

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЦИНА

Д. В. Писоваров

**НАУКА И РЕЛИГИЯ**  
**ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ**

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
2014

УДК 21/29  
ББК 321.2  
П32

#### Рецензенты

кафедра философии Российского государственного  
профессионально-педагогического университета  
(интегрирующей кафедрой доктор философских наук,  
профессор С. Э. Гончаров)

Д. М. Федяев, доктор философских наук, профессор  
кафедры философии Омского государственного университета

#### **Пановаров, Д. В.**

П32 Наука и религия: гносеологические очерки / Д. В. Пановаров. –  
Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2014. – 344 с.

ISBN 978-5-7996-1136-1

В монографии рассматриваются основные проблемы гносеологии религии: взаимосвязанная субъекта и объекта, структура процесса познания, понятие истины и правды, знания и веры. Определяются специфические особенности науки, анализируется сущность религии. Носится диалектический характер взаимосвязанной науки и религии.

Для преподавателей гуманитарных дисциплин, студентов и аспирантов, изучающих систематическую философию, эпистемологию науки, гносеологию религии, а также для широкого круга читателей, интересующихся проблемой взаимосвязи науки и религии.

УДК 21/29  
ББК 321.2

ISBN 978-5-7996-1136-1

© Пановаров Д. В., 2014  
© Уральской федеральной университет, 2014

# ОСЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	6
<b>Открытый первый. ОСНОВНОЙ КРУГ</b>	
<b>ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ</b> .....	10
§ 1. Альтернативные решения проблемы познаваемости мира .....	10
Познаваемо ли абсолютное? (10). Элеги «логической» теории познания (13). Наилучший реализм, позитивизм, рационализм, интуитивизм (13). Субъект и объект (16). Потребность и ценность познания (20). Проблема структура процесса познания (24)	
§ 2. Операциональный подход .....	35
Сущность операционального подхода (35). Догматичность, операция, действие (40). Кодовая модель познания (47). Расширенный операционализм (53). Невсератифицируемое и шизант (58)	
§ 3. Истина, правда, вера и знание .....	63
Истина и правда (64). Понятие конвенциональной истины (69). Понятие основанности и осужденности (74)	
§ 4. Вера и знание .....	79
Полнотаичность термина «вера» (79). <i>Faith</i> -вера и <i>Belief</i> -вера (82). Необходимое знание подлинника (83). Опосредованность образа веры (85). <i>Verbum</i> -вера как незнание (87). Формы <i>Verbum</i> -веры (90). Возможна ли вера религиозная? (94). Понятие знания (96). Количественное и правое знание (97). Предмет веры (111). Дилемма веры и разума (118)	
<b>Открытый второй. НАУКА: ПОНЯТИЕ, МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ</b>	
<b>ОСНОВАНИЯ, МОДЕЛИ РОСТА</b> .....	125
§ 1. Эволюция представлений о науке	
и ее методологических основаниях .....	125
Что есть наука? (125). Две концепции науки (130). Элеги эволюции науки (134). Модели роста науки в критическом рационализме (137). Уловимость понятия науки (145). Огилотология, гносеология, методология (148). Культурология (150). Натурализм (151). Редукционизм (151). Принципы неопределенности и дискретности (152). Псевдоуниверсальность эволюции (152). Различия между идеями системности (153). Реформа (156). Наука не доказывает, что Бога нет (157). Знание – сила? (162). Экзистенциализм (164)	

§ 2. Истинность и научность, сциентизм и асциентизм, открытость и закрытость науки.....	165
Примеры истинности научной теории практикой (165). Истинность не совпадает с научностью (170). Сциентизм (172). Модели и параллелизм в науке (174). Асциентизм (175). Вульгаризированного ученого (177). Рациональность критерия научности (184). Открытость и закрытость науки (189). Критика европоцентристского мифа о науке (191). Релятивные причины открытости и закрытости науки (193). А. И. Герцен об особенностях западной и русской науки (194). Теория двойственной истины (198). Латентные корни европоцентричной науки (203). О слове наука с материализмом (204). Тайная наука Древнего Китая (206)	
<b>Откры третий. РЕЛИГИЯ КАК САКРАЛЬНАЯ СВЯЗЬ ЧЕЛОВЕКА С АБСОЛЮТОМ</b> .....	210
§ 1. Универсальная дефиниция религии и два уровня религиозности.....	210
Тенденция эвристики и сафистики в определении понятия религии (212). Сафистический характер дефиниция религии как веры в сверхъестественное (218). Дилематичность дефиниция религии В. С. Соловьева (223). Обьективная и субъективная религиозность (226). Основной вопрос религии (234)	
§ 2. Модели связи Абсолюта и мира.....	233
Платонизм (233). Панафитизм (236). Талмиз (239). Деизм (243). Парадигм творчества (246). Средоточие связи с Богом (247)	
§ 3. Религия: классификация, роль в культуре, тенденция развития.....	252
Классификация религии (252). Три модели роли религии в культуре (258). Взаимовлияние религии и цивилизации (262). Утрачивает ли религия свою фундаментальную роль в культуре? (265)	
<b>Откры четвертый. СООТНОШЕНИЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ</b> .....	269
§ 1. Противоречивое единство науки и религии.....	269
Различие задач науки и религии (269). Языковые источники первой научной революции (275). Окультизм паранауки: астрология, алхимия (283). Другие причины конфликта науки и религии в Европе (286). Роль метода в науке (289). Обоснование относительной независимости науки от религии (291)	

---

§ 2. Эволюционизм и креационизм.....	295
Эволюционизм (296). Креационизм (303). Подлинный антропологическо-эволюционизм (308). Не всякий эволюционизм лжес (310)	
§ 3. Об истинности научных и религиозных суждений.....	315
О роли веры в науке (317). Истина как форма веры (319). Истина и предельные основания бытия (320). О степени истинности научных и религиозных суждений (321). Духовная в религии и науке (327). Ю. С. Осипов о союзе науки, философии и религии (334). Укрепление союза науки и религии – дело будущего (356)	
<b>Список рекомендуемой литературы.....</b>	<b>538</b>

## ВВЕДЕНИЕ

К началу XX в. теория познания, затесавшаяся остолоухам, логику и этику, превратилась в ведущую отрасль философии. В континентальной Европе, в том числе в России, ее принято называть гносеологией, а в англоязычных странах ее по традиции обозначают термином эпистемология. Теория познания прошла длинный путь от досократиков до наших дней, и почти каждый крупный философ стремился обогатить ее собственным вкладом. Аристотель учил, что философия начинается с удивления – с обнаружения загадочности вещей. Философы глубже, чем обычные ученые, пытаются объяснить мир в целом и его содержание, отыскивая предельные основания бытия. Познательская деятельность изучается также рядом нефилософских наук – историей культуры и науки, психологией, формальной логикой, языковедением, семиотикой, кибернетикой и др. Гносеология, в отличие от перечисленных наук, изучает познавательный процесс не сам по себе, а в плане его отношения к объективной реальности. Поэтому главной проблемой гносеологии является проблема истины.

Кроме предикатов истинности и ложности, знанию присущи правильность и исправительность, эффективность и неэффективность, оценочность и безоценочность и т. п. По Гегелю, тремя основными моментами знания как идеальной формы бытия (нем. *Idee*) являются: 1) положенность объекта в субъект; 2) представленность объекта в субъекте; 3) признанность объекта субъектом. Все указанные признаки знания (включая свойства истинности и ложности), по-моему, невозможно логически вывести друг из друга. Поэтому их правомерно считать существенно различными и независимыми атрибутами знания; между ними вередки диалектические противоречия.

