моих каких-то навыках. Я сам, когда научился этим навыкам, не понимал, какое богатство освоил. Но в известный момент оно дает о себе знать, и передо мной открывается такая картина, которую я прежде не мог вообразить.

Конечно, неправильно было бы целиком свести науку к такого рода практике. Я вовсе не хочу оспаривать значимость формального выражения, значимость текста, который должен быть понят всеми, значимость каких-то публично эксплицируемых правил деятельности, логических законов и так далее. Все это, безусловно, есть, и все это, безусловно, важно. Но все-таки я утверждаю, что эти формальные правила важны и работоспособны только тогда, когда являются выражением неявного знания, т. е. укорененных, внутренне присущих обществу практик. Парадигма, включающая, прежде всего, принципы порождения этих практик, определяет действия индивида в рамках «нормальной науки», если пользоваться термином Куна²¹.

Сейчас я говорил о науке. Но наука вовсе не является здесь исключением. О том же самом можно говорить применительно ко всем областям человеческой деятельности. Наше взаимопонимание, в какой бы сфере мы ни пытались его достичь, связано с глубоким освоением практик общения, неких навыков или техник. Собственно, начинается это все с овладения языком. Мы вступаем в область языковых игр с самого детства и учимся говорить на языке именно благодаря такому глубоко укорененному, неявному пониманию, какое слово, какой оборот нужно произнести в определенной коммуникативной ситуации. В повседневной жизни это происходит сплошь и рядом. Мы действуем не по правилам, а по привычке. Если мы откажемся от привычки, наша совместная жизнь будет невозможной.

Очень важно подумать, насколько это применимо к теологии. Первая мысль, которая приходит здесь в голову, что применимо в полной мере. Известно, что мы можем говорить о парадигмах в теологии. Можно назвать эти парадигмы. Ганс Кюнг прекрасно это сделал в книжке «Великие христианские мыслители»²². Подобно тому, как в науке мы можем говорить о ньютоновской парадигме или парадигме квантовой механики, мы можем говорить о платонической, августиновской или томистской парадигме в теологии. Так вот чем является эта парадигма в теологии? Я думаю, что она есть прежде всего совокупность образцов, например, образцов рассуждения, образцов экзегетики Священного Писания. Но здесь мы должны идти глубже. Теология не является абстрактной областью, а является выражением некоей жизни, которая существует в религиозном сообществе. Теология имеет неразрывную связь с теми совместными практиками, которые осуществляют верующие люди. Можно, например, говорить о практике богослужения, практике организации общин, практике устройства церковных институтов, отношений внутри церковной иерархии. Вот эта совокупность практик, принятая как некие привычки, очень тесно связана с характером богословствования. И картину мы здесь имеем ту же, что и в науке и в других сферах, о которых я упомянул. Эти живые практики, укорененные в социуме, освоенные в качестве привычек, они, собственно, обуславливают характер веры, характер теологического рассуждения.

Это наблюдение настраивает на грустные выводы. Мы получаем достаточно оснований для сведения богословия к особенностям социальных практик. Я уже говорил, что и научной практике свойственны те черты, которые мы часто связываем с практикой религиозной. Та погруженность в живое взаимодействие людей, вера, все то, что является специфическими чертами религии, оказывается естественными чертами любой социально укорененной соци-

²¹ Т. Кун. *Структура научных революций*. М., 2003.

²² Г. Кюнг. *Великие христианские мыслители*. СПб., 2000.

альной практики или системы практик. Поэтому возникает желание сказать, что теология, укорененная в религиозной практике, есть одна из форм социальной практики. Важно вспомнить то, что мы говорили в начале об онтологии. Мы видели, что онтология является производной от характера практик. Онтология, в конечном счете, обусловлена принципами деятельности, принятыми в социуме. Это наблюдение можно распространить и на теологию. Я думаю, можно вполне корректно рассматривать, например, платоническую парадигму, связанную с иерархическим устройством вселенной, с господством единого во многом, как своеобразную экспликацию иерархического устройства церковной организации, т. е. определенной социальной практики. Подобные корреляции можно искать и для других теологических парадигм.

Сказанное приводит к одному существенному требованию. Если мы всерьез рассчитываем на то, что наша жизнь соприкасается с реальностью, если мы предполагаем, что наша жизнь не замкнута в совокупности социальных практик, а имеет дело с чем-то еще, то мы не должны абсолютизировать парадигму. Мы не должны считать, что все заданные парадигмой установки есть полное выражение истины. Это, конечно, является выражением истины, но это именно определенное выражение, уместное в данной социальной ситуации. Настаивать на том, что некоторая парадигма (допустим, платоническая) содержит единственную истинную онтологию, – значит требовать повсеместного принятия каких-то социальных практик, весьма локальных и, к тому же, не до конца проясненных.

И в этой связи я считаю самым существенным именно выход на границу парадигмы, именно ту ситуацию, когда социальные практики перестают быть действенными. Собственно, именно граница есть соприкосновение с трансцендентным. Наука именно тогда может претендовать на некую связь с реальностью, когда привычные техники перестают «работать». Кун в этой связи говорил об аномалиях. Он говорил о том, что возникают определенные ситуации, когда разрушаются ожидания, созданные парадигмой. Это разрушение ожиданий и свидетельствует о выходе на границу, именно это я бы назвал моментом истины, моментом трансцендирования. О подобных вещах можно говорить и в повседневной жизни. Одна из любимых тем философии XX века – это тема диалога, тема другого, о чем писал, например, Левинас. Очень важно, что если такая встреча происходит, то это случается на границе коммуникативных практик. Покуда мы действуем сообразно привычным, установленным техникам общения, мы играем в некую языковую игру. Границы языковой игры – это то место, возле которого мы останавливаемся и не в состоянии двинуться дальше. Вот тут у нас возникает серьезная потребность понять другого, увидеть его как другого. Это происходит в самых обыденных ситуациях, например, когда мы сталкиваемся с человеком, говорящим на другом языке, который мы плохо понимаем или вообще не понимаем. Вот тогда мы оказываемся выбиты, вычеркнуты из своих привычных практик. Что-то должно происходить такое, что действует поверх них. Собственно, теология, по-видимому, должна тоже учитывать такие ситуации. Именно поэтому мне хотелось бы еще раз подчеркнуть недопустимость абсолютизации парадигмы. Так или иначе эта абсолютизация парадигм связана с некоторой претензией на истину, которую пытается монополизировать какая-то конфессия. Конфессиональность важна, так же как важны парадигмы, мы без них не можем жить. Я вовсе не призываю к тому, чтобы нам ломать все границы и постоянно пребывать в каком-то пограничном состоянии. Это состояние временное, это состояние остановки, в котором, вообще-то говоря, нет никакого действия. Но важно, чтобы такого рода ситуации существовали в нашей жизни.

Кейт Уорд. Связь между эпистемологическими парадигмами науки и богословия

В Средние века «наукой» было мышление о систематически и логически упорядоченной системе знания. Затем стали понимать богословие как «царицу наук», систематический корпус знания, надежно обоснованный божественным откровением.

Но сегодня термин «наука» приобрел гораздо более узкое значение. Он обычно относится к наблюдательным и экспериментальным наукам и предполагает совокупный и общепринятый корпус знаний о закономерном поведении физических объектов, доступных общему наблюдению и математическому измерению. Для науки важно, чтобы физические объекты, о которых она говорит, могли наблюдаться всеми компетентными лицами, чтобы они поддавались повторяющимся и управляемым экспериментам и чтобы можно было отыскать математически выразимые общие законы, описывающие их поведение.

Физическому миру не пристало быть таким. Физик Юджин Вигнер говорит: «Тот факт, что язык математики подходит для формулирования законов физики, есть замечательный дар, которого мы и не понимаем, и не заслуживаем»²³. Но современная наука начинается с удивительного открытия, что физический мир как раз таков и что математические и экспериментальные научные техники дают нам надежное знание о нем.

Богословие, конечно, не является ни математическим, ни экспериментальным. Поэтому оно больше не может претендовать на звание «царицы наук». Но христианское богословие по-прежнему претендует на то, чтобы быть систематическим сводом знаний о сущности и целях Бога, явленного в Иисусе Христе.

Математическая и экспериментальная парадигма естественных наук поднимает проблему в связи с существованием богословия в современном мире. Проблема простая: не обстоит ли дело так, что сегодня любое истинное знание есть знание научное? У людей могут быть разные веры или мнения о Боге, но можно ли их действительно считать знанием, если Бога нельзя увидеть, математически описать или выявить экспериментально? Можно сказать, нет никакого доказательства того, что Бог существует. Поэтому парадигма научного знания исключает богословие из ряда серьезных интеллектуальных дисциплин.

Моя цель – показать, что знание о мире, обеспечиваемое наукой, – это не единственное существующее знание о мире. В действительности научные взгляды на мир – это по большей части отвлечение от обычного живого опыта. Есть много иных форм знания о мире, и богословие – одна из этих форм. Другими словами, наука – не единственный путь к истине, хотя она есть необходимый путь к одному конкретному виду истины о закономерном поведении физических объектов, которые могут быть наблюдаемы и математически исчисляемы.

Многие философы, от Аквината до Дэвида Юма и Иммануила Канта, согласны в том, что всякое знание начинается с опыта. Но они расходятся во мнениях о том, что означает слово «опыт». И именно с этого мы должны начать. Мир – как мы его первоначально постигаем в опыте, не является ценностно-нейтральным миром фактов, просто вызывающим у нас реакцию удовольствия и боли, приятного и неприятного. Это мир красоты и безобразия, личной любви и ненависти, обещания и угрозы, надежности и опасности. Это мир, в который мы вовлечены как оценивающие и творческие либо как индифферентные и склонные к шаблонному восприятию посредники.

²³ Wigner E. The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in Natural Sciences // *Communications in Pure and Applied Mathematics*, 1960, vol. 13.

Писатели, такие как Толстой и Достоевский, пытались уловить сложную текстуру живого мира, который мы населяем, в котором наше личное усвоение опыта и ответ на него сообщают уникальную субъективность тому, что Джерард Мэнли Хопкинс назвал словом «inscape»²⁴, личной точкой зрения, с которой мы смотрим на данный нам в опыте мир и отзываемся на этот опыт.

Одна из вещей, которую делает научный подход к миру, есть устранение этой богатой текстуры личного восприятия и отклика и конструирование модели деперсонализованного мира «чистой объективности», без цели, без страсти, без смысла, без ценности.

Но расщепление мира на объективные факты и субъективные реакции есть уже интерпретация опыта. Ибо разве объекты не представляются прекрасными, или изящными, или угрожающими? Разве наши чувства не проявляют для нас характера реальности? Разве в них нет когнитивного измерения?

Конечно, реальность не существует так, *как мы ее воспринимаем*, тогда, когда мы ее не воспринимаем. Но тогда считающийся нейтральным факт – алость розы, например, – не существует в том виде, в каком мы это воспринимаем, в момент, когда мы его не воспринимаем. Эта алость, можем мы сказать, приписана розе нашим сознанием в ответ на воздействие на нас объективного физического аспекта реальности. Так почему же и его красота не приписывается нашим сознанием в ответ на воздействие на нас не-физического аспекта объективной реальности?

Что ж, можно сказать, потому, что не существует не-физических фактов. Красота не объективна. Но ведь и цвет тоже. Но цвет, по крайней мере, имеет причиной объективные физические свойства. И теперь мы приближаемся к самой сути проблемы. Все ли объективные свойства являются физическими? Не может ли быть свойств красоты, изящества, умопостигаемости или благодати? Если эта идея звучит странно, это может быть потому, что мы привыкли к догме, будто все факты должны быть физическими и ценностно-нейтральными. Но каков статус этой догмы? Можно ли ее верифицировать?

Как вы можете верифицировать или опровергнуть утверждение, что «все факты являются физическими и ценностно-нейтральными»? Пожалуй, вы можете опровергнуть это, предъявив некие факты, которые не являются физическими, – например, Бог, или факты математических истин, или факты красоты и добра, или факты не-физического содержания в иных умах. Но всякий раз, как попытаетесь это делать, вы, вероятно, столкнетесь с ответом, что это все в действительности не факты. Реальные факты должны быть доступны всеобщему наблюдению и вызывать всеобщее согласие. Сомнительно, что даже представители естествознания еще могли бы с этим согласиться, и в этом есть какая-то ирония. Например, суперструны, волны вероятности в гильбертовом пространстве, взаимопревращения частиц микромира не доступны всеобщему наблюдению. Да и у компетентных ученых нет согласия по поводу этих явлений. Ведется много споров об объективной реальности вероятностных волн, о суперструнах и о том, как интерпретировать квантовые события. Так что даже современная наука больше не настаивает на доступности фактов всеобщему наблюдению и на всеобщем согласии как на условиях для признания фактичности явлений.

Конечно, в естественных науках важна возможность публичной верификации. Однако, хотя и могут быть недоступные для наблюдения суперструны, теория, которая апеллирует к ним, связана, в конечном счете, с наблюдениями, сделанными с помощью ускорителей частиц. Математический и теоретический элемент в таких теориях ясно выражен, но он базируется на строгих наблюдениях.

Современная наука по-настоящему началась тогда, когда ученые стали проводить эксперименты с целью выяснить путем наблюдений, что происходит с объектами в управле-

²⁴ Образовано от того же корня, что и слово “escape” (убегать; избегать); означает «вовлеченность; вращение». – *Прим. пер.*

мых условиях, когда стали выдвигаться гипотезы по поводу поведения объектов, когда были созданы математические техники с целью формализации результатов и стали проводиться повторные проверки этих результатов с целью подтверждения (или опровержения) выдвинутых гипотез.

Эта методология была в высшей степени плодотворна. Она предполагала, что физическими объектами можно экспериментально управлять, что их существенные свойства (такие как масса, положение, скорость) можно изолировать и вычислить, что они всегда действуют в согласии с точно устанавливаемыми закономерностями и что любой компетентный наблюдатель всегда может наблюдать, что они ведут себя одинаково в одинаковых условиях.

Эти допущения с триумфом подтвердились. Наука дееспособна. Но эти предпосылки требуют систематического абстрагирования от непосредственного восприятия, здравого смысла, опыта. На смену целостному представлению о феноменах повседневного опыта пришла их «атомистическая» трактовка. Пространство и время стали пониматься как абстрактные, а в ньютоновой науке – абсолютные, безразличные вместилища событий. Вместо данных в чувственном опыте удовольствия и отвращения, восторга и негодования атомы в пространстве повиновались законам движения, равнодушным к их осознанию или чувствованию.

В современной физике «объективный мир» еще более отделился от обычного опыта. Пространство-время теперь искривлено и многомерно. Элементарные частицы превратились в корпускулярно-волновые процессы в гильбертовом пространстве. Основные законы квантовой физики превратились в чрезвычайно сложные наборы уравнений, доступные пониманию лишь математиков с ученой степенью. А истинная суть того, что кроется в уравнениях Шредингера и в соотношениях неопределенности Гейзенберга, вообще не поддается воображению, кое-как примирившемуся с физикой Ньютона.

Ученые задаются вопросом о существовании объективно реального мира, и научное исследование весьма успешно выявляет его природу. Но если основание всякого познания есть опыт, то главная проблема – это насколько сильно мир, о котором говорит наука, отличается от живого мира повседневного опыта. Некоторые теоретики утверждают, что реальный мир – это мир науки, несмотря на то, что мир квантовой физики становится крайне парадоксальным и трудным для понимания. «Опытный мир» текущего времени, целостный опыт, любовь и ненависть, свобода и обида – это, говорят они, иллюзия сознания, а значит, иллюзия мозга.

Но едва ли это *научное* открытие. Нельзя поставить опыты, чтобы это доказать, и нет никакого общего согласия по этому поводу. Это лишь интерпретация мира, личная точка зрения на мир. А мотивирует эту точку зрения глубокая ненависть к иррациональному и убежденное доверие к «разуму», причем разум понимается как соотношение пропорций между верой и доказательством, а доказательство понимается как общедоступные данные чувств, проверяемые экспериментально посредством контролируемых, измеримых и многократно повторяемых наблюдений.

Но не может ли существовать иных типов доказательства и опыта, которые разум должен брать в расчет?

Нет никаких причин, чтобы истина состояла лишь в определяющей общедоступной верификации некоего точно сформулированного в естественном языке утверждения. Существуют, конечно, некоторые истины такого рода; истина, что в нормальном человеческом геноме 46 хромосом, хороший тому пример. Она недвусмысленна, точна, и ее утверждение соответствует фактам. Но истины, касающиеся личностной жизни, – это чрезвычайно запутанные, редко полностью выявляемые, постоянно развивающиеся, творчески интерпретируемые сочетания мыслей и чувств. Язык, коим мы располагаем для выражения или описания таких истин, ограничен и груб. Мы едва ли когда-либо можем достигнуть точного, недвусмысленного утверждения, которое соответствовало бы психическому факту, еще менее такого, чтобы каждый мог проверить для себя его истинность. Поэтому истина гораздо больше дело степени, метафор, кото-

рые пробуждают интуицию, если взято верное направление, и большей или меньшей приближенности.

Вещи существуют, несомненно, одним-единственным способом. Но наш язык не в состоянии точно его выразить. Понятия и концепции могут стремиться к этому с большей или меньшей адекватностью и довольно различными, даже явно противоречащими друг другу путями, если принимать слишком буквально. Достижение всестороннего и адекватного взгляда требует мудрости и восприимчивости, а при том, что наша человеческая ситуация отмечена колоссальным невежеством и испорченностью желания и воли, вряд ли кто-то справится с этим. Большинство из нас будет продолжать жить в мире концептуальных антагонизмов, чрезмерно акцентированной неадекватности и слишком простых ключей к пониманию. Наихудшее – это отделяться от взглядов других людей как от чего-то смешного, оставаясь слепыми к своим собственным ограничениям.