Графическая схема трехчленного субъект-объектного отношения (субъект  $S \leftrightarrow$  деятельность  $D \leftrightarrow$  объект  $O$ ) – позволяет систематически обозревать множество разных аспектов знания. Проведем шесть стрелок: от  $S$  к  $O$ ; от  $S$  к  $D$ ; от  $D$  к  $O$ ; от  $O$  к  $S$ ; от  $O$  к  $D$ ; от  $D$  к  $S$ . Назовем эти аспекты:

1) соответствие знания субъекта объективной действительности ( $S \rightarrow O$ ) – это истинность (предметное содержание знания);

2) соответствие знания правилам деятельности субъекта ( $S \rightarrow D$ ) – это правильность знания (операциональное содержание знания);

3) соответствие деятельности субъекта природе и сущности объекта ( $D \rightarrow O$ ) – это эффективность самой деятельности и того знания, которое представлено в  $D$  в форме цели действия  $S$ ;

4) соответствие объекта потребностям субъекта ( $S \rightarrow O$ ), или значимость  $O$  для  $S$ , – это ценность, преломленная в знание в форме оценки (оценочное содержание знания);

5) информационное снятие объекта в операциях субъекта ( $O \rightarrow D$ ) есть начало процесса распределения, по Гегелю – положенности  $O$  в  $S$ ;

6) интерпретация операций в субъективные образы ( $D \rightarrow S$ ) завершает репрезентирование  $O$  в  $S$ , и возникает интенциональность, т. е. субъективное соотносение знания с его  $O$ , по Гегелю – это представленность объекта в субъекте и признанность объекта субъектом.

Гносеология отправляется от общего для всех людей заблуждения, будто ей уже очень много известно об объективной реальности, однако по зрелому размышлению об «известном» она заключает, что большинство наших «твердых убеждений» весьма сомнительны и нежны. «То, что мы не знаем, бесконечно» (Б. Паскаль). Не существует надежных критериев для различения иллюзорного и истинного видения мира. После того, как закаты вскрыты и обострили противоречие между мнением и знанием о движении тел (вспомним апорию Зенона: летящая стрела покоится, быстрonoгий Ахиллес не догонит черепаху и др.), фокусом

древнегреческой эпистемологии стала проблема согласования чувств и разума. Постепенно вычленились коренные проблемы:

- 1) как объект и субъект соотносятся в процессе познания?
- 2) познаваем ли мир?
- 3) что такое знание, мнение и вера и как они обновляются?
- 4) что такое истинность, верность, правильность и заблуждение? какими критериями истинности теории?
- 5) каковы место опыта, чувств и разума в процессе познания?
- 6) чем подтверждаются и опровергаются общие предположения?
- 7) что такое доказательство?

Теорию познания можно определить как отрасль философии, которая обсуждает эти вопросы и пытается решить связанные с ними головоломки. В каждую эпоху она принимает специфическую форму: древнегреческая гносеология ориентировалась на математику, средневековая – на богословие, во времена Ренессанса – на физику, а ныне – на историю культур.

Философия науки (в том числе эпистемология науки) исследует и описывает особенности и закономерности научного познания в его историческом развитии и социокультурном плане. Философов Нового времени (от Р. Декарта и Дж. Локка до И. Канта) преимущественно волновали проблема истины, вопросы об источнике знания и структуре процесса познания. В форме отдельного направления философии философия науки оформилась в XIX в. Выделяют следующие этапы ее эволюции: первый позитивизм, второй позитивизм (эмпириокритицизм), третий позитивизм (логический позитивизм), постпозитивизм, критический рационализм и пр.

Гносеология религии – это разновидность теории познания, изучающая особенности духовной веры, религиозного знания, языка религии и способов постижения абсолютной реальности. Религиозная рациональность существенно отличается, скажем, от технического или научного разума в таких аспектах, как способ связи субъекта и объекта, характер используемого языка, оценка истинности знания и др. Наука говорит, что главную истину



еще только предстоит открыть, тогда как религия заявляет, что такая истина уже задана человечеству изначально. Появление христианской гносеологии появилось в русской религиозной философии в конце XIX – начале XX в. у П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и В. В. Зеньковского. Но и у древних Отцов Церкви было учение о Богопознании, отличное от учения гностиков, подмывавших веру самостоятельным знанием. По мнению Иоанна Дамаскина, подлинная теория познания должна «направлять ум к блаженной цели, состоящей в том, чтобы через чувства восходить к тому, Кто выше чувств и восприятия, Кто есть истинное вестие».

В этой книге в очерке первом обсуждаются такие главные вопросы гносеологии, как проблемы связи субъекта и объекта, структуры познавательного процесса, истины; предложен авторский операциональный подход в теории познания. В очерке втором говорится об эпистемологии науки, в третьем — о гносеологии религии. В очерке четвертом проанализированы тождество и различие науки и религии как особых форм познания и знания.

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ  
ОСНОВНОЙ КРУГ  
ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

**§ 1. Альтернативные решения проблемы  
познаваемости мира**

Познаваемо ли абсолютное? – Эпистемология теории познания. – Наивный реализм, эмпиризм, рационализм, интуитивизм. – Субъект и объект. – Потребность и ценность познания. – Проблема структуры процесса познания

**Познаваемо ли абсолютное?**

Познаваемы ли наукой и религией предельные основания бытия, бесконечное, абсолютное? Коль скоро «Бога не видел никто и никогда» (Ин. 1, 18), то как возможно знание об абсолютной реальности? Если человек в какой-то мере способен познавать абсолютное, то каким путем? Быть может, оно заложено в структуре приходящего к нам света? С этих вопросов начинаются философия науки и гносеология религии, и эти проблемы ими решаются по-разному. К религиозно-теоретическим способам познания, помимо сакрально-мистических приемов, относятся те же эвристические методы, которые активно используются в повседневном и научном познании, а именно методы исторические, логические, философские, лингвистические, психологические, эстетические, нравственные и др. Но начинается религиозное познание человека все же с обретения веры в абсолютную реальность.

Религиозные агностики заявляют, что Божество непостижимо, поскольку оно безмерно возвышается над всем видимым миром и человеческим разумом. Религиозный скептицизм менее

категоричен: скептики высказывают сомнение в познаваемости Божества. Сторонники «антитейстийнского фидеизма» (Д. Э. Фиддинг, Н. Малкольм, К. Нильсен и др.) отстаивают тезисы: 1) все формы социальной жизни (религия, искусство, наука и др.) суть разные языковые игры; 2) в каждой такой игре есть свои собственные критерии смысла и рациональности; 3) в конечном счете любая языковая игра условна и бесцельна; 4) осмысленность религиозных высказываний зависит не на неких «свидетельствах» или «доказательствах», а на религиозных практиках. Например, смысл суждения «Бог есть» синонимичен практике поиска людьми вечной любви. Напротив, еще в языческой древности возникло учение о полной познаваемости богов человеческим умом, поскольку язычник думал о богах так же, как о самом себе в разных ситуациях собственной жизни. Сторонники гностицизма и пантеизма тоже разделяют воззрение о совершенной постижимости Божества специально обученными верующими.

Между крайностями агностицизма и пантеистического оптимизма располагаются умеренные доктрины частичного богопознания через прочтение Книги природы и Книги Откровения. Сторонники умеренных учений утверждают, что люди способны своим разумом познать Бога только до известной степени, когда пристально изучают мир. По мнению христиан, говорит о. Георгий, человек способен познать трансцендентную реальность потому, что в него вложен образ Божий. Проявления этого образа – разум и свобода самоопределения. Для постижения разумом сущностей физического мира обычно достаточно лишь человеческого желания. А вот для постижения Бога мало только желания человека, а важно, чтобы этого заметел Бог. «Бог тоже нас познает. Следовательно, Он отворачивается к общению только тогда, когда составные человеческой личности достигают определенной готовности, которую Он определяет Сам»<sup>1</sup>. Познавать Бога совершеннее, чем это позволяет наш разум, помогает, во-первых, сам Бог, во-вторых, то, что Он о себе открыл.

<sup>1</sup> *Горюхи (Рыбки), о. Зинаида вера и верующие знания // Вестник РГО. 2008. № 4. С. 155.*

Согласно христианству Бог дал свое Откровение сначала по частям через первого человека Адама, через Ноя, Авраама, Моисея и других пророков, наконец, полностью – через Иисуса Христа и Его апостолов; наиболее правильно Откровение Божие соблюдает между людьми вселенская церковь. Вначале, когда не было Писания, Откровение распространялось посредством Священного предания. Затем Предание стали соблюдать через Библию, переведенную на все языки и читаемую в храмах и дома.

### Эскиз «слаженной» теории познания

По Платону, земные вещи – это отблески или тени небесных идей на фоне тьмы («почти невытис», материя). Аристотель утверждал, что нематериальный аспект любой вещи (ее форма: идея, сущность, энтелехия) в конечном счете сотворен божественным Нусом, представляющим собой чистую и трансцендентную «форму всех форм». Выражаясь современным языком, аристотелевская «форма», взятая в отношении к познающему ее субъекту, есть не что иное, как информация, а по отношению к материалу вещи – потенциальная энергия вещи.

Вслед за Филоном Александрийским, Отцы Церкви верили, что логосы, с одной стороны, суть мысли-планы Бога-Логоса (Христа) о мире, с другой стороны, они представляют собой принятые объектам внутренне образцы (парадигмы) их внешнего существования, умная суть феноменов. Раскрыть понятие вещи – значит разгадать замысел Божий об этой вещи. Максим Исповедник считал: «умностигмаемые сущности-логосы» обладают «соответствием с душой»; логосы способны превратиться в человеческие мысли; умная часть души – это сумма усвоенных человеком логосов-сущностей.

Классические религиозно-философские воззрения можно свести к следующим генеральным постулатам:

- всякая материя упорядочена и оформлена в соответствии с Божественными мыслями-логосами;

- любой фрагмент миропорядка состоит из двух принципиально различных слоев бытия – материально-феноменального и духовно-ноуменального, причем первый слой производен от второго;
- ноумены (сущности, идеи, логосы) вещей производят из того же духовного первоисточника, что и человеческая душа; благодаря родству «сущности как замысла» вещей и человеческого ума люди способны овладевать ноуменами вещей, т. е. познавать миропорядок;
- степень ясности и глубины человеческого умозрения зависит от чистоты человеческого сердца, грешность же препятствует проникновению ума в Божественный замысел.

Анализируя эти постулаты, Д. Ф. Шеховцова заключает: «Следовательно, человек, используя данный ему Богом потенциал психической энергии, строит свой внутренний мир, творит свой “субъективно искаженный” логосный мир. Человек есть микрокосм, отражающий в себе макрокосм»<sup>2</sup>.

### **Научный реализм, эмпиризм, рационализм, интуитивизм**

Одни гносеологические доктрины умеренного типа тяготеют к научному реализму, другие – к эмпиризму, третьи – к рационализму, четвертые – к интуитивизму, пятые – к кантовскому критицизму.

Научный реализм – познавательная установка, основанная на следующих убеждениях:

- мир внешних материальных объектов существует объективно, независимо от нас;
- материальные объекты и их свойства не зависят от человеческих восприятий;

---

<sup>2</sup> Шеховцова Д. Ф. Философия-богословский взгляд на онтологическую познаваемость явлений // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. М., 2009. № 1. С. 139–143.

- внешний мир продолжает существовать и тогда, когда мы его не воспринимаем;
- через свои органы чувств люди непосредственно постигают внешний мир;
- нормальный человек воспринимает этот мир таким, каким мир существует сам по себе;
- истинность суждений о внешнем мире устанавливается посредством чувственного опыта.

Нашивый реалист характерен для повседневной жизни. Вместе с тем им руководствуются, стихийно или сознательно, многие богословы, философы, ученые. В отличие от критического реализма, нашивый реализм подразумевает под реальностью все то, что нормальный человек в нормальных условиях беспристрастно воспринимает и мыслит в форме фактов, непосредственно описывает общепринятым языком и считает абсолютной истиной. Нашивый реалист очень удивляется, когда его мировосприятие подвергают критике, и объясняет неприятие его «сравной» точки зрения либо дефицитом у оппонентов сведений об обсуждаемых вещах, либо иррациональностью или тенденциозностью своих критиков.

Эмпиризм (сенсуализм) за источник и основу познания берет чувственные данные, а процесс познания объясняет как производящее комбинирование – методом проб и ошибок – элементов чувственного опыта. Например, У. Джемс, автор книги «Многообразие религиозного опыта», объявил религиозный опыт высшей инстанцией познания, а прагматизм – самой радикальной формой эмпиризма, избегающей абстракций, априорных оснований и ложных абсолютов. Согласно радикальному эмпиризму Джемса, «опыт и реальность составляют одну и ту же», а различие между мыслями (духом) и вещами (материей) имеет сугубо функциональный характер.

Рационализм в основу познания ставит человеческий интеллект, выводит знание из деятельности рассудка и разума. Рационалисты предполагают, что разум руководствуется врожденными идеями, не связанными с чувственным опытом. Например, опираясь на религиозный рационализм, Р. Декарт оригинально

обосновал существование Бога, а Г. В. Лейбниц спроектировал свое «Теодицею». Ф. Бэкон любопытно сравнил между собой эмпиризм, рационализм и их возможный синтез: «Эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, производят ткань из самих себя. Пчела же избирает средний способ: она возлетает материал из садовых и полевых цветов, но расплетает и изменяет его по своему умению».

Интуитивизм кладет в основу познания непосредственное знание (интуитию), под которым понимается прямое пребывание человеческой души в познаваемом предмете (Платон, Спиноза, Бергсон, Н. О. Лосский и др.). В особенности интуитивизм характерен для религиозного мистицизма.

Критицизм. Кант попытался разрешить дилемму сенсуализма и рационализма исходя из предположения, что абсолютная основа познания заключена в мистической способности нашего продуктивного воображения порождать всякого рода образы. Именно из этой способности, как из единого корня, одновременно и параллельно проистекают чувства и разум. Критика Кантом религиозного опыта, метафизики и богословских доказательств бытия Бога инспирирована его убеждением в ограниченности и относительности как эмпирического, так и спекулятивного познания.