Некоторые доказывают, что лишь научно установленные истины следует считать истинами и что личный опыт, включая в него и опыт религиозный, относится к сфере субъективных чувств и лишен какого-либо познавательного содержания. Для тех, кто так думает, религиозный опыт, конечно, не мог бы стать доказательством бытия Бога: даже на самом общем уровне интерпретация религиозных людей оспаривается; не существует никакого способа всеобщей верификации их заявлений; многие же религиозные переживания иррациональны и случаются с психически неустойчивыми людьми. Доказательство должно быть доступно для каждого, чтобы все могли все проверить и тщательно все обследовать во избежание надувательства и обмана. Религиозный опыт не проходит этих тестов, поэтому он не показывает ничего, кроме психических состояний обманутых маньяков.

Но вовсе не так уж очевидно, что всякий религиозный опыт есть обман. Требование, чтобы всякое свидетельство прошло публичную проверку, было всеми признано и повторено при контролируемых условиях, словно научное свидетельство, во многих сферах человеческой жизни неприемлемо.

В залах суда редко бывает всеобщее согласие – например, прокурор и адвокат не соглашаются друг с другом. Доказательство не может быть повторено, и им невозможно управлять, а если оно сделано в прошлом, то и не может быть всеми проверено. Нам приходится довольствоваться низким стандартом доказательства и говорить, что мы полагаемся на суждение большинства людей, открытое всякому доступному свидетельству и руководствующееся мнением специалистов, как того и требует доказательство.

То же верно и для человеческой истории в целом, в которой нет вопроса о контроле, повторении, всеобщих закономерностях или всеобщем согласии. Есть свидетельство, и оно должно быть доступно каждому. Но всегда будут различия в интерпретации, и отчасти их причиной будут различия между людьми и опытом тех, кто производит интерпретацию. Некоторые судьи лучше, восприимчивее и проницательнее, чем другие. Это – ведущие историки, и большинство людей проявило бы мудрость, приняв их водительство, хотя специалисты часто и не согласны с ними.

Когда дело доходит до мыслей, чувств, мотивов и намерений других, для несогласия еще больше места. Некоторые полностью скрыты от взгляда наблюдателей. Многие двусмысленны, и даже когда человек говорит о них, остается много вопросов о том, как интерпретировать такие утверждения и насколько им доверять.

Мы знаем, что у других людей есть мысли и мотивы, но нам приходится полагаться на свое знание того, что они собой представляют с точки зрения поведения и языка, которые более или менее раскрывают суть или более или менее неопределенны. В таких случаях свидетельство не всегда доступно для каждого или открыто публичному наблюдению и почти всегда открыто различным интерпретациям.

Люди часто пытаются выразить то, как они видят и чувствуют мир своего опыта в искусстве и литературе. Буквального описания избегают, а метафоры и образы применяют, чтобы вызывать у других чувство, будто они живут в том же мире, в котором живет художник. Но то, что вызывается, даже более зависит от наблюдателя, который должен вовлечься в личное взаимодействие с произведением художника, чтобы понять уникально личным путем, что ему сообщается.

Мы далеко ушли от научного мира безличного контроля и анализа публично проверяемых фактов. Практика науки ни в коем случае не так безлична и ценностно-нейтральна, как это иногда утверждают. Но наука пытается исследовать доступный проверке мир публично верифицируемых фактов. Гуманитарные науки и искусство этого не делают. Они пытаются войти, через сопереживание и чувство, в семантические миры, в которых выражаются взгляды на человеческий опыт, миры, менее буквально описываемые и менее доступные математическим расчетам, но проникнутые большим чувством и страстью.

Эти миры – тоже часть реальности. Это миры мысли и чувства, и они иногда могут изменять интерпретацию нами нашей собственной жизни, так как предлагают точку зрения, которая дает ощущение сложности опыта как ничто другое.

Религия может быть мостом между человеческим миром сопереживания и чувства и научным миром объективных фактов. Ведь могут быть формы объективности, доступные только сопереживанию и страстному чувству. Религиозная восприимчивость, возможно, одна – даже изначальная – из таких форм.

Религии дают точки зрения на человеческий опыт. Для религиозного взгляда, кажется, характерно то, что он видит все вещи *sub specie aeternitatis*, в соотнесенности с неким высшим реально существующим Идеалом или Ценностью. Есть ли доказательства истинности для этого взгляда? Как я уже заметил, не может быть никакого независимого доказательства для базовых точек зрения, поскольку они сами определяют, к каким именно доказательствам мы должны относиться всерьез.

Утверждения, выражающие базовую точку науки, например, «у всякого события имеется причина» или «законы физики всеобщие», не основаны на доказательстве. Конечно, мы можем сказать, что они уже подтверждены, однако их притязания выходят далеко за пределы того, что мы до сих пор испытали на опыте. Важно, что они подтверждены в опыте. Но они функционируют как аксиомы веры, делающей науку возможной.

Подобным образом утверждения, выражающие базовый взгляд философского натурализма, типа «нет никаких объективных моральных ценностей», или «все фактические утверждения должны быть утверждениями науки и могут ссылаться лишь на физическое», или «нельзя верить во что-либо при недостаточной доказанности этого», или «все ценности субъективны», не основаны на доказательстве. Они выражают фундаментальные аксиомы, определяющие тот способ, которым мы интерпретируем любой наш опыт.

Базовая точка зрения религии заключается в том, что существует объективная реальность высшей ценности, которую христиане называют Богом. Верить в Бога – значит, прежде всего, верить в объективность ценности и цели. Этот взгляд не основан на нейтральном доказательстве, но является аксиомой, которая делает возможной жизнь веры – видения всякого опыта в свете такой объективной ценности и цели. Такая вера подтверждается прежде всего чувством, что она дает людям способность изменить свою жизнь к лучшему (и лишается подтверждения, если этого изменения к лучшему не происходит). Она также подтверждается большей жизненностью, счастьем и моральным динамизмом, которые она приносит тем, кто ее принимает.

Вот где опыт приобретает важность. Притязание на то, что человек пережил на опыте состояние или бытие высшей мудрости, сострадания и блаженства, если это притязание исходит от человека мудрого, сострадательного и блаженного, которого на самом деле можно видеть

свободным от ненависти, алчности и невежества, дает опытное подтверждение гипотезе о том, что ценности объективны.

Концептуальные интерпретации таких опытов варьируются, но причина этого в том, что различные культуры развили разные языки и понятия для выражения своего опыта. В притязаниях на пережитую в опыте реальность мудрости, сострадания и блаженства есть важный момент конвергенции. Дивергенция обнаруживается в любой сфере, в которую включено личное суждение – в истории, в законе и в описаниях человеческих характеров. Она была бы ненужной, если бы не существовали эти различия.

Христианское богословие – это систематическая экспозиция тех истин, которые восходят к переживанию Бога, явленного в Иисусе Христе и Его церкви. Это интеллектуальная дисциплина, истинность которой зависит от достоверности опыта, на котором она основывается.

Нет никакой возможности публичной верификации такого опыта. Публичная верификация возможна лишь там, где возможен чувственный опыт восприятия обычной материальной среды. Мы не можем публично верифицировать какие-либо утверждения о чувствах, мыслях, мотивах и намерениях или вообще каких-то данных личного сознания. Тесты на подлинность религиозного опыта требуют другого познания, внутренней обоснованности, сообразности с наличием подобного опыта у других и жизнетворных и освобождающих эффектов такого опыта.

Это повод принять религиозный опыт всерьез, как доказательство существования высшей духовной реальности. Парадигма познания в христианском богословии – это систематическое интеллектуальное исследование сущности высшей трансцендентной ценности, которая раскрылась в Иисусе Христе. Я попытался показать, что эта парадигма есть существенная часть полного понимания человеческой ситуации. Она очень похожа на парадигмы понимания в искусстве, литературе, юриспруденции, истории, философии и этике. Все они имеют дело с теми аспектами человеческого опыта, от которых отвлекается естествознание. Если кратко это сказать, не всякое познание есть научное познание. Богословие – это главная инстанция для парадигм человеческого опыта и рефлексии, обеспечивающая знание не-научного типа. Эпистемологическая парадигма богословия – это создание всеобъемлющего взгляда на мир, сфокусированного на идее одной последней реальности высшей ценности, как эта реальность раскрыта в Иисусе Христе и во многих личных опытах. В рамках такого взгляда на мир наука будет играть важную, но, в конечном счете, вспомогательную роль.

Перевод А. Лукьянова

Алексей Нестерук. «Трансценденция-в-имманентности»: новый феноменологический поворот диалога богословия и космологии

Предпосылки поворота

Современные дискуссии на тему науки и религии становятся неотъемлемыми составляющими культурной и социально-политической жизни современной цивилизации в силу того, что наука предъявляет свои исключительные права на познание истины. Нетривиальность и даже трагичность такого положения вещей связана с тем, что человечество фактически стало заложником научно-технического прогресса. Экономический рост и благосостояние народов, привыкших к комфортным условиям существования, культ потребительства и обогащения требуют разработки все новых и новых технологий, связанных с эксплуатацией природных ресурсов. Каждое новое открытие в области физики ставится на службу оптимизации процессов производства и дальнейшей эксплуатации физической реальности. При этом редко ставится вопрос о законности и обоснованности такой утилитарной атомизации реальности, предполагающей ее грубую эксплуатацию и, можно сказать, насилие над ней. Здесь реализуется этический индивидуализм в познании реальности, когда ее освоение становится делом раздробленного человеческого духа и элемент «соборности» как его единства и ответственности за природу забыт.

Современная наука, несмотря на ее достижения и безграничную экспансию в различных областях жизни, демонстрирует, тем не менее, симптомы глубокого кризиса. Этот кризис связан в первую очередь с тем, что сама наука не в силах оценить и предсказать цели своего развития. Другими словами, наука как эмпирический факт не может отдать себе отчет в том, почему научное продвижение познания вообще возможно и есть ли в нем какая-либо закономерность. Это проявляется хотя бы в том, что, например, овладевая тайнами микромира, ядерная физика и физика элементарных частиц, не имея возможности предусмотреть все детали экспериментов, рискует создать состояние вещества, которое может угрожать условиям существования человека на Земле. Создав атомную бомбу, человечество впервые поставило себя в положение, когда условия его собственного существования более не контролируются природными процессами как таковыми, но зависят от доброй воли людей, использующих или не использующих ядерное оружие, то есть манипулирующих или нет природными процессами.

Современный экологический кризис дает свидетельство такого же порядка. Тающая полярная шапка и ледник Гренландии, вымирание определенных видов животных и предстоящая миграция коренных народов Арктики показывают, что научно-технический прогресс, вышедший из-под контроля морального разума, приводит к проблемам социально-политического плана. Наука более не нейтральна по отношению к политике, а, скорее, является ее средством. Сам процесс познания оказывается вовлеченным в сферу интересов классов и государств, и его этическая нагруженность определяется именно принадлежностью к тому или иному социальному заказу.

Отсюда следует, что научные знания, сама идея того, что общество может и должно развиваться только на основе научного прогресса, становятся идеологической догмой, отстаивание и следование которой становится делом социальной лояльности и благонадежности. Однако наука и научный прогресс, несмотря на фактическую неизбежность и необратимость их развития, несут в себе потенциальную опасность, ибо они не понимают логики своего развития и у них нет четко определенной цели. Цель науке придается требованиями и нуждами обще-

ства, но сам процесс развертывания этих нужд во времени не обладает ясной логикой, пожалуй, лишь кроме того, что человечеству хотелось бы жить лучше и дольше. Однако, благое пожелание приводит к некой противоположности: человечество становится заложником науки и ее прогресса, тем самым делая сами условия своего существования все более хрупкими и зависимыми от вторичных продуктов природы.

Кризис в науке также виден и в спекулятивных областях познания, таких как, например, космология. Космология, хоть и не имеет прямого отношения к процессам жизнедеятельности здесь и сейчас, влияет, через свои научно-популярные формы (т. е. как научная идеология), на массовое сознание. С одной стороны, физическая космология претендует на то, что она дает представление о процессах в ранней вселенной, из которой произошло все многообразие наблюдаемых форм вещества. С другой стороны, оказывается, что физика в лучшем случае отдает себе отчет только о пяти процентах вещества во вселенной. Остальные девяносто пять процентов вещества, предсказываемые физикой (так называемые скрытая масса и скрытая энергия), тем не менее не поддаются описанию с ее помощью. Это свидетельствует о том, что, чем дальше теория и практика космологических наблюдений продвигается в освоении вселенной, тем больше становятся осознанными пределы и границы науки вообще. Недаром говорят, что космология является испытательным полигоном физики, где устанавливаются ее пределы.

Самое удивительное то, что, несмотря на всю эту очевидную ограниченность научного метода и его внутреннюю замкнутость на определенный тип явлений во вселенной, космологи иногда выступают как пророки и «священники» вселенной, проповедуя о ней в сакральных терминах, подразумевая, что они знают все и что никаких ссылок на потустороннее основание мира в Боге и не требуется. Однако элементарный философский анализ многих положений космологии показывает, что подобный оптимизм и самоуверенность в провозглашении конечных истин о вселенной являются не более чем наивным высокомерием и принижением других модальностей человеческого духа в раскрытии связи во вселенной.

Современной науке присущ новый виток радикальной математизации природы. Это в особенности касается фундаментальных разделов физики, где теория глаголет о сущностях, не доступных наблюдению в прямых экспериментах. Здесь происходит онтологическое смещение представлений: ненаблюдаемые сущности объявляются более фундаментальными как ответственные на глубинном уровне за случайную видимость природы. Математизация природы исходит из абстракции неперсонального и анонимного разума, как бы существующего вне конкретики ипостасных существ, а наличие личностей во вселенной не может получить своего объяснения и истолкования в математизированной картине мира. В связи с этим становится понятным, что и проблема диалога науки и религии при таком взгляде на науку оказывается неким упражнением деперсонализованного сознания по «сравнению» научных представлений с положениями религиозного мировоззрения, или богословия, оторванным от конкретики личного опыта существования. Легко почувствовать, что такой диалог не понимает основания своей фактичности, как происходящей из глубин духовной жизни конкретных воплощенных личностей. Можно обобщить, сказав, что кризис науки носит экзистенциальный характер. Будучи движима порывами абстрактного либо утилитарно-прикладного характера, наука забывает о человеке как конечном основании ее собственной сущности. Наличие такого кризиса делает сомнительной возможность конструктивного диалога с богословием.

Не следует однако полагать, что проблематичность соотношения богословия и науки связана только с кризисом научного познания. Следует обратиться к истории богословия, чтобы осознать и его проблемы. Известно, что Православное богословие никогда не было активно вовлечено в дискуссии с наукой, поскольку исходило из того, что наука как вид человеческой деятельности, то есть как конкретная реализация жизненных событий, никогда не могла противоречить факту существования личностей как центров бытия, из которых возможно раскры-

тие смысла вселенной. Богословие всегда выполняло критическую функцию по отношению ко всем формам мышления, включая и научное. В этом смысле оно всегда ставило под вопрос все претензии научного познания на объективность и нейтральность суждений, его независимость от скрытых верований, обусловленных самим фактом человеческого существования и невозможностью его объяснения в дискурсивных, логических категориях. Православное богословие никогда не боялось научного прогресса и его воплощения в технике просто потому, что достижения науки не могли ставить под сомнение тайну воплощенной человеческой субъективности, то есть тайну ипостасных человеческих существ, тайну, которая и составляла главную заботу богословия. Даже в тех случаях, когда прельщенный разум отваживался провозгласить свое собственное появление из некоего предсуществующего и безличного вещества вселенной, богословие добродушно снисходило до этой слабости рассудка в его мудром видении истинного источника всех вещей во вселенной (артикулированных в событиях личности), то есть событиях ипостасного существования, тех событиях, чье трансцендентное основание (произведенное волеизлиянием Бога-творца, Отца всего человечества, его конечным архетипом, его началом и концом) невыразимо и непрояснимо наукой. Именно поэтому не случайно, что Православное богословие называют «жизненным (экзистенциальным) богословием»: в нем приоритет отдается конкретному личностному существованию, выраженному через переживание интенсивности и непосредственности данного момента, как онтологическому основанию всех других аспектов реальности. Это экзистенциальное измерение Православного богословия восходит к ранней греческой Патристике, интерес к которой растет в наши дни.

Однако этот идеал богословия по ряду причин был нереализуем. Согласно оценке о. Г. Флоровского, сделанной в первой половине XX века, именно забвение экзистенциального измерения богословия привело к его кризису, главными признаками которого были разделение между абстрактным богословствованием и литургией, потеря ощущения верности святоотеческому преданию (традиции) как синтезу пре-Христианской греческой мысли с Евангельским посланием. Забвение духа предания сделало затруднительным понимание раскола единства Христианского сознания (между Восточным и Западным Христианством), которое неявным образом повлияло на распад единства человеческого духа на религиозную и научную модальности. Забвение духа предания имеет своим особым выражением отношение к богословию, а точнее, к теологии как отвлеченной дисциплине, не укорененной в опыте Бога. Именно в таком виде теология входит в диалог с наукой в его не-Православных формах. Тогда резонно поставить следующий вопрос: если богословие теряет свое основание в непосредственном опыте Бога, забывая про многовековой опыт Отцов и их предостережение об опасности абстрактного теоретизирования в богословии, может ли такое богословие без существенного обновления вступить в осмысленный диалог с современной философией и наукой? Кажется неизбежным, что ответ отрицателен. Для того, чтобы такой диалог был возможен, необходимо вернуться к корням современного богословия в предании, напомнив о том, что его истинной задачей является раскрытие смысла непосредственных жизненных проблем человечества. Именно поэтому с конца 1930-х годов Флоровский ратовал за развитие нового синтеза в богословии, который он называл «нео-Патристическим», считая, что именно он и должен стать основной задачей Православного богословия. Это предполагало восстановление, как он говорил, утраченного ума Отцов как определенной жизненной установки сознания и духовной ориентации, выраженной в свое время в Греческой Патристике, ставшей непреходящей категорией Христианского существования²⁵. Для того, чтобы диалог между богословием и наукой стал осмысленным и экзистенциально значимым, надо, чтобы он способствовал преодолению кризисных явлений – как

²⁵ Напомним, что движение «назад к Отцам» было также поддержано и католическими представителями так называемой *nouveau théologie* во Франции. Возвращение к Отцам происходит и сейчас, правда в иной и ограниченной форме, изнутри влиятельного междисциплинарного движения, называющего себя «радикальной ортодоксией».