Обычно основополагающими верованиями считают также убеждения, которые не поддаются пересмотру (в них не обнаружено ошибок) или оказываются самоочевидными. К первым можно отнести веру в существование своего «я», а во вторым – убеждение, что  $1 + 1 = 2$ . Но не всякое фундаментальное убеждение (скажем, вера в существование внешнего мира) безоговорочно или самоочевидно. Указав на то, что привычные критерии «банального верования» чересчур узки, группа американских философов-протестантов (А. Платтинга, У. Алстон, Н. Уолтерсторф и др.) построили «реформистскую эпистемологию религии». Их главная идея, инспирированная кальвинизмом, такова: убеждение в существовании Бога несет предельно фундаментальный характер, не требует

никаких доказательств и выведения из иных основополагающих убеждений.

В книге «Бог и другие Умы» (1967) Пиацзинга приходит к выводу, что ошибочно считать христианскую веру иррациональной из-за того, что ее невозможно в полной мере логически обосновать. Наоборот, христианская вера рациональна как раз потому, что ее невозможно обосновать, и она в полном смысле представляет собой «исходно-базисное убеждение». Если вера в другие умы рациональна, то, следовательно, рациональна также и вера в Бога.

Противники «реформинетской эпистемологии религии» не понимают, почему надо относить к «подлинно базисной» только христианскую веру (а как быть с другими религиями?) и выдвигают следующее возражение-умозаключение: а) теистическое убеждение не является разумным, пока оно не подкреплено достаточными свидетельствами или логическими доказательствами; б) в пользу тезиса не найдено достаточных свидетельств и доказательств; в) следовательно, вера в Бога иррациональна.

## Субъект и объект

Определим фундаментальные гносеологические категории субъекта и объекта «вообще», а затем обсудим особенности религиозного субъект-объектного отношения. Субъект и объект (*lat. subiectum* – подлежащий, пребывающий в основе; *objectum* – предмет) – парные (рефлексивные) категории онтологии и гносеологии, обозначающие соответственно активную и пассивную стороны взаимодействия вещей. Человеческую деятельность философы определяют, с одной стороны, как меру реализации сущностных сил человека, а с другой – как активное целенаправленное воздействие субъекта на объект. Не следует мыслить субъект и объект порознь, так как вне друг друга они теряют свой смысл. По-моему, справедливо утверждение, что «нет субъекта без объекта, равно как нет объекта без субъекта». В таком случае широко употребляемое словосочетание «субъект-субъектные отношения» является логически неясным.



**Субъект** – это активный момент взаимодействия, носитель существенных свойств. **Объект** – то, на что направлено действие субъекта; относительно пассивная сторона взаимодействия. Объект существенно зависит от субъекта, временно лишен самостояния. Соотношение сторон взаимодействия со временем радикально изменяется и переформировывается. И тогда прошлый субъект становится объектом, а бывший объект превращается в субъект. Подобную ситуацию хорошо иллюстрирует пример соударения двух бильярдных шаров. Когда движущийся шар *A* наносит удар по неподвижному шару *B*, то можно сказать, что *A* – это субъект (сущность), носитель импульса, а *B* – объект. По закону «действие равно противодействию» шар *B*, используя полученный от *A* импульс, активно отталкивает от себя этот *A*; иначе говоря, *B* становится субъектом, а *A* – объектом. Способны взаимодействовать также субъектная и объектная стороны человеческой деятельности. Активно воздействуя на свой объект, человек подчас утрачивает собственную субъектность и низводится до объекта, т. е. становится существом, страдающим из-за собственного активного целеполагания.

Объектом для субъекта познания и практики могут выступать сверхъестественный мир, космос, часть природы, человечество, отдельные социальные группы или индивиды, компоненты социальной структуры, абстрактные объекты теории и т. д. Виды субъекта познания и действия: Абсолют, человечество, нация, этническая общность, класс, малая социальная группа, отдельные индивиды, индивидуальное «я», человеческое мышление (разум). В античной философии понятие субъекта часто сопрягалось с представлением о невидимом материальном субстрате (эпифане, атоме, стихиях), а понятие объекта – с видимыми предметами. Философия Нового времени придала этим традиционным категориям преимущественно гносеологический смысл и принципиально изменила их дефиниции.

В XVII в. идеалисты, вслед за Р. Декартом, стали представлять себе субъект как активную «мыслящую вещь», противостоящую пассивному материальному миру. По Декарту, субъектом может

быть только разум, а объектом по отношению к разуму выступает эмпирическая действительность. По Г. В. Ф. Гегелю, подлинный субъект – это саморазвертывающийся и самоорганизующий Абсолютный Дух. Отсюда следуют его идеи о тождестве субъекта и объекта, познаваемости мира, истине как процессе и др. Материалисты усматривали в отношении «субъект – объект» взаимодействие двух «однородных природных систем, а человека-субъекта описывали как пассивно созерцающее существо. Марксисты узко определяют понятие субъекта, отождествляя субъект с понятием исторически-конкретного человека как телесного носителя творческой мысли и действия.

Л. А. Михешина замечает, что при традиционном анализе субъектно-объективных отношений, как правило, неявно предполагается, что объект является бытием, субъект же бытием не является; объект отождествляется с реальностью и рассматривается как гарант истинности (объективности) знания, а субъект как бы не имеет реального существования. При этом сами категории «субъекта», «субъективности» неявно стали предполагать некую универсальность, тождественность<sup>1</sup>.

В XX в. К. Ясперс предложил различать в субъекте (нашем «я») целостность четырех уровней: 1) эмпирического природного индивида, 2) трансцендентальную субъективность сознания «вообще», 3) дух как целостность мышления и деятельности, 4) экзистенцию, бытие человека в мире. С точки зрения персоналиста Э. Мунье, целостный субъект есть не что иное, как личность, т. е. «живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями». Психологи говорят о личности как о субъекте психической деятельности. Постмодернизм предложил полностью отказаться от субъект-объективной дихотомии, объявил «смерть субъекта как демурга» и подчеркнул активный характер того, что именуют объектом (например, окружающую среду).

Объект познания – это все то в объективной или субъективной реальности, на что непосредственно направлены мыслительные

<sup>1</sup> См.: Михешина Л. А. Философия науки, М., 2005. Ч. 1. Гл. 1.

условия познающего субъекта. С одной стороны, объект противопоставлен субъекту как нечто трансцендентное, изменчивое, загадочное, требующее изучения. С другой стороны, познаваемый объект интуитивно известен познающему субъекту, поскольку внутренне родственен и един с ним. Объект познания никогда не охватывает реальности в целом, не тождествен ей, и не все существующее может познаваться. Таким образом, следует принципиально отличать понятие объекта от понятия объективной реальности. Под субъективным подразумевают то, что обусловлено свойствами и особенностями субъекта.

И. Кант обосновал идею трансцендентального субъекта познания, обеспечивающего во все времена тотальное единство человеческого познания. Под таким субъектом Кант понимал априорное, постоянное и загадочное «познавательное ядро» в каждом человеке. Вероятно, идеальным прототипом трансцендентального субъекта является библейское учение о врожденности человеку «образа Божьего». Вместе с тем тождество человечества как субъекта познания проявляется через исторические и актуальные различия составляющих его коллективных и индивидуальных познающих субъектов. Каждый познает один и тот же объект по-своему. Высказывается предположение о существовании во вселенной «обратки по разуму», о космической иерархии сознаний и познающих субъектов.

Таковы общие дефиниции философских категорий субъекта и объекта<sup>4</sup>.

Вернемся к вопросу о специфике субъект-объектного отношения в религиозном познании. Широко распространен тезис, согласно которому условием осуществления религиозного познания является акт личного самораскрытия Абсолюта как объекта этого познания. Однако Абсолют по определению не может быть «объектом», во всегда есть безусловный Субъект. Если человеческая личность – это «образ и подобие Божие», то познание человеком

<sup>4</sup> Подробнее см.: Лобушев К. И., Шендеров Д. В. Дилемма субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993.

Бога есть прежде всего самопознание человека как означивание внутри себя отпечатка (образа) Абсолюта и вступление во внутренний диалог с Богом. «Царство Божие внутри вас» (Лк. 17, 21). Абсолют как некоторого рода объект религиозного познания не внешний, а внутрисубъектен верующему и познающему субъекту.

Из представления о принципиальной диалогичности религиозного познания и взаимозависимости участников диалога следует, что это познание невозможно описать на языке жесткой дихотомии субъекта и объекта. Скорее, следует говорить о диалектическом тождестве субъекта и объекта религиозного познания. Уточним также, что объект религиозного познания не столько сам Абсолют, сколько сакральная связь человека с Абсолютом. Способом познания духовной реальности религиозные мыслители считают универсальное Откровение.

Подчеркивая диалогический характер религиозного познания, некоторые мыслители настаивают на исключении субъект-объективной дихотомии из гносеологии религии, на замене этой дихотомии идеей субъект-субъектного отношения между человеком и Абсолютом. Делать этого, по-видимому, не стоит, во-первых, потому, что могут быть разные типы субъект-объектных отношений, в том числе «нежесткий» религиозный тип; во-вторых, потому что понятие «субъект-субъектное отношение», как уже сказано, логически бессмысленно.

### **Потребность и ценность познания**

Процесс познания обусловлен потребностью субъекта в объекте. «Проблемное» удовлетворение потребностей порождает мир ценностей и оценок. Потребность есть объективное состояние субъекта как его нужда, но в полной мере потребность становится способностью направлять и регулировать деятельность, когда потребность сопряжена с соответствующим ей предметом. Ценность – объективный феномен, но это не значит, что ценность возникает помимо человеческой деятельности и человеческого сознания. Объективность ценности состоит не в том, что она существует

до сознания людей как некое атрибутивное свойство вещей самих по себе. Потребность может удовлетворяться как в условиях, не предполагающих значительных затрат физических и духовных сил человека, так и в условиях обязательного разрешения практических или теоретических проблем той или иной степени сложности. Статус ценностных аспектов познания и действия прежде всего задается вопросом, как достигнуть цели, в отличие от статуса потребности, соответствующего вопросу, что надо достигнуть, говорим ли мы о практической или о познавательной деятельности.

Только в ориентировочной деятельности во время активной работы сознания возможно отношение к объекту потребности как к ценности. «Субъект прибегает к ориентировочной деятельности именно в тех условиях, – отмечает П. Я. Гальперин, – когда в наличной ситуации отсутствуют условия, которые автоматически обеспечивают успех поведения; когда нужно обеспечить этот успех иным путем, иногда вопреки сближению или влиянию внешней среды или прежде усвоенных привычек»<sup>1</sup>. «Чем эффективнее выполняемые действия, тем меньше мы их осознаем. <...> Рефлекторное действие и сознание как бы взаимно исключают друг друга – чем больше рефлекс является рефлексом, тем меньше он осознается, – утверждает К. Прибраш»<sup>2</sup>.

Ценностное отношение осознается не во всех случаях удовлетворения потребностей, но лишь когда присутствует «проблемная ситуация», а применяемые методы достижения цели оказываются малоэффективными. Бывают и «лишние ценности», объект которых отличен от объекта потребностей. В проблемной ситуации для удовлетворения потребности субъект вынужден преодолевать «сопротивление» объекта и устранить различия и противоречия между конкретными условиями действия и той применяемой технологией поведения, которая оказывается неадекватной объекту. Адекватная своему объекту внешняя деятельность рано или поздно перестает порождать осознанные оценки вещей, становится

<sup>1</sup> Гальперин П. Я. Выдающиеся психологи. М., 1976. С. 89.

<sup>2</sup> Прибраш К. Язык мозга. М., 1976. С. 124.

автоматической; в ней угасает ценностное отношение субъекта к объекту. Скажем, воздух, которым мы дышим в привычных условиях, не является для нас ценностью, ибо для его поглощения нам не нужно решать никаких особых проблем. Но в условиях его недостатка или загрязнения (во время космического полета, в подводной лодке, при обвале в шахте и т. п.) чистый воздух осознается как ценность, так как мы вынуждены специально создавать особые условия для нормальной работы легких.

Каковы же формы ценностной фиксации и регулирования интрадестельностного противоречия? Можно выделить по меньшей мере три таких общих формы, характерных как для материальной целенаправленной деятельности, так и для деятельности по преимуществу духовной. Это ценностные аспекты эмоциональных состояний субъекта, образного отражения действительности и воли. Они актуально взаимосвязаны между собой, проницают друг друга, но вместе с тем можно установить и их относительную последовательность во времени: генетически исходным, по-видимому, является оценочный момент в эмоциях, потом следуют познавательные оценки, затем появляется оценочная функция волевых актов.

Сопротивление материального объекта может первоначально не осознаваться субъектом в форме идеальной модели этого противоречия, но так или иначе оно фиксируется в форме эмоций. Эмоция – это первичный способ фиксации интрадестельностного противоречия, необразной регистрации того, что наша деятельность неэффективна либо, наоборот, после предпринятых усилий стала эффективной (отрицательные или положительные эмоции). По известной формуле психофизиолога П. В. Симонова, академика РАН, эмоция есть произведение потребности на дефицит информации:  $E = P \cdot \Delta I$ , где  $E$  – эмоция,  $P$  – потребность,  $\Delta I$  – дефицит информации<sup>1</sup>. Исходное эмоциональное состояние, возникающее в практике, побуждает субъекта к стремлению разобраться, почему предпринятые усилия не привели к удовлетворению потребности.

<sup>1</sup> См.: Симонов П. В. Что такое эмоция? М., 1966.

Переходя в процессе познания от простых к высшим интеллектуальным формам, эмоциональные состояния продолжают регулировать и обнаруживать противоречия в самом ходе познания на всех его уровнях. Специфические эмоциональные состояния возникают у познающего субъекта и тогда, когда существует противоречие между чувственным и рациональным, и тогда, когда не согласованы между собой различные чувственные образы, и тогда, когда складываются противоречия внутри логической сферы. Достаточно проделать с самим собой несколько внутренних опытов (например, когда мы сразу же эмоционально реагируем: соглашаемся с тем или иным суждением или не соглашаемся, не зная почему), чтобы лично убедиться в столь универсальной и специфической роли эмоций.