в богословии, так и в науке. Именно это позволит осуществить посредничество между этими двумя разделенными формами человеческого духа.

Вернемся к науке. Говоря о кризисных явлениях в науке начала XXI века, мы должны заметить, что этот кризис не является чем то абсолютно новым. Ведь приблизительно в тот же период, когда Флоровский призывал к обновлению богословия (20–40-е годы прошлого века), в секулярных философских кругах на Западе наука была подвергнута критике за неспособность вместить в себе представление о человеке, тем самым принижая его значение и ценность во вселенной. Математизация естествознания привела к забвению того, что сама фактичность науки и ее корни могут быть осмыслены только в контексте развития человеческого духа, отличительной чертой которого, его *энтелехией*, является философская традиция. Э. Гуссерль охарактеризовал кризис европейских наук как забвение их оснований в европейской философской традиции, которая является привилегированным носителем телеологического значения греческой (до-Христианской) философии²⁶.

Интересно, что как Флоровский, так и Гуссерль, независимо друг от друга и по-разному, подчеркнули роль европейской традиции в мышлении как существенно греческой, хотя у Флоровского речь шла о пост-христианском эллинизме Отцов Церкви, а у Гуссерля (и позднее у Хайдеггера) речь шла о до-христианском эллинизме философов. Оба, Флоровский в его призыве к нео-патристическому синтезу в богословии и Гуссерль с его феноменологическим проектом, пытались рассуждать об основаниях богословия и науки на уровне их сущности. И в обоих случаях эта сущность была соотнесена с человечеством и его *телосом* (*telos*), его бесконечными задачами, как говорил Гуссерль, которые были впервые сформулированы тогда, когда зарождался европейский философский дух, освященный впоследствии в греческой патристике евангельской вестью.

Мы выдвигаем предположение, что диалог науки и богословия, посредничество между ними и своего рода «синтез» возможны как часть более общей задачи соединения раздробленного человеческого духа через сведение его «частей» к единству бесконечных задач человечества, то есть его *телоса*. Можно было бы говорить о неопатристическом синтезе богословия и науки как восстановлении места богословия в энтелехии человечества (а не воскрешение мертвого наследия прошлого)²⁷. Однако такой тип воссоединения кажущихся разделенными направлений человеческой мысли предполагает посредничество между всеми проявлениями разделения и в самом религиозном сознании, которые характеризуют историю христианской Церкви. Без реинтеграции церковного сознания как такового любой разумный диалог с наукой будет односторонним и плохо понятым. Ту же разновидность диалога между наукой и богословием, который имеет место в настоящее время, можно тогда видеть как редукцию исторического (в феноменологическом смысле) и сведения различий между наукой и богословием к различию интенциональностей в едином человеческом субъекте. Другими словами, историческое снимается логическим, сводя проблему распада исторического сознания к проблеме распада интенциональностей сознания субъекта. Но тогда проблема внешнего соотнесения научных истин с богословскими представлениями таким образом переносится в сферу внутренней субъективности человека как центра раскрытия смысла общения с миром и Богом. Таким образом, проблема науки и религии, если подойти к ней с точки зрения феноменологического анализа, оказывается своеобразной формой раскрытия смысла человеческой личности в ее воплощенном существовании. Мы видим, что проблематика личностной субъективности здесь возникает как бы в двух измерениях. В естественной установке сознания личность

²⁶ Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. СПб., 2004. С. 32.

²⁷ Неопатристический синтез богословия и науки соответствовал бы радикальной «богословской преданности» во всех дискуссиях на тему науки и богословия, суть которой состоит в отстаивании несимметричности отношений между наукой и богословием и того, что богословие является мета-дискурсом, способным осуществлять критическую функцию и по отношению к науке.

оказывается на периферии дискурса, ибо обсуждаются аспекты мировой действительности и неких абстрактных богословских положений, как бы преданных в коллективном сознании сообщества. С другой стороны, когда вся конкретика исторического и внешнего редуцируется феноменологически, личность проявляется как центр раскрытия смысла реальности и религиозного опыта, конституция которых как раз и осуществляется через нарратив всех дискуссий между богословием и наукой.

Рассматриваемый в таком ракурсе диалог между наукой и богословием приобретает черты не столько внешней дискурсивной деятельности по сравнению содержания того, что утверждает наука и о чем учит богословие, сколько внутреннего осознания того, что наука, артикулирующая внешний, естественный мир, сама нуждается в глубоком обосновании ее смыслообразующих положений изнутри того, что Гуссерль называл «чудесными телеологиями», содержащимися в описаниях природы и в особенности природы человека.²⁸ Через систематическое изучение таких телеологий сознание приходит к вопросу об основании своей фактичности как возможности смысло-образования и выявления ценности того, что наука представляет как свой результат – ее теории и их коррелятивное содержание о мире. Именно здесь может быть предпринята попытка соотнесения оснований науки с богословием. Однако такой путь резко отличался бы от того, что предложено классической феноменологией. Для феноменологической философии вопрос об обосновании сознания, которое артикулирует факты и теории науки, не представлял интереса и даже не имел особого смысла, в особенности, если этот вопрос ставился в религиозном контексте, поскольку само религиозное сознание не изучалось в феноменологии в аскетическо-опытном (т. е. мистическом) смысле. Поскольку Гуссерль подверг трансцендентальной редукции самого Бога²⁹, любая апелляция к обоснованию дискурсивного сознания посредством ссылки на божественный образ в человеке для последователей Гуссерля не имела опытного смысла, так что и диалог между наукой и религией в этом случае являлся бы не более чем бесплодным поиском соотношения между тем, что выносится трансцендентальным сознанием «за скобки».

Не все философы, которые идут феноменологическим путем в религиозном экзистенциализме, согласны с такой «редукцией» по отношению к Богу. Для некоторых из них религиозная вера сама по себе представляет феноменологическую (редуцированную) форму сознания, которая лежит в основании естественной установки сознания³⁰. А это означает, что религиозный опыт может быть не только предметом феноменологического осмысления, но, имплицитно, служить фоном, из которого может быть осознана возможность феноменологии как таковой.

Может ли наука, будучи выведенной на путь критического самоосмысления, исходя из *богословской преданности* диалогу, обнаружить скрытые в себе намеки на то, что базовые условия ее функционирования нуждаются в чем-то таком, что не описывается в терминах природы, и тем, что неподвластно мышлению, находящемуся в естественной установке? Говоря иначе, может ли неявная предпосылка веры в существование мира и его основания быть выявлена самим дискурсивным мышлением через анализ науки, т. е. может ли наука, подвергнутая критическому анализу со стороны своих оснований, указать на конечный источник ее собствен-

²⁸ Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 128.

²⁹ Гуссерль Э. Там же. С. 127–8.

³⁰ Здесь необходимо указать на католических философов-феноменологов, которые отстаивают убеждение, что философия томизма и феноменология не только не исключают, но скорее дополняют друг друга. (См., напр.: Dondeyne A. *Contemporary European Thought and Christian Faith*. Pittsburgh, 1958; Sokolowski R. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, 2000. P. 206–8). С другой стороны, современные французские философы Мишель Анри, Жан-Люк Марион, Жан-Луи Кретьян, Поль Рикер и др. осуществляют так называемый «теологический поворот» в феноменологии, дискуссии вокруг которого ведутся не только во Франции, но и в англо-саксонском мире (см., напр.: Janicaud D., et al. *Phenomenology and the “Theological Turn.” The French Debate*. New York, 2000.)

ного происхождения в воплощенном человеческом сознании? Именно в этом анализе науки в условиях богословской верности сознания мы видим новый и радикальный поворот в диалоге между наукой и религией.

Контуры поворота: «трансцендентное в имманентном» в богословии и науке

В контексте классической феноменологии проблема посредничества между богословием и наукой может быть сформулирована как проблема воссоединения двух типов опыта в одном и том же человеческом субъекте (несмотря на присущую этому отношению асимметрию, связанную с тем, что богословие как опыт богообщения предполагает фактические условия функционирования сознания как такового). В науке, с одной стороны, мы имеем дело с эмпирическим и теоретическим опытом, изнутри которого человеческий субъект получает знание вещей как «присутствующих в их присутствии». Это достигается тем, что все явления, как полагаемые сознанием относящимися к внешнему миру, конституированы в имманентном сознании познающего субъекта (ego). Независимо от того, имеем ли мы дело с эмпирическими наблюдениями, контролируемые экспериментами, или же с математическими формулировками, во всех случаях «реальность внешнего мира» утверждается и полагается изнутри структур конституирующей субъективности. «Внешняя реальность» присваивается этой субъективностью и делается имманентной ей. Важно здесь то, что если рассматриваемые явления могут быть представлены в дискурсивном мышлении, то есть имманентные структуры субъективности сводят эти явления к некой логической простоте и тем самым делают их тривиальными, эти явления лишаются того интуитивного контекста, благодаря которому они появляются в процедурах науки. В этом смысле, когда наука изучает явления, она даже и не предпринимает попытки предполагать и рассуждать о реальности, лежащей в основании этих явлений. Здесь видно, что наука пытается уйти от вопроса о трансцендировании (то есть выходе за пределы явлений к основанию их случайной фактичности) и вообще считает непостижимым само вопрошание о возможности трансцендирования. Трансцендирование в науке предполагало бы либо признание того, что что-то сохраняется за пределами сферы имманентного воипостазирования реальности в сознании, либо допущение, что человеческая субъективность не исчерпывается дискурсивным мышлением и в ней остается нечто еще, что дает расширенное представление об опыте.

Таким образом, наука, базирующаяся на методологии реализма (понимаемого широко), представляет собой логическое завершение той борьбы с трансцендированием, которая была инициирована классической феноменологией. Последняя исходила из единства ноэтико-ноэматического содержания познания (как дискурсивного) и тем самым не допускала ничего за пределами того, что доступно этому познанию.³¹ Можно сказать более резко: наука останавливает трансцендирование в самом начале своего пути. Здесь ясно видно различие с богословием: богословие (понимаемое святоотечески как опыт богообщения) исповедует, что явления Божественного могут быть восприняты как неопосредованные формы мысли и речи, так что в них «присутствует в отсутствии» то, что остается за пределами выражения «данного» и «открытого»; то есть богословие удерживает Божественную трансцендентность в условиях имманентности сознания. Именно в этом месте классическая феноменология вступает в неразрешимый конфликт с богословием. Проблема в том, что, если говорить о феноменализации Божества как его конституировании внутри имманентного сознания, то от этого Божества как трансцендентного мало что остается. Однако если все же настаивать на трансцендентности, то здесь происходит конфликт с феноменологией, которая, осуществляя редукцию, как раз эту трансцендентность и нейтрализует. Обратим внимание, что если поставить вопрос о внеположном истоке самой науки, то здесь возникает похожий конфликт, ибо наука как род сугубо

³¹ Для феноменологии было проблематичным исходить из более общего представления об опыте, который включал бы недискурсивную моду.

имманентной деятельности сознания сама не в силах задуматься о случайной фактичности ее самой. Как только такой вопрос встает, происходит трансцендирование, которое снова вступает в конфликт с феноменологической редукцией. В научной деятельности, однако, подобное вопрошание практически не происходит, ибо оно невозможно для естественной установки сознания. В богословии проблема трансцендирования связана с вопросом о возможности богословия как такового: здесь речь не только о человеческой субъективности, которая вопрошает о Боге, но подразумевается, что именно Бог как трансцендентный исток делает возможным опыт общения с ним: этим опытом и является Богословие. В науке тоже важно иметь перед собой объект исследования, чтобы рассуждать о нем, но фактичность науки как деятельности не связывается ни с вопросом о наличии мира, ни с вопросом о наличии сознания. При этом наука может спокойно функционировать без исследования истоков своей собственной возможности. Являясь эффективным средством познания мира, она остается в полном непонимании того, откуда само это средство проистекает.

Что же действительно подразумевается под диалогом богословия, которое исходит из возможности трансцендирования всякий раз, когда оно упоминает Бога, и науки, чей монизм и имманентизм вмонтированы в любую реалистическую методологию, и тем самым трансцендирование невозможно? Ситуация на самом деле усугубляется еще и тем, что возможность трансцендирования не самоочевидна даже в богословии, если оно рассматривается в философской модальности, то есть в философской теологии. Это может быть легко понято, если вспомнить, что в богословии, понимаемом как опыт общения с Богом, то есть литургический опыт Церкви или личный опыт молитвы, богообщение предполагает явления, открываемые человеку на до-теоретическом уровне (то есть не на уровне дискурсивного мышления). Проблема философской теологии и состоит в том, как выразить теоретически явления, относящиеся к до-теоретическому опыту. Например, как задействовать мышление и язык для того, чтобы выразить то, что не может быть помыслено и о чем невозможно говорить, то есть о том, что превосходит пределы конституирующего *ego*. Другими словами, как возможно удержать трансцендентность Божественного, говоря и думая о нем в имманентных рамках человеческой субъективности?

Христианское богословие, начиная с патристики, отстаивает апофатический подход к тайне Бога, исходя из простой истины, что богопознание никогда не может быть исчерпано посредством разума и его лингвистических форм. В этом смысле богословие оперирует метафорами и аллегориями для выражения опыта богообщения, но эти метафоры и аллегории выражают собой экзистенциальные, до-категориальные и до-теоретические истины. Вызовом для философской теологии, которая пытается выразить истину о Боге в пределах способности мышления, и является попытка преодолеть феноменализацию трансцендентного (то есть его присваивание сознанием и превращение в имманентное) и таким образом удержать трансцендентность Бога в его имманентной явленности в опыте. Богословие по своему смыслу вынуждено иметь дело с амбивалентностью данности Божественного как «присутствующего в отсутствии», и именно поэтому православный апофатизм настаивает на том, что «богословская речь, чтобы не изменить смыслу того, о чем она говорит, должна при созерцании величия Божия, всегда трансцендентного человеку, приводить его к молчанию»³².

Однако молчание (как опыт предстояния Богу), чтобы не быть бессодержательным и нести благовест о Боге, всегда продолжается речью: речь приходит из молчания, и, несмотря на ее неспособность выразить всю полноту того, о чем хранится молчание, она пытается выразить то невыразимое нечто, что лежит в основании молчания³³. Этим и озабочено современное философское богословие, которое в рамках философской традиции осмеливается содержа-

³² Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. *Путь жизни утверждающей любви*. Киев. С. 32.

³³ «После созерцательного молчания богословская речь возобновляется, ибо задача богословия состоит в том, чтобы сообщать миру знание о Боге, которое обретается в церковном опыте» (там же).

тельно указывать, *как* то, что находится за пределами выражения и конституирования сознанием, проявляет себя.

Итак, если теперь вернуться к диалогу богословия с наукой и помнить о том, что проблема удержания трансцендентности Бога имеется даже в философском богословии, то становится понятным, что любая дискуссия о соотношении богословия с наукой должна предполагать, что аналогичный вопрос следует ставить и в науке: можно ли удержать трансцендентность (внеположного истока науки) в принципиально монистической и имманентной картине мира, которая этой наукой развивается? Если уклониться от этого вопроса, то диалог между наукой и богословием теряет какой-либо смысл, ибо мы имеем дело с разнопорядковыми опытами. Однако в отличие от богословия, которое во многом опирается на модальности опыта, предполагающего расширенные возможности человеческой субъективности в общении с Богом, в науке ситуация гораздо более сложная, ибо она исходит только из дискурсивного разума и по определению не допускает ничего, что превосходит его границы. По сути мы имеем здесь дело с общей проблемой: возможно ли трансцендирование в науке? Точнее, как можно было бы выделить в тенденциях развития науки те черты, которые соответствовали бы выходу за пределы ее собственных возможностей, которые сама наука выразить не может?

Несмотря на то, что обращение к проблеме «трансцендентности в имманентности» возрождает проблематику апофатизма, известную в христианском богословии со времен патристики, не следует думать, будто мы здесь просто повторяем то, что было уже понято старыми и современными богословами. Разница в том, что современное понимание апофатизма распространяется не только на сферу Божественного, но и на те познавательные ситуации, в которых переизбыток интуитивного содержания явлений как бы экранирует возможности их объективной конституции дискурсивным разумом. Такие явления были названы современным французским философом Жаном Люком Марионом «насыщенными явлениями» (*les phénomènes saturés*): явлениями, которые насыщают субъективность так, что невозможны их дискурсивное представление и конституция³⁴. Обратим внимание на то, что в богословии такие явления связаны не только с Божественным откровением, но и с обычным опытом верующих, когда они выражают присутствие Бога в произведениях искусства (иконах), музыке (литургических песнопениях), поэзии (религиозных гимнах) и т. д. Во всех этих примерах речь идет о том, что присутствие Бога не позволяет это присутствие представить в процессе интеллектуальной конституции как нечто конечное и отрешенное. Бог присутствует, но в отсутствии; он присутствует так, что его присутствие останавливает разумную способность мышления и вызывает к интуиции. Интуитивно верующий знает, что Бог присутствует здесь и сейчас, но выразить он может это только символически, метафорически, через некое действие, будь это творческий порыв в искусстве или же богословское писание. Богословский апофатизм как раз и означает свободу выражения опыта Божественного присутствия (оставаясь в рамках церковных определений) без какой-либо претензии на исчерпывающее выражение интуиции этого присутствия. Однако современный взгляд на апофатизм в религиозной философии и богословии хочет пойти дальше этой простой и старой истины. Феноменологический взгляд на богословие с новой силой подчеркивает различие между богословием, понимаемым лишь философски (как онтология) как система идей о Боге, перед которым, по известному выражению М. Хайдеггера, нельзя ни петь, ни танцевать³⁵, и богословием как опытом богообщения. Та философская теология, в которой о Боге рассуждают в таких понятиях, как «трансцендентность», «причинность» или «сущность», может быть легко подвергнута феноменологической критике. Это означает, что поскольку Бог в такой теологии есть не более чем понятие, то его содержание может быть редуцировано в сознании, то есть сведено к имманентности, консти-

³⁴ Marion J.-L. *Le phénomène saturé // Phénoménologie et Théologie*. Paris, 1992. P. 79–128.