При такой трактовке эмоций (в том числе религиозной эмоции) как одной из форм регистрации и регулирования внутридеятельностного противоречия понятие эмоции обретает самостоятельный психологический (а не только психологический) статус. Это понятие в данном случае достаточно четко отличается от таких категорий, как чувственный образ, рациональный образ, познание, знание, и занимает свое собственное и чрезвычайно важное место в психологическом анализе деятельности. Отрицательные эмоции порождаются неправильностью деятельности и рано или поздно исчезают при длительной стабильности правильных действий. Последние некоторое время сопровождаются эмоциями положительными. Оценки противоречивости деятельности как аспекты системы идеальных образов имеют место и в самой практике и тем более на уровне размышлений; они пронизывают «протокольные описания» неправильности действия, проявляются в сравнениях, догадках, проблемах, гипотезах и т. п.

Наконец, определенная сторона воли как третья основная форма фиксации ценностного отношения субъекта к объекту представляет собой синтез единиц на уровне «практического разума». Воля позволяет выбирать из ряда различных планов возможного поведения тот, который максимально значим для субъекта, регулирует выбор цели действия и контролирует ее осуществление

вплоть до удовлетворения потребностей или до момента обнаружения нового внутрядеятельностного противоречия.

Таким образом, оценка отношения субъекта к объекту выступает мерой всякого внутрядеятельностного противоречия и реализуется в системе равнозначественных форм, последовательно сменяющихся друг друга.

### **Проблема структуры процесса познания**

Гносеология религии исследует не только сакрально-мистические когнитивные формы (экзотерику), но также светские эзистемические модусы (экзотерику). Значительная часть религиозной жизни связана с профанным изучением и оценкой верующими земных предметов – существ и явлений природы, общества, человека, прозы и рутинны конфессиональных отношений. Вопросы о структуре экзотерического познания окружающего мира и генезисе знания о земных вещах философы привыкли решать в свете жесткой дилеммы сенсуализма и рационализма.

Сенсуалисты описывают человеческое познание как процесс восхождения от образов-восприятий к образам-представлениям, а от них – к понятийной (рациональной) сфере, у которой якобы нет прямого выхода в практику. Их учение основано на постулате, согласно которому органы чувств человека – это единственный канал прямой связи сознания с внешним миром. Философия и онтогенез сознания сенсуалисты в равной мере объясняют формулой Дж. Локка, согласно которой «нет ничего в разуме, что бы прежде не было в чувствах». Так, многие марксисты и позитивисты утверждают, что этап мысленного отражения держится исключительно на ведущей к нему лестнице чувственных данных, а образование понятий происходит путем поэтапного обобщения ощущений с последующим повышением общности от одних понятий к другим. Стало быть, контент понятия есть всего лишь доля содержания ранее накопленных представлений.



Рационалисты выдвигают следующие весомые возражения против попыток сенсуалистов определить понятие как результат обобщения пучка чувственных данных.

1. Аргумент от противного. Если повторяемость результатов наблюдений считать достаточным основанием для образования общих понятий, то следует признать наличие понятийного мышления у большинства видов животных. Ведь анализаторы в нервной системе животных фиксируют сходность периодически повторяющихся ситуаций, в которых много раз оказываются эти существа. Но большинству видов животных понятийное мышление, по-видимому, не присуще. Следовательно, понятия спонтанно не возникают из многократно повторяющихся чувственных образов.

2. Аргумент о недостаточности условия сходства признаков. Выделение сходного признака само по себе не гарантирует существенности этого признака и не раскрывает его роли в целостности познаваемого объекта. Коль скоро вся информация об объекте поступает в сферу сознания только через чувственный канал, то как субъект узнает, что именно в этой информации характеризует существенные свойства вещей, а что – несущественные? Сенсуализм не дает внятного ответа на этой вопрос.

3. Аргумент о сверхчувственном бытии сущности. Зрительные, слуховые и прочие чувственные образы прежде всего отображают поверхность вещей, т. е. соотносятся с проекциями в кажущихся сущностей. Сами же по себе сущности вещей сверхчувственны и фиксируются познающим субъектом исключительно в языковых знаках. Слова бы обобщим ни было то или иное чувственное представление, оно все же не утрачивает своей чувственной модальности и автоматически не перевоплощается в характерную для мышления знаковую плоть. Как бы долго ни развивался и ни усложнялся чувственный образ, он так и остается – по своей психофизиологической модальности – чувственным образом. А вот «фигуры логики» или формулы законов

природы не имеют ни цвета, ни вкуса, ни запаха и вообще недоступны чувственному восприятию.

Такая проясленная сверхчувственного компонента мышления продолжает волновать умы философов и психологов. Если признать за аксиому тезис К. Маркса о практике как основе познания (всякого познания, а не только когнитивно-чувственного), то логично предположить, что экзотерическое мышление непосредственно происходит из особой, технологической, стороны целенаправленной материально-преобразующей деятельности людей – из практики.

И. Кант попытался синтезировать учения сенсуалистов и рационалистов и «связал» чувства и разум непосредственно и параллельно из духовной способности человека к продуктивному воображению. «Существуют два ствола человеческого познания, проясляющие, возможно, из общего, но нам неизвестного корня, а именно чувственность и рассудок, – пишет Кант, – посредством первой предметы даются, посредством второго мыслятся»<sup>4</sup>. Идея Канта об одинаково непосредственной для чувств и разума глубинной духовной основе весьма любопытна, но все же неясно, почему основа «клеточного» экзотерического познания непременно должна быть духовной. Продукты чувственного и рационального познания профанного характера, по-моему, имеют не духовное происхождение и поставляются не сферой когнитивных актов (к которой относится также воображение), а скорее всего производятся диалектически-противоположными сторонами особой материальной деятельности – практикой.

Можно согласиться с проф. Р. Ю. Рахматуллиним, что возмательный образ – это «визуально выраженная психическая форма отражения, субъективно переживаемая как объект-оригинал и обладающая структурным соответствием с ним»<sup>5</sup>. Предположим, что исходной клеточкой познавательного процесса и общим «корнем» для чувственных образов и мыслей является практика-

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1913. С. 118.

<sup>5</sup> Рахматуллин Р. Ю. Отображаемые образы в научном и педагогическом пространстве. Saarbrücken, 2012. С. 11.

ская операция, диалектически раздвоенная на полярные стороны. Познание «вообще» не столько самоцель, сколько мощное средство для преодоления противоречий внутри основных видов практики (производственной, социально преобразующей, научной).

Практика вполне успешна, когда ее технологическая сторона адекватна конкретным актуальным условиям деятельности субъекта по преобразованию объекта с целью удовлетворения индивидуальной или общественной потребности. И тогда нет особой необходимости в специальном познавательном цикле. Когда же между абстрактной и конкретной сторонами практики обостряется противоречие, то объект начинает осязательно сопротивляться субъекту, не удовлетворяя его потребности. Такого рода условия «проблемной практики», по нашему мнению, инициируют познавательный процесс.

Противоречие в практике, как правило, не разрешается автоматически за пределами процесса познания. Внутрипрактическое противоречие снимается только благодаря актам познания, а потому данное противоречие пронизывает весь процесс познания в превращенной форме contradiction чувственного и рационального. Процесс этот длится до тех пор, пока не будет найдена и проверена новая и более эффективная технология преобразования объекта. Чувственный момент познания интериоризируется, вероятно, из конкретной стороны практики (из «единичного» в операции), а рациональный – из технологической стороны (из «стереотипического» в операции).

Подтвердим: чувства и разум происходят совместно из сторон, а не из различных отдельных видов практики. Ведь согласно диалектике бессмысленно, чтобы указанное внутрипрактическое противоречие хотя бы некоторое время было представлено в познавательном цикле только какой-то одной противоположностью – либо «чувственным», либо «рациональным». Преодоление сопротивления материи и желаемые практические результаты достигаются посредством знания, в котором в определенной мере уже снято противоречие чувственного и рационального.