³⁵ Heidegger M. *Identity and Difference*. Chicago, London, 2002. P. 72.

тулируемой этим сознанием. Здесь проявляется фундаментальная разница между философской теологией и богословием опыта, богословием откровения, то есть богословием, которое основано на фактах и манифестациях, связанных со Священным Писанием и евхаристическим общением. Это богословие опытно, экзистенциально, и в нем феноменологическая редукция невозможна просто потому, что, вынося Бога за скобки, сознание, которое предприняло бы подобную операцию, приостановило бы фактически свою собственную деятельность, как укорененную в Боге. Говоря о фактичности данных сознания, мы говорим об опыте и явлениях, которые представляют интерес феноменологии, но здесь установка классической феноменологии не проходит, ибо «явления» сознания как манифестации Божественного явно превосходят возможности дискурсивного мышления и удерживают в себе некую потаенность, не будучи полностью открытыми через те аспекты интуиции, которые допускают внешнее выражение в мысли и словах.

Новый феноменологический поворот в диалоге между богословием и наукой не занимается более абстрактными вопросами существования Бога на уровне метанауки (например, указывает ли космология Большого Взрыва на существование Бога и т. п.); он, скорее, вовлекает научный *дискурс* в диалог с религиозным *опытом*³⁶. Такое изменение взгляда на богословие как опыт, которое происходит в условиях постмодерна, определенно обладает чертами того, что связывали с до-модерном, то есть с тем, что было типичным для Отцов Церкви. Патристическое как определенное богословское видение и умонастроение Отцов Церкви входит в сферу диалога с наукой как явное выражение некой «богословской преданности» в дискурсе науки и религии.³⁷ Теперь задачей является не сравнение содержания научных теорий с тем, что утверждается богословием из позиции внешнего, беспристрастного и абстрактного мышления, а различение науки и богословия через различие интенциональностей сознания, выражающих по-разному предметную данность жизни одного и того же человеческого субъекта. Разделение научного опыта и опыта Бога имплицитно выражает собой их объединение просто в силу того, что они оба выражают по-разному жизнь одного и того же субъекта. Задача консолидации этого опыта и снятия морального противостояния двух его аспектов состоит в том, чтобы продемонстрировать, что они оба, хотя по-разному, эксплицируют возможность трансцендирования как удержания трансценденции в имманентности. Чтобы осуществить такую задачу, диалог между наукой и богословием требует обращения к неким пограничным ситуациям, в которых избыток интуиции в отношении данного явления по сути блокирует дискурсивную способность познания от исчерпывания его содержания в определениях конституирующего сознания и удерживает в нем нечто, что не было интендировано и обусловлено опытом.

Если в богословии трансцендирование очевидным образом понимается в отношении Божественного, в науке отнюдь не очевидно, что означает трансцендирование и какие именно ситуации подпадают под эту рубрику. Понятно, что эти ситуации будут своего рода тестами самой возможности применимости науки для их осмысления. В первую очередь можно указать на космологию, что касается вопроса о целостности вселенной или же ее образования из некоего единого уникального и нерепродуцируемого события. Аналогичная ситуация возникает и в познании начала личности как уникального, непередаваемого события воплощения. В обоих случаях самым важным является уникальность и, следовательно, историчность ситуаций. Их нельзя воспроизвести экспериментально и мысленно разложить на уровне теорий. Познание имеет дело с последствиями этих событий как некой неустранимой фактичностью и данностью, но вскрытие глубинного смысла этой фактичности дискурсивным мышлением

³⁶ Это полностью подвергает ревизии якобы ту нейтральность и объективность утверждений науки, ибо наука в таком подходе рассматривается через призму определенной априорной «богословской преданности» во взглядах на природу реальности и происходящих в ней процессов.

³⁷ Такая установка – в основе раскрытия проблемы науки и богословия в моей книге: Nesteruk A. *The Universe as Communion: Towards a Neopatristic Synthesis of Theology and Science*. London, 2008.

невозможно. Здесь происходит интересное обращение интенциональности. В случае космологии не столько фактичность вселенной является содержанием интенциональных актов (фактичность не подвержена конституции), сколько вселенная как неустрашимый фон бытия и данность создает предпосылки конституирования сознанием некоторых аспектов вселенной. При этом само это сознание, то есть функционирование личностной субъективности, и конституируется этой вселенной именно в силу того, что оно, это сознание, не в силах понять фактичность вселенной. Можно сказать, что человек сопричастен вселенной, но именно в силу того, что он не понимает до конца смысл этой сопричастности, он сам конституируется в всех актах через это сопричастие. Аналогично, что касается факта феноменологической закрытости акта рождения личности, эта самая человеческая личность конституируется этим событием, ибо это событие и влечет за собой конституирование всех сопутствующих смыслов в жизни человека. Именно через эти смыслы, раскрывающиеся в процессе роста и развития человека, опосредованно конституируется и смысл события рождения. В обоих случаях мы имеем дело с так называемыми «насыщенными явлениями», интуитивное содержание которых блокирует дискурсивный разум от возможности их конституирования. Именно эта неспособность осознать смысл воплощения отдельной личности как события, инициирующего жизнь, ставит эту проблему в один ряд с невозможностью постичь основание вселенной, указывая на то, что обе проблемы представляют собой неразрешимые метафизические тайны³⁸. Можно говорить о несоизмеримости концептуального мышления с масштабом этих проблем. Тот факт, что разум не в силах постичь и выразить дотеоретическую и до-концептуальную данность вселенной и фактичность сознающего «я», показывает, что мы имеем здесь дело с проблемой трансценденции-в-имманентности. Вселенная являет себя внутри рамок имманентного сознания, оставаясь в то же время непостижимой и сохраняя неисчерпаемость своего содержания по отношению к концептуальному мышлению, демонстрируя тем самым свою трансцендентность.

³⁸ Марсель Г. *Быть и иметь*. Новочеркасск, 1994. С. 18.

Трансценденция-в-имманентности в космологии?

Теперь перед нами стоит очевидный, но трудный вопрос: если мы отдаем отчет в том, что «соприкосновение» богословия с наукой имеет смысл только в тех ее областях, где избыток интуиции превалирует по отношению к логической функции мышления, имеем ли мы право квалифицировать соответствующие фрагменты научного знания как действительно научные? Ведь само обнаружение «насыщенных явлений» в науке эквивалентно демонстрации того, что эти явления не могут быть исчерпывающим образом описаны научными методами. Их познание не может быть окончено, ибо за ними всегда остается некий неартикулируемый контекст, вносящий вклад в содержание познания. Здесь подразумевается своего рода апофатизм в познании (аналогичный тому, что имеет место в богословии), который оставляет лазейку для трансцендирования в науке в очень утонченном смысле. Апофатизм в научном познании подразумевает не просто тот факт, что познание некоторых явлений неполно (что тривиально), но то, что эти явления являются всегда в некоем ряде контекстов, которые не артикулируются на уровне рефлексии первого порядка. Эти контексты ускользают от присущей феноменам интенциональности сознания, они не интендируются, однако их присутствие неявным образом конституирует явления, и тем самым ими нельзя пренебречь или отвлечься от них. Интуиция, участвующая в обращенности сознания на явления, насыщена этими контекстами и в определенном смысле предопределяет содержание явления, доступного логическому расчленению. Этот молчаливый контекст того, что видимо и доступно артикуляции, указывает на некое концептуально согласованное завершение наиболее действенного определения феномена: этот контекст является сам собой, из себя, начинаясь из себя³⁹. В космологии «вселенная как целое» являет себя как «насыщенный феномен», то есть явление, в котором имеет место избыток интуиции по отношению к логике; она являет себя как то необъективируемое присутствие контекста всякого конкретного и частного исследования космоса. Вселенная как такой контекст и конституирует научное мышление, в том смысле, что он ведет познание вселенной к его дискурсивному самоманифестированию. Структуры мышления, задействованные в космологическом исследовании, конституируются неартикулируемым присутствием вселенной как целого именно в меру того, что это мышление не отдает себе отчет в случайной фактичности вселенной.

Чтобы уточнить смысл того, о чем идет речь, следует указать, что сам феномен науки в силу случайности его исторических проявлений представляет собой своего рода «насыщенный феномен» (как всякое историческое событие вообще). В отношении космологии это соответствует тому, что историческая фактичность научных фактов и теоретически определенных положений о вселенной (конструктов) зависит от конкретной, случайно-исторической цепи познавательных актов и, в этом смысле, является невоспроизводимой (невозможно повторить отрезок истории). Мы не можем предвидеть эти факты и положения, ибо путь научного исследования исторически случаен, так что образ вселенной, формирующийся на этом пути, несет на себе черты исторического события. Другими словами, вселенная предстает нам как аккумулярованный результат восхищений, наблюдений и вопрошаний, объединенных логикой конкретного исторического пути человечества⁴⁰. При этом мы не имеем доступа к осознанию самих условий событий, в которых раскрывается смысл вселенной: эти условия, как истори-

³⁹ Хайдеггер М. *Бытие и время*. Санкт-Петербург, 2002. С. 28–31.

⁴⁰ Историчность научного исследования и, как результат, историчность картины вселенной была подчеркнута в поздних работах известного американского физика Дж. А. Уилера. Физическая реальность представлялась как развивающийся во времени конструкт, возникающий в процессе взаимодействия между недифференцированным миром и человеческим наблюдателем. (См., например: Wheeler J. A. *At Home in the Universe*. New York, 1994; *World as a System Self-Synthesized by Quantum Networking* // *IBM Journal of Research and Development*. 1988, v. 32. P. 4–15.

чески случайные и необратимые, оказываются феноменологически закрытыми для осознания изнутри данных форм субъективности. События даны как факты исторической рефлексии, но их предлежащее основание, то есть «почему» они произошли, недоступно этой самой рефлексии. В этом смысле, будучи данными нам в своей исторически-случайной явленности, они ускользают от полноты их объективации в трансцендентальном смысле, они оказываются непостижимыми, так что сама наука в их интерпретации встает на путь герменевтики. Например, когда современная космология пытается выразить тайну фактичности астрономической вселенной (то есть того, что случайно и исторически конкретно) в терминах принципиально общего и ненаблюдаемого, апеллируя к начальным условиям вселенной в далеком историческом прошлом, подобный ход мысли представляет собой своего рода герменевтику, приближение к тому и искажение того, что остается принципиально недоступным дискурсивному мышлению здесь и сейчас⁴¹. Интуиции о сотворении и начале вселенной, таким образом, формируют нарративный контекст в восприятии вселенной как целого, несмотря на то что, согласно самой космологии, мы можем наблюдать всего лишь ее малую часть.

Вселенная, таким образом, выступает в человеческой субъективности как «насыщенный феномен», ибо насыщение интуиции в отношении ее целостности превосходит все возможные горизонты ее представления в космологическом дискурсе. Случайная фактичность вселенной дана человеческому взору, как ее свидетелю (хотя человечество как трансцендентальный субъект и не может конституировать факт этой данности), но в ответ именно эта безусловная данность вселенной и лежит в основе постижения самого человечества как отконституированного ею трансцендентального субъекта.

⁴¹ Nesteruk A. *The Universe as Communion*. P. 239–246.

Вселенная как «насыщенный феномен»?

Из сказанного следует, что подход к изучению вселенной в контексте, уместном для диалога между богословием и наукой, то есть в контексте трансценденции-в-имманентности, влечет за собой определенное отклонение от стандартных предпосылок научной методологии, основанных на анализе, индукции и принципе соответствия. Вселенная не может стать целью научного исследования в том привычном смысле, когда предмет исследования интендируется сознанием как определенный объект, ибо вселенная присутствует в основании самой возможности каждого случайного интендирования при изучении мира как множества объектов. Интуиция вселенной как того, что лежит в основании всякого существования, насыщает и превосходит по своей силе любую попытку обнаружить ее присутствие в рамках интенциональности, присущей обычным объектам. Именно в силу нашего присутствия во вселенной и ее спонтанной данности нам, интуиция, которая нам ее дает, не ограничена ничем, и ее избыток не может быть разделен или объединен просто в силу однородности ее составляющих. «Явление вселенной», в котором интуиция всегда насыщает и превосходит дискурсивный разум, по-видимому, следует охарактеризовать как «несоизмеримое» (человеческому разуму) в том смысле, что его невозможно оценить количественно. И здесь речь идет не о том, что вселенная огромна и во многих аспектах характеризуется неограниченными качествами. Скорее, несоизмеримость означает невозможность применения любого последовательного синтеза в отношении ее, как если бы было невозможно предвосхитить свойства целого на основании свойств его частей. Поскольку интуиция вселенной (как «насыщенного феномена») превосходит гипотетическое суммирование всех ее частей, которые в любом случае недоступны человеческой субъективности, предпринимающей подобное суммирование, идея последовательного синтеза должна быть заменена тем, что могло бы быть названо «моментальным синтезом» («синтезом сопричастия»), который «предшествует» и трансцендирует все возможные (ненаблюдаемые и воображаемые) компоненты вселенной, заменяя таким образом интегрирование образа вселенной посредством разнесенных во времени актов осознания: «предвидение», как обращенное во времени синтезирование данных сознания, заменено экзистенциальным синтезом переживания фактичности существования в сопричастии со вселенной.

Можно уточнить, что означает избыток интуиции по отношению к логике в контексте «познания» вселенной. Выражаясь формальным языком физики, мы можем воспринимать во вселенной лишь то, что находится на поверхности светового конуса прошлого. То, что мы видим на поверхности светового конуса, уже производит ошеломляющее впечатление, так что, вглядываясь в звездное небо, человеческий разум просто восхищен им. Достаточно упомянуть о том впечатлении, когда человек смотрит на небо и видит там мириады звездных узоров, которые вызывают чувство трепета. Это первое и неизгладимое впечатление, которое каждый проходит в своей жизни, вглядываясь в свет далеких звезд, несводимо и неустранимо при всем последовательном синтезе представлений и знаний о вселенной, например, в космологии. Этот начальный синтез мгновенен и нерасчленим на части, соответствующие накоплению частных и детальных знаний (астрономических или астрофизических) о вселенной. По сути здесь речь идет о таком сопричастии вселенной, которое сопровождается чувством трепета⁴² и восхи-

⁴² Жан-Люк Марион дает характеристику насыщенным феноменам с помощью слова «ослепление» или «ослепленность» (*l'éblouissement*), которое и призвано описывать ситуацию, когда интенсивность интуитивного восприятия превосходит возможности любого предвосхищения восприятия и когда сила ее делает невозможность детальное всматривание в нее. Именно это «ослепление» позволяет осознать на фоне интуитивной данности смысл всего конечного (Marion J.-L. *Le phénomène saturé*, P. 109–111). В контексте вселенной «ослепленность» соответствует той интуиции, которая позволяет осознать ограниченность, конечность всех попыток предсказать вселенную в рамках космологического дискурса. Ограниченность той картины вселенной, которая наблюдается на небе или производится научным воображением, выявляет себя именно здесь, когда самотворящая интуиция вселенной насыщает все возможные изображения ее. Привлекая богословский язык, это

щения, которое несоизмеримо с любыми явлениями, которые предшествуют этому чувству, вызывают его или объясняют его. Именно здесь «я», будучи неспособным конституировать явление вселенной как целого, испытывает себя отконституированным этим явлением, находясь с самого начала своей фактичности в сопричастии и сопричастности к нему⁴³. «Я» испытывает себя субъектом диалога, который инициирован самой фактической данностью вселенной человеку в его жизни. В этом смысле ответ человечества на приглашение участвовать в этом диалоге имеет модальность благодарения, то есть благодарности за дар бытия во вселенной. Предстоя вселенной, «я» не обладает никакой внешней и более общей точкой отсчета в своем опыте, который мог бы осмыслить интуицию принадлежности вселенной. Вселенная как насыщенный феномен наполняет весь объем субъективности, снимая в ней любую раздробленность на фрагменты и преодолевая интуицию пространственной протяженности. С точки зрения темпоральности, вселенная всегда уже там⁴⁴, так что все события жизни субъекта разворачиваются из нескончаемого события самодарения вселенной как постоянного вхождения в бытие, в котором непредвиденная сущность каждого последующего момента влечет за собой нескончаемую историчность и непредсказуемость существования. «Я» конституируется вселенной из этой свободной обусловленности вселенной со стороны ее невидимой инаковости.

Обладая богословской чувствительностью, нетрудно провести аналогию между познанием вселенной и тем, что понимается под познанием Бога в философски оформленном богословии. В отличие от других наук в богословии невозможно допустить некую отделенность от «предмета» того, что изучается. В первую очередь необходимы вера и желание участвовать в «том», что изучается. Познание Бога предполагает сопричастие Ему. Знание о Боге не может быть «объективным» (в смысле научной рациональности), ибо оно зависит от того, насколько тот, кто отваживается его «изучать», вовлечен в «предмет» через личное участие и опыт его переживания. Истинное богословие открыто к бесконечному самораскрытию его «объекта» в том смысле, что дарующая интуиция Божественного всегда насыщает и превосходит любой символизм в отношении его. Можно утверждать, что богословие вырабатывает специальное понимание «объективности», отличное от естественной установки сознания, которая превалирует в научном дискурсе, где разум пытается отделить себя от всех привязок и контекстов, чтобы тем самым быть отделенным от конечного объекта. В богословии невозможно произвести некий априорный анализ привязок к «объекту», ибо сам интеллект и проявляет себя через отношение к божественному, то есть через насыщающую интуицию фактической данности сознания, так что любая воображаемая остановка этой интуиции, то есть связи с божественным, означала бы немедленное прекращение деятельности субъективности вообще⁴⁵. Здесь имеет место интересное обращение обычного смысла объективности: «объек-

насыщение человеческой интуиции отражает фундаментальную нелокальность человеческого присутствия во вселенной не только на уровне физического или биологического единства, но также на уровне синтеза идентичности вселенной, достижимого человеком в силу данной Богом (но все же ограниченной) способности воипостазирования вселенной в человеческой пылкости и познании.

⁴³ Та искомая и интендируемая идентичность вселенной, оставаясь всегда незаконченной и пустой интенциональностью, возвращается назад к «я» как к «тому», кто конституирован вселенной, как если бы вселенная пристально вглядывалась в это «я».