Вслед за Гегелем, знание можно определить как относительно-взапротиворечивое и равновесное единство чувства и разума; оно не может быть сведено ни к чувствам, ни к разуму самим по себе. На основе знания достигается потребная гармония во внешней деятельности – между конкретной и абстрактной сторонами практической операции субъекта.

На мысль о том, что рациональное возникает из технологической стороны деятельности, наталкивает то обстоятельство, что используемые человеком орудия труда выполняют приблизительно ту же функцию, что и языковые знаки. Проще говоря, мышление есть оперирование знаками языка (Л. С. Выготский). Внешняя трудовая деятельность имеет своеобразный семиотический аспект. В ходе ее возникают «практические абстракции» – орудия труда, которые редко имеют чувственно-наглядное сходство с обрабатываемыми предметами, тем не менее в них «запечатаны» сущности того или иного достаточно обширного класса предметов; орудия замещают и обозначают для субъекта эти свойства. Сказанное можно распространить на сферу экзотерической умственной деятельности субъекта, производной от деятельности практической. Противоречие между абстрактной и конкретной сторонами знаковой деятельности субъекта возбуждает вторичный познавательный цикл, представленный контрадикторным единством чувства и разума, но только уже другого, более высокого порядка.

Предложенный подход позволяет, по-видимому, диалектически снять дилемму «сенсуализма и рационализма. Источник, в конечном итоге формирующий и направляющий внутреннюю «интенсивную» познавательную деятельность, – социальная форма движения материи, неравновесное состояние общественной практики. Светское знание при данном подходе объясняется как результат противоречивого развития практики, итог взаимодействия ее сторон. Принципиальное различие между чувствами и разумом обусловлено не столько мистической спонтанной активностью мышления, сколько существенным различием между абстрактной и конкретной сторонами деятельности, трансформирующимися в чувственную и рациональную стороны познания.

Так как технологическая сторона практик (операция вообще) вычленилась, причем объективно и подслушно, из огромной массы разнообразных единичных операций, т. е. из конкретных условий деятельности, то она должна быть в чем-то сходной с единичными операциями, а также чем-то отличаться от них. Поэтому сходны и одновременно различны между собой интериоризированные из противоположностей деятельности чувственные и рациональные образы.

Тот из философов, кто замечает только их сходство и игнорирует различие, становится сенсуалистом, утверждая, будто разум есть всего лишь комбинация ощущений. Тот же, кто усматривает между ними лишь различие, не зная его истинной причины, тяготеет к априоризму и рационализму. Наконец, наша гипотеза объясняет, почему понятие обладает подлинной всеобщностью, существенностью и более богатым, нежели чувственность, содержанием: причина заключена в природе материальной «операции вообще», вырабатывающейся из целого класса объективно «однотипных «единичных операций». «Операция вообще» оптимально соответствует сущности какого-либо рода вещей, обладает сходными с различными «единичными операциями» свойствами и в то же время захватывает в себе такие признаки, которые могут быть не присущи ни одной «единичной операции», содержательно богаче их.

Выдвигая гипотезу о том, что причиной различия чувств и разума является несхожесть между собой противоположных сторон практической операции, мы отнюдь не ставим под сомнение тот научно установленный факт, что *homo sapiens* нейрофизиологически связан с миром вещей исключительно через органы чувств. Подчеркнем два простых и очевидных обстоятельства, которые подчас либо отождествляют, либо вообще не оговаривают. Во-первых, можно различить связь идеального образа с практикой и связь этого образа с той объективной реальностью, которая не зависит от практики. Во-вторых, некорректно отождествлять органы чувств человека с самими чувствами и переживаниями людей.

Индивид соотносится с предметным миром через органы чувств, как правило, усиленными орудиями, инструментами, приборами. Орган чувств – это материальная система, своего рода измерительный прибор, приспособленный в процессе антропогенеза реагировать на определенный диапазон внешних воздействий. Первичным продуктом такого «прибора» является миллиарды единиц физико-химической информации. Эта информация возбуждает нервную систему и в итоге вызывает у человека субъективные состояния. В органах чувств самих по себе нет ни ощущений, ни мыслей. Исканное (нем. *Isverle*) – это функциональное состояние субъекта как целостного человека.

Нет никаких естественно-научных оснований для утверждения, будто внутренний субъективный мир человека непосредственно связан с внешней практической деятельностью исключительно через сенсорные ощущения. Ведь и ощущение само не менее, чем мысль, опосредовано материальной основой человеческого отражения, окончанными нервными волокнами, рецепторами и анализаторами. Рациональная цель как закон определяет всю деятельность человека (К. Маркс), прямо входит в ее структуру. В этом смысле чувство и разум находится в одинаковой диспозиции к органам чувств, но управляются разными полушариями головного мозга. Следовательно, отношение чувства и разума к практике не следует безоговорочно и безотносительно к стадиям развития субъективного мира индивида описывать формулами: «Чувственное первично, рациональное вторично», «Чувственное ближе к объективной реальности, а рациональное дальше от нее».

В первобытном обществе базовые «операции вообще», возможно, возникали путем стихийного обобщения «единичных операций» методом проб и ошибок, и в этом специальном смысле допустимо утверждать, что разум первобытного человека произошел из системы чувственного отражения действительности. С накоплением у цивилизованного *homo sapiens* эффективных стратегий деятельности, в структуре его сознания, скорее всего, кардинально изменилось соотношение чувства и разума.

Появим связанное. Физико-химические изменения, происходящие в рецепторах и анализаторах человека под воздействием внешних раздражителей, генерируют в нем интенциональное субъективное переживание. В зависимости от индивидуального опыта и потребностей субъекта одна и та же материальная информация может индифферентно в индивиде различать идеальные образы. Допустим, что поток звездного света воспринимается новорожденным ребенком как разрозненные светящиеся пятнышки на черном фоне. Но та же совокупность фотонов, тот же внешний импульс субъективно переживается взрослым человеком как звездное небо, как рациональный образ вселенной. Человек видит неизмеримо больше, нежели сообщает ему его ощущения. Человек видит мир таким, каков его познает, а познает этот мир именно так, как умест с ним практически обращаться.

Ничего говоря, материальные изменения в нервной системе человека способны возбуждать непосредственно и то, что мы называем чувственным, и то, что мы называем рациональным. Все зависит от богатства интанного личностью и закрепленного в ее памяти социального опыта. Когда органы чувств удалены «практическими абстракциями» (орудиями труда), тогда добываемая ими живая информация одновременно перерабатывается человеческим мозгом в параллельно взаимодействующие чувственные восприятия и рациональные образы.

Современная психофизиология накопила немало свидетельств в пользу изложенной выше гипотезы: например, открыла функциональную асимметрию головного мозга человека. Ученые выяснили, что полушария головного мозга социализованного человека выполняют принципиально разные функции, в отличие от головного мозга высших животных и новорожденного ребенка. Правое полушарие у взрослого большинства человечества, как правило, не способно к мыслительной деятельности в истинном значении этого слова и отвечает за процесс чувственного отображения мира. Наоборот, левое полушарие производит мышление, в нем находится центр речи. По истечению двух лет со дня рождения и овладения основными орудийными навыками ребенок превращается

в существо, полушария головного мозга которого перестают дублировать друг друга; отточность функций одного полушария присутствует совершенно автономно тех же функций в противоположном полушарии.