⁴⁴ Это есть выражение не идеи блочной вселенной, которая предполагает, что все мировые точки пространства-времени существуют безотносительно к процессам становления во вселенной, а то, что поверхность наблюдения вселенной представляет объекты, соответствующие в разные времена. Некоторые из галактик, следы излучения которых дошли до Земли, уже физически не существуют или находятся за пределами видимости здесь и сейчас. Картина вселенной в этом смысле представляет аккумулярованное замороженное время. В этом времени нет темпоральности, то есть становления. Эволюция вселенной, о которой рассуждает космология, соответствует представлению о глобальном пространстве и времени (аналогичному представлениям Ньютона, но подверженному изменению) в естественной установке сознания.

⁴⁵ См. более детальную дискуссию в: Nesteruk A. *The Universe as Communion*. P. 106–121. Для сравнения можно привести также высказывание Э. Шиллебека о том, что «...абсолютное и уникальное отношение к Богу является фундаментальным и осознаваемым горизонтом в многообразии наших сознательных отношений с миром: это абсолютное отношение входит в человеческое самосознание через отношение к людям и к миру» (Schillebeck E. Faith Functioning in Human Self-Understanding //

тивное» познание Бога предполагает то, что все дискурсивные образы Божественного превышены благодаря насыщающей интуиции Божественного как сопричастия, выйти из которого невозможно. Отличие между общепринятым пониманием объективности в науке и тем, что имеет место в богословии, может быть описано как то, что наука функционирует в условиях, когда возможна отделенность сознания от объекта исследования. В богословии же подобное отделение невозможно, ибо богопознание предполагает опыт и сопричастие. Перефразируя слова Т. Торранса о том, что «именно наша полнейшая привязанность к объекту [то есть к Богу. – А.Н.] и отсекает нас от наших предварительных представлений, чтобы освободиться для объекта и, таким образом, быть свободными для истинного его познания»,⁴⁶ можно сказать, что именно в силу полнейшего насыщения дарующей интуицией Бога мы свободны от всех наших предварительных представлений, чтобы быть свободными для истинного его познания. Согласно Торрансу, богословие возникает «в прямом диалогическом отношении.... в беседе и общении с живым Богом, который *открывает нам себя* в актах откровения и примирения с ним и который в ответ *ждет от нас принятия, признания, понимания и активного личного участия в отношениях*, которые Он устанавливает между нами»⁴⁷. Именно то отношение, которое складывается как ответ на призыв *признания, понимания и активного личного участия в отношениях* с Богом, и конституирует «я»: «я» конституируется личным обращением Бога к человечеству, Его волей и провидением⁴⁸.

Итак, осознав, что вселенная как целое может быть интерпретирована как «насыщенный феномен», к которому приложимы методы вопрошания, аналогичные богословию, так что исчерпывающее «познание» вселенной на путях научной космологии невозможно, мы хотим теперь эксплицировать этот вывод, осуществив восхождение от представлений о вселенной в физической космологии к вселенной как «насыщенному феномену».

The Word in History. London, 1968. P. 46).

⁴⁶ Torrance T. *Theological Science*. London, 1969. P. 36.

⁴⁷ Torrance T. *Theological Science*. P. 39.

⁴⁸ По сути это выражает главный тезис христианского учения о человеке как образе Божиим.

Рациональность космологии в рубриках веры

В своей основе любой научный поиск предполагает, что в нем раскрываются аспекты реальности посредством эмпирического контакта с вещами. При этом происходит внесение определенности этих вещей внутрь человеческой субъективности; по-другому, происходит имманентизация реальности в процессе ее феноменализации в субъекте. В нашем случае, когда мы имеем дело со вселенной как целым, подобная имманентная феноменализация вообще либо невозможна, либо неполна в силу того, что эмпирический контакт с реальностью того, о чем идет речь, невозможен. Такая ситуация присуща не только космологии, но имеет место во многих областях теоретической физики, где речь идет о сущностях или объектах, представленных абстрактными математическими формами. Существование таких сущностей как физических объектов может быть подтверждено только косвенно через эксперименты, которые и устанавливают правила соответствия математических абстракций реальности. Другими словами, те идеальные реальности, которыми оперирует теоретическая физика, остаются эйдетическими сущностями, и их отношение к тому, что феноменализируется в экспериментах, не является эмпирически очевидным. Поборники так называемого критического реализма приписывают этим умопостигаемым реальностям физическое существование. Радикальные математические реалисты утверждают, что все, что может быть выражено математическими структурами, является тем самым и физически реальным⁴⁹. Критический реализм подразумевает существование правил соответствия между тем, что выражено теоретически, и тем, что наблюдается в опыте. В этом смысле различие между объектами (эмпирическими и теоретическими) и степень их имманентной феноменальности не является онтологическим по своей природе. С точки зрения, присваивающей (то есть феноменализирующей) их субъективности, эти объекты имеют одинаковый онтический статус: они артикулируются изнутри субъективности и тем самым имманентны ей. Можно сказать, что если некоторые физические явления (на уровне наблюдения) моделируются с помощью математических формул, то как их эмпирическая явленность, так и математическое представление исчерпывают то, на что они направлены: интенциональность сознания предопределяет то, что ему является. Принцип соответствия в таком случае как одна из составляющих интенциональности, присущей естественной установке сознания, просто осуществляет связь между видимым и наблюдаемым, с одной стороны, и логическим и математическим, то есть не наблюдаемым с помощью органов чувств, с другой стороны.

Ситуация резко меняется, если принцип соответствия не работает в некоторой области исследований. Это происходит в космологии, где теория пытается делать утверждения (основанные на экстраполяции) о том, что «находится» («находилось») в отдаленном прошлом вселенной, без какой-либо надежды проверить теоретические конструкты посредством прямых наблюдений. В таком случае остается подозрение, что математические модели некоторых аспектов вселенной в физической космологии могут оказаться неполными и исторически случайными, так что современная модель будет постоянно изменяться и наше теоретическое видение прошлого вселенной будет тоже претерпевать постоянное изменение. Если спекулировать о прошлом вселенной, основываясь на принципах простой физической причинности, то космология должна признать, что тот красочный дисплей звездного неба и всех астрономически наблюдаемых объектов (теория относительности учит нас, что мы все это видим как свет и другие электромагнитные сигналы, приходящие из прошлого вдоль поверхности светового конуса прошлого) является удаленным последствием того, что имело место в прошлом вселенной (именно это прошлое космология и пытается описывать в теоретических терминах)

⁴⁹ Tegmark M. *The Mathematical Universe*. Los Alamos archives, gr-qc 0704064v2, 2007.

и что находится за пределами условий непосредственной наблюдаемости. То, что мы наблюдаем на небе здесь и сейчас, можно описать как замороженный образ прошлого, смысл которого можно постичь только в определенных пределах, ибо это самое прошлое *присутствует* (как наблюдаемая вселенная, то есть как феномен), но в своем актуальном *отсутствии* (как некая внешняя сущность, полагаемая естественной установкой сознания). Космология пытается феноменализировать это прошлое вселенной с помощью ее теорий, которые по определению не полны и подвержены постоянной коррекции со стороны наблюдений. Можно сказать, что любая попытка свести знание о прошлом вселенной к определенности и пределам конституирующего *ego* космолога является разумным, но по определению никогда не кончающимся и неисчерпаемым предприятием. Историческое прошлое вселенной (то, что согласно космологии, якобы имело место 10–15 миллиардов лет назад) исследуется и артикулируется из очень короткой исторической полоски существования самой современной космологии (скажем, сто лет): это составляет загадку и парадокс, ибо не существует другого прецедента в науке, где была бы развита методология исследования того, что лежит в принципиально другой, нечеловеческой эпохе.

Вопрос можно поставить радикально: что является оправданием такой методологии исследования, когда мы заранее знаем, что правила соответствия не работают и смысл математического моделирования остается лишь упражнением ума, эйдетической вариацией возможного? Соответствуют ли теории ранней вселенной «истине»? Ответ на эти вопросы приходит из философского наблюдения, что теоретическая космология (не наблюдательная астрономия и астрофизика) фактически базирует свою методологию не на принципе соответствия (корреспонденции), а на принципе *когерентности* эпистемного обоснования (*coherence of epistemic justification*). Известный специалист по философии науки и, в частности, космологии Э. Макмаллин дает повод к такому выводу, указывая, что космология пытается реконструировать прошлое на основе принципа *ретродукции*, лежащем в основании других дисциплин, которые пытаются реконструировать прошлое, таких как геология, палеонтология или биология. Проводя подобную аналогию, Макмаллин подразумевает, что ретродукция не только доставляет *когерентную* картину реальности прошлого, но что эта картина соответствует *истине*. Для Макмаллина, как последовательного реалиста, ретродукция предполагает реалистическую методологию, ибо, согласно ему, «когда реконструкции различных свидетельств из областей геологии и эволюционной биологии начинают, если так выразиться, “сходиться вместе”, достаточно гармонично смешиваясь в единую историю, тогда мы становимся все более убежденными в том, что эта история не только *когерентна*, но что она близка к *истине*».⁵⁰ Нам, однако, представляется сомнительным, что опыт реконструкции прошлого в геологии и биологии может быть просто перенесен в область космологии, в особенности, когда речь идет о происхождении вселенной как целого, а не только той ее части, в которой находимся мы. Именно поэтому нам кажется, что в космологии имеет место общая проблема: как осуществить переход от убежденности в *обоснованности* ее теорий (устанавливаемой как соглашение сообщества космологов) к *истинности* ее теорий, как доставляющих знание о том, что есть.

Итак, остановимся на том, как когерентность эпистемного обоснования работает в космологии. Идея связать космологические теории с когерентной эпистемологией связана с тем, что космология, начиная с самых ее основ, имеет дело со своего рода *верованиями*, а не аподиктически обоснованными положениями. Как физическая наука, космология способна рассуждать о свойствах вселенной только в предположении, что вселенная однородна в пространстве (а также и во времени, что касается возможности применения физических законов к ее прошлому). Этот так называемый «космологический принцип» не может быть проверен эмпири-

⁵⁰ McMullin E. Long Ago and Far Away: Cosmology and Extrapolation // R. Fuller (ed.). *Bang: The Evolving Cosmos*, Saint Peter. Minnesota, 1994. P. 120.

чески просто потому, что человек занимает во вселенной одно случайное положение, из которого он и пытается рассуждать о свойствах вселенной как целого. Космологический принцип, лежащий в основе космологии, и представляет собой то базовое верование, на которое опираются все последующие выводы теории. Кроме этого очевидного примера, можно обратиться к многочисленным теориям ранней вселенной (такой, например, как инфляционная космология), которые постулируют существование сущностей (например, скалярного поля, инфлатона, которое движет космологическим расширением), которые не наблюдаемы и не соответствуют никаким известным элементарным частицам. Другими словами, космология во многих своих аспектах функционирует в условиях верований, и содержание некоторых из этих верований не имеет возможности быть соотношенным с физической реальностью (эти верования могут быть описаны как метафизические предпосылки). Однако успех современной космологии, ее популярность на уровне массового сознания, а также почти что священническая способность проповедовать о вселенной, как если бы ее картина соответствовала истине реально существующих вещей, обусловлен не каким-то принципом соответствия с реальностями, которые не наблюдаемы в принципе, а на когерентности, то есть согласованности положений теории и строгости ее математического языка. Обоснование космологических теорий, таким образом, происходит не посредством их прямого соотношения с наблюдаемыми фактами и эмпирической реальностью, а через достижение когерентности членов ряда взаимно согласованных и связанных между собой верований, которые призваны в терминах математики выразить суть того принципиально случайного дисплея крупномасштабной структуры вселенной, которая предстает человеческому взору. Теории когерентности в обосновании знания исходят из того, что определенное верование обосновано в той мере, в какой весь ряд, в который это верование входит как отдельный член, является когерентным.⁵¹ Другими словами, суть когерентной теории обоснования состоит в том, насколько согласовано (когерентно) одно определенное положение с другими положениями, а отнюдь не то, является ли это положение «когерентным» с реальными фактами. Именно здесь кроется разница между когерентными теориями обоснования знания и теориями, основанными на принципе соответствия с реальностью. Уверенность в существовании скалярного поля Φ (инфлатона), которое движет эволюцией вселенной в очень ранний инфляционный период, основано буквально на том факте, что привлечение этого верования делает теоретическую модель периода эволюции более согласованной с экспоненциальным ростом масштаба вселенной, что, в свою очередь, разрешает фундаментальные проблемы космологии, в которой доминирует излучение, и тем самым делает общую, так называемую стандартную, космологическую модель еще более когерентной.

Однако главная проблема здесь в том, что сама когерентность в обосновании космологического знания не гарантирует того, что это знание развивается в «сторону» истины. Как мы уже упомянули выше, здесь мы имеем дело с общей философской проблемой о том, возможен ли переход от когерентности обоснования к когерентности истины. В этом смысле вся эпистемология, в основании которой лежит принцип когерентности, может быть охарактеризована как *знание, не имеющее основания в некоей определенности*. Поскольку в теоретической космологии знание, достигнутое на основании когерентности его положений, не может прорвать замкнутый круг этой когерентности и выйти на его непосредственную проверку соотношением с реальностью (принцип соответствия не работает), можно сказать, что достичь определенности этого знания невозможно, оно вынуждено апеллировать к неким другим критериям, которые утверждают истину его теорий. Например, имеющая место радикальная математизация космологического знания, по сути и по аналогии с подходом апологетов теорий когерентности, исходит из того, что истина доступна в некоей экстралогической области, где все критерии, основанные на разумных аргументах, не функционируют. Здесь уместно сравнение с научным

⁵¹ Dancy J. *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford, 1989. P. 116.

оформлением идеи многих миров. В попытке уйти от проблематики случайности вселенной и настаивая на существовании ансамбля различных вселенных, образующих своего рода тотальность бытия, «космология этой мультивселенной» входит в фундаментальное противоречие с главным положением экзистенциальной феноменологии, ибо такая космология рассуждает о вселенных, в которых не допускаются условия существования воплощенного сознания, то есть все эти вселенные экзистенциально пусты и представляют собой не более чем абстракции развоплощенного сознания. Несмотря на априорную тщетность подобного рода предсказаний о структуре реальности, которая могла бы иметь смысл не более, чем эйдетическая вариация возможного, для того, чтобы еще более подчеркнуть неизбежность фактичности этой актуальной вселенной, космология находит в таких моделях множественности миров некое «экстралогическое» обоснование. Но, если внимательно присмотреться, то отчетливо видно, что строгость *дискурсивного вывода* здесь заменена другой модальностью человеческой субъективности – *верованием* в существование ансамбля миров. Однако эти верования, чтобы выдержать аргументы скептицизма, требуют для своего оправдания аргументы на уровне сообщества, то есть построенные на конвенции, соглашениях.⁵² Это влечет за собой общее утверждение, что когерентность эпистемного обоснования в космологии опирается на принятие некоторых идей о вселенной всем сообществом космологов.⁵³ В этом случае само представление об истине космологических теорий носит характер истины для данного сообщества, то есть сообщества космологов-теоретиков. Именно изнутри этого соглашения среди космологов делаются выводы об обоснованности тех положений теории в отношении далекого и ненаблюдаемого прошлого вселенной, включая такие базовые положения, что вселенная существовала до того, как в ней появились люди. И если это сообщество определяет положения космологии как обоснованные, то их обоснованность и истина определяются принятыми критериями и способами обоснования, а не чем-то, что выходит за рамки этих способов и апеллирует к некой независимой реальности. Специфика теорий когерентности обоснования именно и состоит в том, что она не нуждается в предположении о том, что некие верования найдут свои подтверждения в будущем. В соответствии с этим действительность положений космологии о прошлом вселенной (здесь имеются в виду теории раннего, принципиально не наблюдаемого состояния вселенной «задолго» до того, как вселенная стала прозрачной для излучения) не нуждается в обосновании со стороны тестов и прямых наблюдений, ибо «реальность» прошлого, о которой космология повествует, установлена на основании когерентности определенной системы суждений об этом прошлом. В этом смысле темпоральность прошлого вселенной есть своего рода проекция внутреннего сознания времени и воображаемой темпоральности прошлого.

Теперь нетрудно предположить в соответствии с тем, о чем учит феноменология, что «общественная» природа познания, устанавливаемого в соответствии с нормами когерентного обоснования этого познания, выдвигает картину физической реальности (и вселенной) как некую интеллектуальную конструкцию, то есть как некое «ментальное достижение»⁵⁴ (*mental accomplishment*) или как то, реальность чего имеет характер интеллектуального творения (*hypostasis of mental creation*⁵⁵). В таких определениях природы подразумевается различие между природой, как она выступает в первичном чувственном опыте, и природой-для-физиков, как неким *идеалом* якобы сходящейся последовательности «образов природы», которые

⁵² В этом смысле методология когерентного обоснования в науке очень напоминает то, что имеет место в богословии, истина и мудрость которого обеспечивается всей соборной сутью его церковного существования. Эта соборность противостоит всякого сорта этическому индивидуализму в религии. По поводу последнего см.: Nesteruk A. *The Universe as Communion*. P. 211–219.

⁵³ Ср.: Rescher N. *The Coherence of Truth*. Oxford, 1989. P. 331–333.

⁵⁴ См., например: Walker A. *Coherence Theory of Truth, Realism, anti-realism, idealism*. London, 1988. P. 19. Приверженец теории когерентизма сказал бы, что природа объективной реальности определяется когерентной системой верований о ней.

⁵⁵ Это выражение используется А. Гурвичем в его книге (Gurwitsch A. *Phenomenology and the Theory of Science*. Evanston, 1974. P. 44), где термин «ипостась» (*hypostasis*) используется не в богословском смысле.

конструируются в ходе истории. Любому частному определению того, что называют природой, можно придать характер исторического события. Артикуляция прошлого вселенной в таком случае есть *событие*, происходящее в жизненном мире конкретного сообщества, внутри которого уже предсуществует смысл прошлого как того, чем жило это сообщество, и смысл будущего как тех решений, которые оно примет в будущем. Как отмечает П. Хилан, это не означает, что каждое историческое событие является событием, относящимся к научному поиску, но «когда некое локальное сообщество выступает как эксперт-свидетель, научные данные, полученные и произведенные этим сообществом, являются историческими событиями, относящимися к этому сообществу».⁵⁶ В классической статье по феноменологии физики Г. Маргенау приводил доводы в том же духе, что лучшим определением «физической реальности» является полная совокупность всех значимых конструкторов физики. При таком видении вселенная определяется не как статическое, а как динамическое образование: «...вселенная растет по мере открытия новых значимых конструкторов. Физические сущности постоянно возникают, а не существуют в каком-то застывшем и неизменяемом смысле»⁵⁷. Однако для Маргенау уверенность многих ученых в сходимости системы всего множества физических объяснений (конструкторов) к некоторому идеалу научных устремлений, за которым бы и было закреплено имя «природы», или «реальности», является принципиально проблематичным просто в силу того, что эта уверенность сама по себе не имеет никакого научного обоснования. Упомянутая выше сходимость «образов реальности» имеет свой исток скорее в философском аргументе, утверждающем существование некоего *телоса*, присущего человеческому духу, который и завершает сходимость этих образов. Однако этот аргумент превышает возможности научного обоснования и укоренен в другого рода веровании о том, что человечество выходит за пределы определенности той самой природы, которую оно хочет артикулировать и представить как законченную истину. Ситуация в современной космологии такова, что она приумножает число своих конструкторов о материальном содержании вселенной: современная стандартная модель утверждает, что 70 % процентов вещества во вселенной представлено так называемой «темной энергией» (dark energy: скрытая энергия), другие 25 % – «темной материей» (dark matter: скрытая масса). При этом к настоящему времени физика практически не представляет, какие реальные физические объекты и носители соответствуют этим видам вещества. Итак, конструкторы введены для того, чтобы модель вселенной была когерентной, но что стоит за ними на уровне физики – неизвестно. Данная ситуация в космологии показывает, что всякая идеализация знания, основанная на вере в некое вне-временное и окончательное представление о вселенной, принципиально неверно и методологически неконструктивно. Она подтверждает известный афоризм, что, чем больше мы знаем о вселенной, тем меньше мы понимаем ее. Именно поэтому можно предполагать, что сам идеал того, что космологические конструкторы сойдутся к чему-то конечно-когерентному и окончательно истинному, остается не более чем мышлением на уровне пожеланий и веры.

По сути, то, о чем мы рассуждали в предыдущих строках, сводится к простому наблюдению, что космологическое исследование как модус жизни человечества является исторически случайным. Эта случайность касается в первую очередь той картины вселенной, которую мы наблюдаем из нашего случайного положения в космосе. В этом смысле результаты космологического исследования, что касается неких общих взглядов на структуру реальности, являются условными. Мы пытались сделать это более явным, показав, что космология оперирует конструкторами, введенными на основании принципов когерентности объяснения и их продуктивности в теории. Все это показывает, что космология, по определению, не может произвести

⁵⁶ Heelan P. An Anti-Epistemological or Ontological Interpretation of the Quantum Theory and Theories Like It // Babich B. E., Bergoffen D. B., Glynn S. V. (eds.). *Continental and Postmodern Perspectives in the Philosophy of Science*. Aldershot, 1992. P. 66.

⁵⁷ Margenau H. Phenomenology and Physics // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1944, vol. 5, n. 2. P. 278.

суждений об истине, независимых от человеческих способов верификации; именно поэтому вердикт космологии в отношении природы реальности никогда не может быть законченным. Сама история показывает, что наши представления о вселенной не могут быть исчерпаны космологическим дискурсом на любой определенной стадии его развития. В этом смысле главная претензия космологии на абсолютную объективность того, о чем она говорит, и нейтральность по отношению к человеческим факторам, задействованным в ее становлении, таким как верования и социальные условия, оказываются неубедительными.

Философы, привыкшие работать в естественной установке сознания, могут заподозрить сделанный нами вывод в анти-реализме. Если отрицать существование истины, трансцендентной по отношению к способам ее верификации (даже в слабой форме, как идеала, к которому в процессе само-коррекции сходятся конструкты, каждый из которых построен на основе принципа соответствия), то возникает неизбежность сползания на анти-реалистическую позицию о том, что истина *не* независима от наших способностей ее отыскания или, другими словами, она зависит от наших верований о ней в частном контексте. Значение этого «контекста» может быть разным в зависимости от предмета исследования. Анти-реализм естественно возникает в той модификации теории когерентного обоснования, которая не мыслит об истине или истинах как определенной тотальности. Именно эта ситуация имеет место в космологии: ее истина принципиально не определена как окончательная и тем самым открыта к дальнейшему уточнению и символическому выражению.⁵⁸

Однако, если принять точку зрения феноменологии о том, что познание возможно только в условиях нозматико-ноэтической корреляции, подозрение в анти-реализме отпадает просто потому, что определенность познания имманентна конституирующему сознанию, так что, по определению, знание о вселенной не может выскользнуть из условий его укорененности в конкретной реализации сознания (будь то личностное или коллективно-историческое сознание). Проблема верифицируемости трансцендентного в этом познании становится проблемой удержания трансценденции в имманентности, о которой мы говорили выше. В условиях, когда знание развивается на основе принципов когерентности обоснования и когерентности истины, такая возможность просто проистекает из того, что знание неполно и открыто: в нем имманентный дискурсивный разум имеет дело с *образом* реальности и положениями об истинности этого образа, но при этом сам предмет познания отнюдь не исчерпывается этим разумом. В этом смысле знание о вселенной, будучи специфическим случайным историческим процессом, во многом базирующимся на соглашениях сообщества ученых, никогда не исчерпывает смысл вселенной, или, другими словами, *избыток интуиции* (например, как личностное отношение к красоте вселенной) по отношению к логическому познанию. Именно эта ограниченная природа познания вселенной, ее принципиально апофатический характер позволяет сохранить веру в трансцендентное иное всего, что мы видим во вселенной, не как в идеал сходящихся правил соответствия с тем, что где-то там есть и что ожидает, чтобы мы его постигли, но, наоборот, как та необъективируемая данность, чей пристальный взор на нас конституирует его

⁵⁸ Интересно, что в своем обзоре по философским вопросам космологии Дж. Эллис делает аналогичный вывод, правда, из других соображений, о том, что космологии присуща конечная неопределенность: «Научное объяснение может много повредить о вселенной, но не о ее предельной (ultimate) природе... Некоторые аспекты этой неопределенности могут получить свое разрешение, но большинство из них нет. Космологическая теория должна признать наличие этой неопределенности». (Ellis J. *Issues in the Philosophy of Cosmology*. P. 1274.) Читатель тем не менее должен отдавать себе отчет о том, что мы не утверждаем тщетность космологии вообще в ее претензиях на познание вселенной. Мы просто на современном уровне продолжаем развивать интуицию об апофатическом характере познания в космологии, то есть его полезности в том смысле, что оно говорит нам о том, чем вселенная в конечном счете не является. Историческим прецедентом такой точки зрения было убеждение кардинала Николая Кузанского в XV веке, который утверждал, что вселенная лишена какой-либо точности и строгой определенности, и поэтому она не может быть объектом универсальной науки, но только частного и предположительного знания. (См., напр.: Койре А. *От замкнутого мира к бесконечной вселенной*. М., 2001. С. 1–20).

через нескончаемое вопрошание о вселенной. Вселенная манифестирует себя как насыщенный феномен.

Вместо заключения

Физическая космология функционирует в условиях постоянного продвижения познания вселенной, не имея четкого представления о *телосе*, то есть о конечной цели этого предприятия. Она желает преодолеть тайну случайной фактичности вселенной, которую человек испытывает через разные каналы восприятия и познания. Космологии удастся это лишь частично, ибо, математизируя вселенную и придавая ей статус аподиктических закономерностей, она практически отчуждает от этой вселенной человека, который является центром раскрытия и манифестации вселенной. Однако избыток интуиции вселенной как тотальности бытия и предельного горизонта познания не подвергается существенному изменению в процессе развития космологического знания. Эта интуиция может быть названа экзистенциальной верой, которая является истоком и основанием всех вторичных верований, лежащих в основе формирования смыслов космологических теорий. Таким образом, можно предположить, что трансцендирование в космологии является по сути выходом *за пределы* самой космологии. Для того, чтобы иметь дело со вселенной как насыщенным феноменом, необходимо выйти за пределы физической космологии и выйти на уровень дискурса «философской космологии», которую следует отличать от «философии космологии» (понимаемой как метанаучный дискурс, всегда «плетущийся в хвосте» за собственно физико-математическим исследованием вселенной). Эта «философская космология», в отличие от физической космологии, приобретает все больше и больше черты гуманитарной дисциплины. Однако редукция всего научно-фактического не приводит просто к тривиальностям проблематики жизненного мира, а выводит на проблемы внутренней субъективности. Трансцендентальный анализ ноэматических коррелятов в космологии, произведенный через призму «богословской преданности» мышления, вскрывает их духовное значение. Именно в этом пункте космология поворачивается к нам своей другой стороной (не детектируемой наукой), в которой присутствуют следы трансцендирования, и именно эти черты делают космологию уместной для диалога с богословием.

Владимир Порус. Наука и богословие: от проблем методологии к проблемам философии культуры

Когда-то мировоззренческий конфликт между религией и наукой принимался за признак поступательного социокультурного развития. В соответствии с просветительской и «прогрессистской» идеологиями торжество науки над религией считалось исторической необходимостью. *Вера* в культуруобразующую роль науки и *любовь* к технологии связывались с *надеждой* на окончательное вытеснение религии на периферию культуры, где ей, религии, предрекалась тихая кончина (по О. Контю или по К. Марксу). Сегодня человечество относится к подобным прогнозам скептически. Тем не менее спор о месте и роли религии и науки в современной культуре не утих и возгорается, когда этому способствуют определенные социальные обстоятельства⁵⁹.

Однако современный социально-исторический контекст изменил отношение и к науке, и к религии. От науки, технологии, а также от ведомого ими просвещения уже не ждут гарантий «светлого будущего». От них, помимо зависящего от них бытового комфорта, еще хотят спасения от подступающих со всех сторон угроз, перед которыми вооруженное сложнейшими машинами и формулами человечество чувствует себя более бессильным, чем во времена Вольтера и Руссо. Понятно, что эти угрозы в значительной мере вызваны деятельностью людей, поставивших науку и технологию на службу своим потребностям. Что до религии, то даже самые решительные ее критики не осмеливаются предрекать ей сход с историко-культурной сцены. Власти же заинтересованы в том, чтобы споры между наукой и религией не выходили за определенные рамки: мировоззренческие конфликты не должны нарушать баланс сил в обществе, без которого трудно удержаться и самой власти. Время от времени случающиеся обострения отношений между наукой и религией вызываются скорее условиями конкуренции, когда речь идет об ограничении притязаний на монопольную позицию в общественной и культурной жизни (и, что немаловажно, на поддержку государства). Сглаживание конфликтов зависит от разумного регулирования этой конкуренции; когда оно удастся, бессмысленное противостояние сменяется сдержанным диалогом, а в подходящих сферах – даже сотрудничеством, для чего есть достаточно резонансов и возможностей.

Однако отношения между наукой и религией (в частности, между наукой и богословием) слишком сложны, чтобы их можно было регулировать только внешним образом, например, с помощью политики. И наука, и религия – сферы человеческой духовности, которые нельзя отгородить друг от друга непреодолимыми барьерами. Но отношения между ними могут выстраиваться по-разному: выявлением и подчеркиванием фундаментальных противоречий или поиском объединяющих моментов. И то, и другое часто подпитывается идеологическими факторами. И обратно, идеологическая ситуация в обществе во многом зависима от сохранения или разрушения равновесия в этих отношениях.

В настоящее время в России существует пока еще неокрепшая тенденция к объединению культуросозидательных усилий науки и религии. Каковы принципы такого объединения? Если принципы нехороши, объединение будет искусственным и нестойким. Как уберечься от соблазна фарисейского компромисса, недостойного обеих сторон?

⁵⁹ Относительно свежим примером может служить критика попыток «клерикализации» важнейших сфер общественной жизни (образования, культуры) со стороны ведущих ученых России (см.: Политика РПЦ: консолидация или развал страны? Открытое письмо академиков РАН президенту РФ В. В. Путину от 23 июля 2007 г. // *Новая газета*. Приложение «Кентавр», 2007, № 3) и критика этой критики, на гребень которой выплеснулись даже обвинения ученых в том, что они – наймиты дьявольских или, по крайней мере, антирусских сил. Характерно, что оба лагеря апеллируют к государственной власти как арбитру, взывая к ее мудрости и призывая к решениям, от которых якобы зависит судьба российской культуры, да и судьба самой России.

Богословие в век науки?

Оксфордский профессор Артур Пикок уже в названии своей книги (которое я здесь снабдил вопросительным знаком) расставляет акценты: век-то – науки, и богословию остается признать этот факт, более того – найти в этом опору для себя. По мнению профессора, *богословие – это наука*, стоящая в ряду других наук, как естественных, так и социально-гуманитарных, занимая в нем свое особенное место. Каково же это место? Это, по мнению автора, можно было бы точнее определить, создав «эпистемологическую карту», на которой нанесены контуры областей, находящихся под «протекторатом» той или иной науки с ее методологической спецификой, фундаментальными понятиями, образцами решения исследовательских задач. К их числу относятся все те, какие связаны с изучением «всех видов опыта, включая опыт познания Бога»⁶⁰. «Эпистемологическая карта» должна быть составлена на основе этой всеобщности.

Каковы принципы построения такой «карты»? Прежде всего, *принцип всеохватного единства*: это карта *всей действительности знания*, различные фрагменты которой, обладая собственной спецификой, тем не менее составляют целостность. Это означает, что между ними существуют связи (не сводящиеся к редукции), позволяющие переходить от одного к другому, осуществлять трансляцию смыслов, выстраивать их иерархию, соединять методы, характерные для этих фрагментов в единую методологическую сеть. Далее, *принцип реальности*: любой фрагмент знания – это всегда знание о том, что *есть*, знание с определенной онтологией. *Реальность едина* (это следствие из названных принципов), но, вместе с тем, она дифференцирована на ряд уровней, составляющих иерархию (физическая, биологическая, социальная, личностная и трансцендентная реальности). Об этом свидетельствует познавательный опыт, относящийся к этим уровням. Наличие опыта познания трансцендентной (или абсолютной) реальности, по мнению Пикок, «документировано» всей историей культурной эволюции. Отрицание такового противоречило бы «мнению всех тех, кто такой опыт имел». «Это противоречит и мнению тех, кто, не имея такого опыта, вверили себя той или иной религиозной традиции, хранящей опыт мистического и сверхчувственного. Этот опыт многих людей и коллективная мудрость религиозных традиций вместе указывают на некий уровень человеческого познания, где люди воспринимают всеобъемлющую Реальность, которая превосходит все и одновременно присутствует во всем существующем...»⁶¹.

Здесь слышится перекличка с тем, что в начале 20-х гг. прошлого столетия писал русский религиозный философ С. Л. Франк⁶². Он исходил из «систематического единства» познающего и познаваемого как из принципа, который, по его мнению, лежит в основе гносеологии. Сознание не копирует противостоящую ему действительность и не наделяет эту действительность своими чертами, создавая иллюзию действительности, а «непосредственно созерцает реальность» и отдает себе отчет в ее содержании. В этом смысле «всякое познание есть интуиция», в которой «состоит само существо сознания как непространственного и вневременного начала»⁶³. Познание трансцендентной (то есть выходящей за пределы возможного опыта) реальности есть результат этой интуиции единства, согласно которой внутреннее духовное развитие бытия должно быть направлено к высшему синтезу, «к высшим формам духовности и

⁶⁰ Пикок А. *Богословие в век науки. Модели бытия и становления в богословии и науке*. М., 2004. С. 284.

⁶¹ Там же. С. 292.

⁶² В работах А. Пикок, насколько мне известно, ссылок на С. Л. Франка нет; труды русских философов по-прежнему плохо известны на Западе.

⁶³ Франк С. Л. *Введение в философию в сжатом изложении*. Петроград, 1922. С. 35, 36.

органичности»⁶⁴; в этом смысле и философия «как универсальная система знания обнаруживает свой смысл *религиозной философии*»⁶⁵.

Но если для Франка принцип единства – это интуитивная (а не эмпирически выработанная) форма, в которую вкладывается многообразие опыта, то для Пиккока, наоборот, единство многообразия опыта выступает как обобщение культурно-исторических фактов: религиозный опыт есть такой факт, и, следовательно, диапазон возможного опыта должен быть соответствующим образом расширен по сравнению с теми представлениями, какие имеют на это счет сторонники «демаркации» между наукой и религией. Разумеется, такое выведение общего правила устройства «эпистемологической карты» логически некорректно: например, существует опыт галлюцинаций или других «измененных состояний сознания» (Ч. Тарт), но из этого не следует, что *такой* опыт связывает нас с реальностью, а не свидетельствует о болезненности сознания. Поэтому Пиккок основывает признание трансцендентной реальности не на одной только бесспорной констатации религиозного опыта, а главным образом – на его *сверхценности*. «Религиозный опыт человечества нужно рассматривать как череду догадок и опровержений, проб и ошибок во взаимодействии с этой Реальностью, в общении с Богом. Ведь если эта Реальность существует, если Бог действительно есть, для человечества не может быть ничего важнее, чем войти в наиболее всеобъемлющие и осмысленные отношения с этим Существом...»⁶⁶. Это как будто напоминает «ставку Паскаля»: мы рискуем потерять все, если не поставим на реальность Бога, и эта ставка притягательна потому, что утверждение существования Высшей Реальности прямо отвечает важнейшим потребностям человека.

«Эпистемологическая карта», связывающая познание посю- и потусторонней реальности воедино, не может быть начертана, пока «эпистемические ценности» не будут прямо слиты с религиозными. Другими словами, эту карту рисует не теоретик «отвлеченных начал познания», как сказал бы В. С. Соловьев, а богослов, еще *до* построения какой бы то ни было «карты» убежденный в наличии необходимой связи между ценностями науки и религии. Однако Пиккок вуалирует эту предрешенность вопроса, составляющего предмет его анализа. Он пытается сохранить видимость строго методологического подхода к его решению. Задача, по-видимому, неразрешимая из-за логической ошибки *petitio principii*. Если быть последовательным методологом, нетрудно видеть, что *такое* применение принципов реальности и единства к построению «эпистемологической карты» – насилие над эпистемологическими принципами науки: например, утверждение о трансцендентном Бытии выходит за рамки научно-осмысленных высказываний, поскольку оно не допускает прямого эмпирического подтверждения (в том смысле, какой это имеет, например, в позитивистской философии науки) или прямого эмпирического опровержения (в смысле «критического рационализма» К. Поппера). Значит, наука и богословие «могут рассматриваться как автономные подходы к действительности; как представляющие собой две различные языковые системы; как появившиеся в результате совершенно разных установок; как подчиненные своему собственному «объекту» изучения и определяемые только в отношении с ним (природа в науке, Бог в богословии)»⁶⁷. Но если это так, решение вопроса об «эпистемологической карте» теряется в тумане: ведь не может быть единой карты, связующей пространства, абсолютно разъединенные.

Я останавливаюсь на этом моменте потому, что он видится исходным для анализа возможностей диалога между наукой и богословием. По-видимому, попытки сближения содержания богословских и научных (имея в виду современное состояние науки) онтологий, сравнение эпистемологических структур научного и религиозного мышлений, вообще всякое сравнитель-

⁶⁴ Там же. С. 80.

⁶⁵ Там же. С. 81.

⁶⁶ Пиккок А. *Богословие в век науки*. Там же.

⁶⁷ Там же. С. 33.

ное исследование в этой области должны столкнуться с указанным противоречием. Не замечать его или делать вид, что оно несущественно, было бы ошибкой, идущей во вред как науке, так и богословию.

Нет преувеличения, если сказать, что большинство современных текстов о сближении науки и религии, науки и богословия содержат эту ошибку. Она не становится менее значительной, будучи занавешена многочисленными ссылками на научные идеи, открытия и затруднения, якобы высвечивающие единство научных и религиозных идей, или на религиозные источники, интерпретируемые как иносказательное выражение тех результатов или предвидений, к которым трудным и сложным путем приходит наука.

Могут ли научные идеи быть аргументами *pro et contra* для богословия?

Речь только о тех научных теориях, которые имеют фундаментальное значение для понимания мира в целом, а также принципов его познания. В этих случаях они становятся «предметом богословских созерцаний»⁶⁸.

Безусловно, к их числу относится комплекс идей современной космологии о «начале» видимой вселенной. Вероятно, главный вопрос, волнующий не только ученых-космологов и богословов, но и всякого размышляющего о подобных вещах человека, – вопрос о «начале» или «происхождении» времени. Благодаря книге С. Хокинга (1988) «A Brief History of Time»⁶⁹ история и содержание этого вопроса доступны широкому кругу читателей. Еще в конце 60-х гг. прошлого века С. Хокинг вместе с Р. Пенроузом сформулировали гипотезу о том, что «начало вселенной» может быть представлено как «рождение из сингулярности» (математической точки, относительно которой не имеют смысла физические законы, в содержание которых входят пространство и время). Иными словами, пространство и время возникают вместе со вселенной (в свое время это следствие из теорий «Большого взрыва» получило теологическую интерпретацию в духе *creatio ex nihilo*). Это означает, что в описание условий, в которых мир «рождается из сингулярности», пространство и время (как мы их понимаем) не входят; однако из этого не следует, что «история Вселенной» непременно должна быть выражена на языке *известных* нам научных теорий. То, что мы сегодня называем Вселенной, может быть представлено как некая «фаза» бытия, развитие которого носит *вневременной* характер (опять-таки, если под временем понимать то, что имеют в виду существующие физические и космологические теории!) или, по-другому, описание этой истории требует обращения к иным понятиям времени (соответственно, и пространства). Какими могут быть эти понятия, на этот счет пока нет единого мнения ученых. Но каковы бы они ни были, это не может дать аргументов ни в пользу, ни против богословской интерпретации «начала мира»; ведь с точки зрения «позитивиста» Хокинга (как он сам себя называет⁷⁰), теория – это модель (способ систематизации явлений), по которой мы можем иметь только какие-то догадки о реальности, последняя же никогда *сама по себе* не приходит на «очную ставку», чтобы *окончательно* подтвердить или опровергнуть наши гипотезы.

А. В. Нестерук замечает: «Если Хокинг (как истинный позитивист) подразумевает Бога как некий конструкт, то он вполне может упразднить один конструкт (Бога) в пользу другого (безвременной вселенной). Но это действие рационального сознания не имеет ни малейшего отношения к богословию, которое <...> относится к опыту живого Бога, онтологически присутствующего в мире, но никак не к фальшивым, надуманным идолам Бога, решительно отвергаемым в апофатическом богословии»⁷¹. Этим, по сути, отвергается возможность обоюдной критики науки и богословия, ибо они говорят на разных (взаимно непереводимых) языках. Даже гипотетическая «окончательная» (всеобъемлющая) фундаментальная физическая (и космологическая) теория, варианты которой в последнее время появляются один за другим, ничего не изменила бы в этом смысле. Она могла бы выражаться математической моделью, позволяющей «уложить мироздание» в одну или несколько формул, онтологический смысл которых был бы неустранимо проблематичен; ведь теория описывает некий фрагмент реаль-

⁶⁸ Нестерук А. В. *Логос и Космос. Богословие, наука и православное предание*. М., 2006. С. 87.

⁶⁹ Русский перевод: Хокинг С. *Краткая история времени. От «большого взрыва» до «черных дыр»*. М., 1989.

⁷⁰ См. выдержки из публичных лекций С. Хокинга и Р. Пенроуза в Кембридже, опубликованные в русском переводе журналом «Знание – сила» (Диалоги о природе пространства и времени // *Знание – сила*, 1999, № 7–8. С. 47.

⁷¹ Нестерук А. В. Цит. соч. С. 193.

ности, если допускает эмпирическую проверку (может быть опровергнута опытом). Но такая теория была бы лишена экспериментальной базы, а значит, не была бы «научной» в том смысле, в каком слово «наука» употребляют в философии науки, стоящей на почве эмпиризма⁷².

Тем не менее, фундаментальные космологические гипотезы, вроде гипотезы Хокинга-Пенроуза, все же имеют, считает А. В. Нестерук, значение для богословия. Их анализ показывает, что они принципиально «дуалистичны», т. е. содержат в себе эмпирическую основу наряду с метафизическими (умопостигаемыми) элементами. Именно осмысление последних должно выявить «присутствие другого измерения – инаковости дуалистической вселенной, – которое указывает на Бога как основу вселенной как эмпирической, так и умопостигаемой»⁷³. Это опять-таки, замечу, перекликается с «антиномическим монодуализмом» С. Л. Франка. Согласно этой концепции, понятийное знание схватывает бытие в его «предметной» определенности и фундировано *интуицией всеединства*, является ее производной. Эти два типа знания составляют антиномическую целостность. Предметное знание подчинено логическим законам, которым однако не охватить «живое» знание, подлинным предметом которого выступает всеединство. В сфере «непосредственного живого знания» властвует интуиция, которая и схватывает противоположности в их единстве. Эти два вида знания не противоречат друг другу (закон противоречия вообще не применим к их сравнению), более того, они взаимно обусловлены: «непостижимое» обнаруживается именно в непосредственном опыте как граница этого опыта и как его «сверхопытное условие», а всякий определенный предмет именно потому и определен, что выступает как частичное знание целого – непостижимого⁷⁴.

Подобно тому, как Франк рассматривал «антиномический монодуализм» как методологическое основание «религиозной философии», А. В. Нестерук видит в «дуалистической структуре» фундаментальной космологии схему, позволяющую обнаружить онтологическую *диафору*: «...Самое большее, на что может претендовать наука в области происхождения мира, – это установление механизма размежевания в тварном мире между эмпирическим (чувственным) и умопостигаемым (ноэтическим) с точки зрения тварного мира. В результате получается, что *creatio ex nihilo* доступно научному изучению только до определенного предела, а именно до момента обнаружения размежевания в тварном мире, что не исчерпывает богословского представления о творении из ничего»⁷⁵. Если пытаться передать богословское представление, используя при этом терминологию «модели Хокинга», получается следующее: Бог, творя мир *ex nihilo*, устанавливает различие между *умопостигаемой вселенной* (на языке Хокинга это – квантовая вселенная с компактной топологией четырехмерной сферы с мнимым временем) в области умопостигаемого творения и *видимой вселенной* (однородным и изотропным континуумом материи и пространства-времени) в области чувственного творения. Все, что может позволить себе математика и физика, это пытаться описать *диафору*, как она видится *изнутри видимой вселенной*. Но эта попытка должна прийти к выводу о существовании общего *логоса творения*, объединяющего его умопостигаемую и чувственно-видимую стороны⁷⁶.

Мы видим: хотя современный богослов отвергает как несостоятельные попытки «напряжную» подтверждать религиозные идеи научными аргументами, он все же рассматривает научные гипотезы уровня космологии Хокинга-Пенроуза как средства распознавания границы, само

⁷² С этим связаны рассуждения Дж. Хоргана о конце науки, в частности, фундаментальной физики (Horgan J. *The End of Science. Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*. Addison-Wesley, 1996. Русский перевод: Хорган Дж. *Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки*. СПб., 2001). Но связаны лишь отчасти; американский журналист в большей степени связывает «конец науки» с приблизившимся исчерпанием ее возможностей решения практических задач жизнеобеспечения человечества.

⁷³ Нестерук А. В. Цит. соч. С. 197.

⁷⁴ См.: Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. *Сочинения*. М., 1990.

⁷⁵ Нестерук А. В. Цит. соч. С. 212.

⁷⁶ Там же. С. 217–218.

наличие которой указывает, с одной стороны, на невозможность *замещения* богословия наукой, с другой стороны, на необходимость единства науки и богословия в составе размышлений о Божественном замысле. Это более тонкий, по сравнению с прямолинейными поисками «доказательств» религиозных истин в содержании научных теорий, способ «оправдания» богословия в «век науки»: между богословскими и научными идеями нет и не может быть противоречий, поскольку они, идеи, размещаются по разные стороны границы между умопостигаемым и эмпирическим и, следовательно, «несоизмеримы»; что же до их единства, то оно, конечно, также не может быть установлено непосредственным логическим «совмещением», но зато выступает как необходимое следствие из самой сущности веры в божественное происхождение мира и человека. Но богословие не только «оправдывается», оно выступает фундаментом всех рассуждений о возможном и необходимом идейном контакте религии и науки. Науке же отводится роль генератора гипотез, мировоззренческая ценность которых определяется тем, насколько далеко они позволяют продвинуться к пониманию пресловутой *диафоры*⁷⁷.

Такую позицию можно поддерживать и критиковать. Поддерживать – потому, что она выгодно отличается от современных разновидностей старой идеи О. Конта о необходимой смене религии и метафизики «строго научным» мировоззрением, понимаемой как следствие универсальных законов культурно-исторического развития. Эти разновидности, как правило, примитивнее своего источника и в современных условиях часто выступают в роли провокаторов, усугубляющих кризис оснований культуры.

Но вместе с тем, такая позиция, на мой взгляд, заслуживает и критики. Ее объекты очевидны. Это искусственность в применении методологических критериев сопоставления богословских и научных суждений. Это богословская предрешенность сложнейших вопросов, только вуалируемая пространностью дискурсов и демонстрацией научной эрудиции. И, наконец, это проглядывающая сквозь все дискурсы озабоченность тем, чтобы придать современному богословию наукообразный вид.

⁷⁷ Не менее, чем к идеям космологии, это относится к фундаментальным научным (и философским) теориям о происхождении и сущности жизни, о человеке и обществе, о смысле истории, о месте и предназначении человека во Вселенной; рассмотрение этого отношения вывело бы за рамки статьи, но не изменило бы ее выводов.

Продуктивны ли усилия по «методологическому сближению» науки и богословия?

После позитивистского и критико-рационалистического увлечения проблемой демаркации, т. е. поиском точных и неизменных критериев научности, основанных на эмпиризме и понимании научных теорий как средств описания, объяснения и предсказания явлений (в связи с чем была важна истинностная оценка этих теорий), в философии науки наступил период «либерализации» понятия «научной рациональности», апогеем которого можно считать отрицание возможности установления собственных границ науки, придание этому вопросу вполне релятивистского смысла, гипертрофия «контекстуализма» и «социологизма» при определении основных принципов научного познания. Можно сказать, что такие перемены лишь косвенно связаны с процессами в самой науке (в частности, с ростом методологических исследований в области исторического, социального и гуманитарного знания, с окончанием тотальной ориентации науки на образцы, заданные математизированным естествознанием). В значительной мере названные импульсы идут как бы «изнутри» философии науки, имеют свою логику, не следующую за развитием науки, но лишь так или иначе соотносящуюся с ним. Нельзя отрицать и роли постмодернистской моды, оказавшей влияние на эти процессы. И хотя мода, как и следовало ожидать, отступает, след от нее еще очевиден.

В частности, это относится к так называемой проблеме «плюрализма» в описаниях и объяснениях реальности научными теориями. «Плюрализм» в этом контексте есть следствие или даже другое имя релятивизма: если смысл «истинности» и «эмпирической адекватности» меняется при переходе от одной теории к другой (из-за радикального изменения концептуальных «каркасов» со свойственными им системами значений научных терминов), то «истинных» и «соответствующих фактам» описаний и объяснений может быть столько, сколько теорий вовлечено в процесс их создания. Аргументация здесь может быть разной, но суть одна: проблема научной истины утрачивает мировоззренческий смысл, превращаясь в техническую задачу сравнения критериев «эпистемической оценки» и выяснения условий (в том числе и в первую очередь – социальных), при которых одни критерии принимаются, а другие отвергаются конкурирующими научными сообществами.

Концепция «плюрализма» может быть истолкована как компромисс между научными и богословскими воззрениями. Если истинность суждений – это оценка, зависящая от выбора понятийного каркаса, то почему бы и не признать суждения богословия истинными в этом смысле? Разумеется, основания признания были бы иными, чем, например, в эмпирическом естествознании, но что из того? Постмодернистская «толерантность» не позволяет признать абсолютное превосходство одних критериев истинности над другими. В конце концов, предпочтение одних критериев другим – дело свободного выбора, а основания этого выбора могут обсуждаться, но не осуждаться.

Интересно, что подобная же логика свойственна так называемой «постмодернистской теологии», распространенной на Западе. Например, один из наиболее известных современных теологов Ганс Кюнг попытался «вписать» теологию в постмодернизм. Результатом стала «экуменическая теология», цель которой – преодолеть «конфессионалистский менталитет гетто», освободить теологию от ограничений, идущих от церковных иерархий, иными словами, предоставить ей свободу дискуссии, наподобие той, какая имеет место в науке. «Экуменизм» здесь означает установку не на размежевание, а на взаимопонимание; в любой богословской системе следует видеть не противника, а партнера по поиску истины. «Пригодной для нашей эпохи, – заявляет Кюнг, – может быть только та теология, которая критично и конструктивно полагается

на опыт современного человечества, переживающего переход от модерна к постмодерну»⁷⁸. Что понимает теолог под «опытом современного человечества» не вполне ясно; возможно, речь идет о *горьком* опыте, почерпнутом из многострадальной истории, в которой неисчислимые бедствия проистекали из упрямого стремления одних людей навязать свои взгляды, в том числе религиозные, другим людям. Возможно и то, что теолог просто переносит в сферу своих занятий культурные тенденции, связанные с реакцией на этот горький опыт и попыткой перейти в сферу «опыта без горечи» – сферу свободного и уважительного сотрудничества между людьми. Оставим рассуждения об утопизме таких мечтаний. Но каким образом возможно внедрение в сферу теологии *критичности* и *конструктивности*? Все-таки должны существовать какие-то общепринятые *критерии*, по которым можно было бы отличить разумную критику от пустого или недоброжелательного критиканства, конструктивность от прожектерства. Но если сама *общепринятость* есть недостаток или даже порок, наследство «эпохи модерна», то избавление от него в «эпоху постмодерна» означает как раз *невозможность* сколько-нибудь продуктивной дискуссии; ведь каждый ее участник всегда останется при своем мнении, если не при желании навязать его другим любой ценой. Конечно, это известный парадокс абсолютизированной толерантности: надо толерантно относиться... даже к требованию уничтожения всякой толерантности.

«Экуменическая» теология не может быть последовательной. Это просматривается уже в цитированном выше высказывании Кюнга. «Пригодной для нашей эпохи» он признает только ту теологию, к которой сам призывает – хороша толерантность! Но как же все-таки усадить за воображаемый стол доброжелательной и разумной дискуссии людей, придерживающихся самых разных, а иногда и противоположных религиозных взглядов? Здесь Кюнг опять призывает на помощь аналогию с наукой. Еще К. Поппер утверждал, что в основе рационалистического настроя ученых на критическую дискуссию лежит «иррациональная вера в разум»⁷⁹, то есть не подлежащая обсуждению готовность признать над собой власть рациональных аргументов. Подобно этому, в основании «экуменической теологии», считает Кюнг, лежит «укорененное в самой действительности» *доверие* к разуму, жизни и реальности, доверие, которое всегда остается сверхразумным, и может пониматься как «благодать» или, если угодно, как свидетельство бытия Бога⁸⁰. Подобно тому, как доверие к разуму, которое рационально не обосновано, лежит в основе самой рациональности, вера в Бога выступает как высшее проявление *благодатного доверия*.

Разумеется, подобно тому, как в научную дискуссию никого не втягивают насильно, «благодатное доверие» также является результатом *свободного выбора* человека. Он может выбрать и *недоверие* (нигилизм) по отношению к истине, жизни и реальности, следовательно – не уверовать в Бога. Все зависит от человека – вера и безверие, бесплодный и разрушительный нигилизм или честный и бесстрашный рациональный критицизм. Но если выбор сделан, человек несет за него полную ответственность, ибо результат выбора определяет всю полноту его бытия.

Таким образом, единственной универсалией, властвующей над религиозным человеком, является вера. Все остальное может быть относительным, только вера абсолютна. Она и только она – залог человеческого единства: можно верить *по-разному*, но непременно *верить*⁸¹. Но

⁷⁸ Кюнг Г. *Великие христианские мыслители*. СПб., 2000. С. 386.

⁷⁹ Поппер К. *Открытое общество и его враги*. М., 1992. Т. 1. С. 54.

⁸⁰ «То, что Бог существует, признается не строго на основе доказательства или указания чистого разума, как это пытается представить “естественная” теология, а на основе укорененного в самой действительности доверия» (Кюнг Г. Цит. соч. С. 394).

⁸¹ «Религия – в отличие от философии, возвещающая человеку о спасении и указывающая путь к нему, – представляет собой трансцендентную в своей основе и оказывающую имманентное воздействие теоретически-практическую систему координат для исполненного верой мировоззрения, жизненной позиции и образа жизни» (курсив мой. – В. П.) (Кюнг Г. Религия на переломе эпох. Тринадцать тезисов // *Иностранная литература*, 1990, № 11. С. 223).

это никак не вяжется с постмодернистской критикой любых универсалий, к которым, полагают постмодернисты, следует относиться разве что с иронией, ведь они суть не что иное, как знаки несуществующих сущностей, используемые иногда людьми, но требующие вящей осторожности в обращении с собой; ведь человек должен господствовать над своими идеями, а не наоборот, иначе никакой переход в эпоху постмодерна, о котором говорит Кюнг, не может состояться. Но совместима ли искренняя и основополагающая вера с ироническим к ней отношением?

«Постмодернистская» теология вступает в противоречие с одним из важнейших положений постмодернизма – отрицанием самотождественности субъекта⁸²; то, что сторонники дихотомии «субъект-объект» полагали *субстратом* духовного развития, *на самом деле*, считают постмодернисты, есть не что иное, как *функция* от переменных условий социальной и культурной жизни, а следовательно, никакое внутреннее состояние (убеждение, вера, моральная ориентация и т. п.) человека не может и не должно считаться чем-то неизменным, определяющим его идентичность. Напротив, и в познании, и в практической деятельности, и сфере духовных переживаний человек ведет себя в соответствии с теми условиями, какие его окружают и делают возможным само его поведение, чтобы оно было эффективным для достижения каких-то нужных ему результатов. Меняются интересы, вслед за ними меняются и оценки действий, вытекающие из меняющихся же понятий. Аморфность «субъективности» – не недостаток, а достоинство, способствующее адаптации к действительности, и средство избавиться от проблем, возникающих из бессмысленного упрямства в стремлении эту действительность переделывать под собственные представления о том, какой она *должна* быть. Именно это упрямство – причина современного культурного кризиса, считает Кюнг. Но в его, упрямства, основе – слепая убежденность в универсальности критериев рациональности (которые, разумеется, каждый понимает по-своему). Взамен теолог рекомендует сочетание плюрализма, релятивизма, историзма и базисного консенсуса в отношении определенных человеческих ценностей. Эта рекомендация относится и к религии. Она должна отойти от догматизма, отказаться от репрессивности, открыться иным мировоззрениям (в том числе иным религиям!): «Переход к постмодернизму ни в чем так ярко не проявляется, как в возвращении религиозной культуры, носящей амбивалентный характер»⁸³.

Что означает эта амбивалентность? По Кюнгу, это значит, что человек может быть искренне верующим и именно поэтому столь же глубоко уважающим иную веру. В этом и есть, по его мнению, одна из «великих задач постмодернизма» – «создание очищенной, облагороженной религии», освобожденной как от секулярного безбожия, так и от клерикального ханжества⁸⁴. Иначе говоря, человек способен «подниматься» над собственной верой, допускать ее сравнимость, например, с дарвинизмом и научной космологией или с догмами иной религии. Но что это, если не ироническая позиция по отношению к вере⁸⁵?

⁸² Иногда говорят более энергично – о «смерти субъекта», но всеохватная ирония постмодернистов делает этот термин лукавой «насмешкой» над прямолинейной серьезностью «субъектной», то есть классической философии.

⁸³ Кюнг Г. *Религия на переломе эпох*. С. 227.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ В. А. Лекторский различает смыслы «толерантности»: 1) как *безразличие* к существованию различных взглядов и практик, «так как последние рассматриваются в качестве неважных перед лицом основных проблем, с которыми имеет дело общество»; 2) как *уважение* к другому, которого я вместе с тем *не могу понимать* и с которым я не могу взаимодействовать»; 3) «как *снихождение* к слабости других, сочетающееся с некоторой долей *презрения* к ним»; 4) «как *уважение* к чужой позиции в сочетании с установкой на взаимное *изменение* позиций (и даже в некоторых случаях изменение индивидуальной и культурной идентичности) в результате критического диалога» (Лекторский В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме // *Философия, наука, цивилизация*. М., 1999. С. 287–292). Какой из этих смыслов соответствует религиозной толерантности Г. Кюнга? Второй и третий – явно не соответствуют. Толерантность в четвертом смысле поставила бы знак равенства между религиозной верой и прочими мнениями (от научных гипотез до житейских представлений), что также вряд ли приемлемо для теолога. Остается первый смысл: мне все равно, во что веришь ты, если это не мешает жить и верить мне, а спор между нами бесполезен и опасен. Но это и есть позиция ироника, подправленная в сторону прагматизма.

Конфликт теологии с постмодернизмом был бы неизбежен, пожелай обе стороны быть до конца последовательными. Тогда их объединение было бы неустранимо парадоксальным. Но почти то же самое имеет место в эпистемологии.

Постмодернистская эпистемология – такой же оксюморон, как постмодернистская теология. Она снимает с себя задачу анализа эпистем и переключается на исследование условий, при которых *нечто* считается эпистемой. Знание несет на себе неустранимый отпечаток «субъективности», но последняя рассматривается исключительно в ее функциональной роли – как зависимость знания и его оценок от того, *кто, когда, при каких обстоятельствах и зачем* это знание формирует и оценивает. При этом релятивизируется и «объективность»: под нею понимается не независимость содержания знания от субъективных черт, не соответствие «самому объекту» (такое представление об объективности называют *наивным* или *метафизическим реализмом* и отрешаются от него как от архаического заблуждения), а только следствие согласия между участниками познавательных процессов, если им удастся преодолеть значимые сомнения и успешно пользоваться знанием при решении определенного круга задач. Иногда это называют *интерсубъективностью*, хотя этот термин имеет разные смыслы в различных философских концепциях – от позитивизма до феноменологии. Но суть не в названиях. В постмодернистских вариациях происходит такая переделка эпистемологических понятий, после которой последними можно только играть; они *обесцениваются* в том смысле, что ценность их становится условной, наподобие того, как очки, набранные в карточной игре, не имеют никакого значения, когда игра заканчивается или начинается сызнова.

И эпистемология, и теология не имеют перспективы, если они попадают в постмодернистскую ловушку. Самое большое, на что они могут рассчитывать, это на бесконечную игру в парадоксы, вызывающую усталость и разочарование. Поэтому естественны попытки как-то выбраться из этой ловушки. Например, А. В. Нестерук в упомянутой книге, признавая, что западная теология, активно участвуя в диалоге с современными философско-научными концепциями, к сожалению, «перенимает» у них «толерантное» (а по сути, добавлю, скептическое) отношение к истине или другим эпистемологическим ценностям, считает, что *православное* богословие все же сохраняет «истину» как сердцевину своего учения, соединяя проблему истины с религиозной онтологией. Поэтому, продолжает он, «обе истины – и научная, и религиозная – имеют общее основание, общий источник их онтологической внеположенности – Бога, чье бытие, так же, как и бытие людей в Боге, явлено нам через сопричастие, общение с Богом». И это означает, что «науку, таким образом, можно воспринимать как вид религиозного опыта»⁸⁶. Таким образом, альтернативой «осерьезнивания» (если угодно, «депостмодернизации») эпистемологических ценностей оказывается их «теологизация»; вне богословского контекста (православного, католического или какого-либо еще; я не хотел бы участвовать в их сравнении, оставляя это для богословских дискуссий) эти ценности падают. Богословие, с этой точки зрения, охватывает собою науку, и потому лежащие на поверхности различия их языков, принципов, критериев истинности и т. п. выглядят несущественными деталями по сравнению с фундаментальным различием между эмпирической и умопостигаемой сферами, делающем невозможным логическое противоречие между наукой и богословием.

Но в таком случае «наведение методологических мостов», даже будь оно успешным, вело бы не столько к «онаучиванию» богословия, сколько к «теологизации» науки. Не думаю, что это вызвало бы энтузиазм у большинства ученых. Во всяком случае, как показывает пример с космологической гипотезой Хокинга, у них всегда есть возможность оставаться в пределах *постстороннего* понимания предельных вопросов своих наук. Для чего же надобен мост, если по нему не собираются ходить?

⁸⁶ Нестерук А. В. Цит. соч. С. XXX.

Удержание культуры – совместная ответственность науки и богословия

Проблема диалога и сотрудничества науки и богословия (шире – науки и религии) все же имеет позитивное решение, для которого необходимо перевести ее в план *философии культуры*.

Я исхожу из понимания культуры как горизонта *универсальных ценностей*, выступающих ориентирами личного и общественного поведения, отношения к миру, к другим людям и к самому себе, и вместе с тем, рамками, в которые заключена наша сознательная жизнь «изнутри». Это «определение» не претендует на научно-теоретическую точность и строгость⁸⁷, но указывает на философскую традицию, к которой оно примыкает. Для сравнения приведу известное высказывание Гегеля: «Духовная культура состоит вообще в всеобщих представлениях и целях, в совокупности определенных духовных сил, управляющих сознанием и жизнью. Наше сознание обладает этими представлениями, признает их не подлежащими дальнейшему обоснованию, двигается вперед, направляясь по ним как по своим руководящим связям; но оно их не знает, оно ими не интересуется и не делает их самих предметами своего рассмотрения»⁸⁸. Гегель говорит о «духовной культуре», но я думаю, что это относится к культуре *как таковой*: если «духовные силы» управляют сознанием и жизнью, то сознание и жизнь суть культура. «Всеобщие представления и цели» все же, думаю, становятся «предметами рассмотрения», когда, отвечая на вызовы жизни, сознание находит в себе силу их изменения. Поэтому культура динамична, но ее динамика направлена к восстановлению всеобщности, утрачиваемой под напором конкретной жизненной действительности – до тех пор, пока на это хватает «духовных сил», т. е. пока речь вообще идет о культуре.

Что до термина «духовная культура», то я не вижу *философского* смысла в его противопоставлении другим «спецификациям»: «материальной культуре», «политической культуре», «культуре поведения» «культуре потребления», «культуре производства» или, по другим основаниям, «христианской культуре», «культуре ислама», «элитарной культуре», «массовой культуре» и т. п. Эти «спецификации» указывают на сферы жизнедеятельности, в которых действие тех или иных культурных универсалий проявляется особым образом, или на фундаментальные духовные принципы, вокруг которых выстраиваются культурные системы. С методологической точки зрения это значит, что исследовать культурные универсалии можно опосредованно – по их проявлению в *вещах, фактах, событиях*, а также по отношению людей к последним.

Деление культуры на «сферы» или по каким-либо иным основаниям помогает уточнить исследовательские интересы культурологов или специалистов в области «наук о культуре», то есть является *методологическим* приемом. Но когда ему придается *онтологический* смысл, рас-

⁸⁷ Впрочем, среди множества «определений» культуры (их насчитывают до полутора сотен, если не больше) вообще трудно отыскать такие, которые удовлетворяли бы сразу двум требованиям – точности и широты охвата. Можно было бы условно разделить это множество на две группы: в первую войдут определения культуры как «второй природы», создаваемой, трансформируемой и преобразуемой в процессах социально-исторической деятельности людей [«Культура есть “вторичная, искусственная окружающая среда”, которую человек налагает на первичную природу. Она включает язык, обычаи, верования, привычки, социальную организацию, унаследованные от прошлого создания материальной культуры, технологические процессы, системы оценок»] (*Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура*. М., 1996. С. 35)]; во вторую – определения культуры как системы *принципов и духовных ориентиров*, благодаря которым создается и поддерживается «вторая природа» (см. следующую сноску). Существуют также определения, получаемые пересечением этих групп или смешением значений «культуры» как совокупности процессов, в которых осуществляется бытие «второй природы», и конкретных результатов этих процессов. Культура, как она определяется в первой группе, есть объект изучения «наук о культуре» или культурологии; определения второй группы полагают культуру как предмет философии культуры [«Философское понимание культуры... фиксирует внимание не на фактах, как они даны в опыте внешнего наблюдения, а на принципах, которые позволяют нам относить эти факты к культуре»] (Межуев В. М. *Идея культуры. Очерки по философии культуры*. М., 2006. С. 25)].

⁸⁸ Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии. Книга первая*. СПб., 1993. С. 113.

членяющий целостность культуры на различные части, между которыми устанавливают генетические связи или располагают их по некой шкале оценок («первично», «вторично», «более важно», «менее важно»), то, кроме недоразумений, из этого ничего выйти не может. Всякая культура духовна *ex definitione*. Различия культур – это различия систем универсальных ценностей, составляющих ее сущность... Иначе говоря, культуры различаются своими духовными структурами. Сами же эти структуры обладают двойственной онтологией. С одной стороны, они существуют объективно в том смысле, что люди входят в культуру и ориентируются на ее ценности как на нечто данное – независимо от их индивидуального сознания и воли. С другой стороны, это свободная ориентация: в отличие от законов природы, которые нельзя ни игнорировать, ни нарушать, культурные универсалии можно признавать или не признавать как ориентиры своей жизнедеятельности. Поэтому культурные ценности существуют, пока люди признают их таковыми, признают над собой власть культурных универсалий.

Кризис культуры – это такое ее состояние, когда ее универсалии теряют власть над людьми, когда жизнедеятельность последних перестает следовать культурным нормам и образцам. Причины, вызывающие кризис, различны, но я не стану здесь анализировать их: не такой это вопрос, на который отвечают походя. Универсалии могут устаревать, вступать в неразрешимые противоречия с жизнью, изменять свой статус в системе культуры (переходить из основных, системообразующих, в разряд второстепенных, так сказать, периферийных, и наоборот). Когда система культурных универсалий теряет свои привычные для поколений людей очертания, расшатываются ее ранее прочные и устойчивые основания, в нее входят новые принципы и образцы, становящиеся универсальными или широко распространенными, а старые теряют свое значение, наступает кризис, со временем приводящий к тому, что одряхлевшая культура уступает место другой, более жизнеспособной, власть универсалий которой признает новое большинство людей. Такие кризисы выступают как фазы культурной истории. Большую роль в этом развитии играет взаимодействие или «конкуренция» между системами культурных универсалий.

Кризис, в который вошла европейская культура в XX веке, другого рода. Это прекращение власти культурных универсалий не из-за того, что люди разочаровываются в *каких-то из них* или находят им замену. Изменяется отношение к культуруобразующим принципам *как таковым*. Под сомнение и отрицание ставится сама возможность того, чтобы вымышленные людьми универсальные ценности управляли жизнью своих же создателей. Отвергается первый из названных выше онтологических смыслов культуры: ее универсалиям отказывают в объективности.

Причины такого кризиса обсуждались многократно и все же до конца не поняты. Это и неудивительно: исследователи сами находятся *внутри кризиса* и испытывают на себе его влияние. Одни указывают на «восстание масс», свержающих власть культурных универсалий как чуждую им систему ограничений, навязанную большинству меньшинством (Х. Ортега-и-Гассет, Э. Канетти). Другие – на «обезбожение мира», исчерпание духовных стимулов, исходящих от религии (М. Хайдеггер, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк). Третьи – на неизбежное противоречие между универсалиями культуры, среди которых парадоксальная ценность свободы (Ж.-П. Сартр, Н. А. Бердяев, Л. Шестов). Четвертые – на иллюзорность и фиктивность универсалий, обладающих лишь псевдосуществованием (Ж. Бодрийяр, Р. Рорти, Ж. Деррида). Логика последних должна вести к выводу: кризис – иллюзия, вызываемая «испугом сознания», уstraшенного призраками. Если нет культуры в указанном выше смысле, то нет и ее кризиса. Ощущение последнего – пережиток времен, когда человеку приписывалось особое бытие, его *сущность*, отличная от *существования*. Культура – это ориентирование существования на сущность и ограничения свободы, бунтующей против этого. Когда выясняется, что культурные ориентиры и запреты иллюзорны, то вырвавшееся на свободу существование испытывает нечто вроде фрустрации или сожаления о привычной несвободе, прежде чем привыкнет к своему

новому положению. Лучшее средство от фрустрации – ирония. Надо хорошенько посмеяться над своим прошлым, чтобы расстаться с ним⁸⁹.

Девальвация культурных ценностей в равной мере затрагивает науку (соответственно, философию науки) и религию (соответственно, богословие). В «посткультурной» действительности, о наступлении которой поспешили заявить постмодернисты, *рациональности, истине и вере* отводится роль *симулякров*, потребных лишь для видимости связи между эпохами, а также для облегчения коммуникации между людьми, эти эпохи населяющими. *Основания* культуры превращаются в *инструменты*: научные ценности – в инструменты «воли к власти» над природой и над людьми, ценности религиозные – в инструменты восстановления душевного комфорта, к сожалению, нарушаемого житейскими невзгодами. Если говорить о современной *европейской*

⁸⁹ Я не останавливаюсь на критике постмодернистского проекта «эвакуации из пространства культуры». На эту тему есть много работ, хотя в нашей стране их число пока уступает потоку постмодернистской или близкой к ней литературы (см., например: Ильин И. *Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа*. М., 1998; Бычков В. В., Бычкова Л. С. XX век: предельные метаморфозы культуры // *Полигнозис*, 2000, № 2. С. 63–76; Дубровский Д. И. Постмодернистская мода // *Вопросы философии*, 2001, № 8. С. 42–55; Порус В. Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России // *Вопросы философии*, 2005, № 11. С. 24–36).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.