Но в то же время между обоими полушариями устанавливается настолько гибкая оперативная связь, что вся информация, переработанная одной половиной мозга, становится, причем почти мгновенно, достоянием другой, разумеется, в специфической форме (информация, существующая в форме чувственной модальности, меняет свою форму существования на знаковую, и наоборот). Далеко не всегда разновидности психической информации органично «накладываются» друг на друга, они могут находиться и в противоречивых отношениях, несмотря на то, что их материальным основанием является один и тот же внешний раздражитель.

Факт наличия у человека двух сигнальных систем также подкрепляет идею существования двух параллельно взаимодействующих каналов связи сознания с внешней действительностью. Вторая сигнальная система, отвечающая за речь и мышление, первоначально складывалась на базе первой сигнальной системы. Затем, с развитием личности, сигнальная система человека претерпевает серьезные изменения: вторая сигнальная система как бы становится в отношении «демократичнее» к первой сигнальной системе, концентрируется в левом полушарии и способна функционировать даже тогда, когда активность первой сигнальной системы минимальна. Физиологи обнаружили, что на всех центростремительных нервных путях есть волокна и обратного, т. е. центробежного, характера. Периферийная нервная система регулируется из центра, причем у взрослого человека эта регуляция осуществляется прежде всего второсигнальным (речевым) содержанием, имеющим свой код, относительно автономный и отличающийся от перцептуального кода.

Академик Н. П. Бехтерева отмечает: «Изучение физиологических принципов кодирования в мозгу произносимых слов позволило решать и "обратную" задачу: расшифровывая кодовые характеристики, распознавать слова, "произносимые" мысленно. <...>



Так, например, человеку предлагалось обобщить одним понятием ряд слов, обозначающих предметы или явления одного класса. Преподносились слова, относящиеся к общему смысловому полю – “пихта”, “береза”, “ель”, “дуб”, причем предварительно был выявлен код слова “деревья”. Оказалось, что последний обнаруживался в мозгу пациента непосредственно после предъявления ему первых названий конкретных деревьев задолго до произнесения им слова “деревья”<sup>18</sup>.

Приведенные факты свидетельствуют в пользу гипотезы, что центральная нервная система человека связана с периферийной его сомы двумя относительно непосредственными и нередко противоположными по сигнальному содержанию процессами, один из которых ответствен за perception, а другой – за речевое мышление. Эти факты позволяют фальсифицировать учение о мышлении как продукте чувственного отражения. Чувственное и рациональное формируются из различных сторон человеческой деятельности, взаимобуславливают друг друга, и в какой мере мысль пронизана чувством, в той же мере чувство пронизано мыслью. Соотношение чувственного и рационального в психике индивида во многом зависит от избранного им способа деятельности, характера общения и обобщения поступающей извне информации, от возникающих в этих процессах установок.

Наконец, существует еще одно чрезвычайно убедительное свидетельство того, что подлинным и непосредственным источником понятия служит не столько совокупность чувственных образов, возникших прежде понятия, сколько абстрактная сторона предметной деятельности («операция вообще»). Речь идет о выдающемся достижении отечественной науки – об опытах И. А. Соколянского и А. И. Мецгерякова с глухой слепорукомях: С. Спротаным, Ю. Лорнером, С. Суворовым и Н. Корнеевой. Стоит прочитать в научные статьи воспитуемых, чтобы убедиться в высоких интеллектуальных способностях их авторов – способностях,

<sup>18</sup> *Беккерова И. И. Новые в изучении мозга человека // Коммунист. 1973. № 13. С. 92.*

развивались благодаря специально выработанной методике по овладению «операциями вообще». Ни зрительный контур, ни мир звуков практически недоступны слепослухонемому.

Если исходить из сенсуалистических воззрений на процесс познания и учитывать, что через органы зрения к нам поступает основной объем внешней материальной информации, то совершенно невозможно признать тождественность рациональных сфер отражения у обычных людей и слепослухонемых. Дело обстоит как раз наоборот: усвоаемость в вузе группой слепослухонемых (из Загорской школы) была выше, чем усвоаемость обычных «средних» студентов, их интеллект и мир их понятий не менее богаты, чем у людей с пятью нормально функционирующими органами чувств. Понятия, следовательно, возникают не столько из цветов, запахов, звуков, вкусовых и тактильных впечатлений, сколько интерпретируются из технологической стороны общественной практики и из схем умственных, производных от практических, действий со знаками языка.

Движение общественного познания – процесс необратимый. Чтобы экстерниоризировать рациональный образ, вовсе не обязательно, да и просто невозможно в точности проделать обратный путь от разума к чувствам, от знака-символа к иконическому знаку. Опираясь на достигнутые предшествующими поколениями знания и навыки, каждое новое поколение людей отнюдь не воспроизводит в обратном порядке всю родословную этих навыков и знаний, когда пытается выложить их терминология, во-первых, потому что почти все из истории формирования понятия утеряно и восстановить эту историю в общих чертах можно только в ходе специального научного исследования; во-вторых, делать этого вовсе не нужно, ибо вместо окольного обратного пути уже существует продолженный предшественниками прямой и непосредственный путь от понятия к «практическому абстракционизму», т. е. к орудиям труда и соответствующим словам действия с ними.

Новые все более совершенные орудия труда являют собой закрепляют в себе более совершенную и обобщенную программу практических действий с ними. Новое поколение застает уже

готовыми знаки (слова, символы), в числе которых существует и доставшиеся нам в наследство понятия. Нахождение значений знаков и прообразов понятий теперь сводится к овладению палочной техникой и следующей за ней интериоризации соответствующих общественно-исторических алгоритмов, схем действий.

## § 2. Операциональный подход

Операциональный подход в философии. – Дейтельность, операция, действие. – Ключевая концепция познания. – Расширенный операционализм. – Новорефлексивное в знании

### Сущность операционального подхода

Как знание возникает из действия и как действие порождается знанием? Американский физик, лауреат Нобелевской премии П. У. Бриджмен в 30-е гг. XX в. заметил, что понятия физики выражают прежде всего то, что ученые умеют делать с соответствующими вещами. Свои наблюдения он обобщил в простой формуле: понятие – это синоним соответствующего ряда операций индивиду. Выходит (почти по Н. Канту): мы знаем только свои операции с вещами, но не знаем вещи сами по себе. Ведь подобно тому, как операция взвешивания физического тела на лабораторных весах не показала на сущность гравитационного поля, так и образованное из операций понятие не имеет, казалось бы, ничего общего с тем предметом, с которым мы это понятие соотносим. Обсудим основную идею операционализма Бриджмена, а затем положим ее в основу операционального подхода в философии религии.

Операционализм (от лат. *operatio* – действие) – одно из направлений в современной философии и психологии, согласно которому содержание какого-либо познавательного образа обусловлено не столько сопряженным с ним объектом, сколько способами (схемами) действия субъекта с объектом, системой практических или умственных операций.

Общая идея операционализма была предугадана И. Кантом: «В действительности в основе наших чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы <...> ...прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становится возможными образы...»<sup>11</sup> Например, нельзя представить окружность, не проведя ее мысленно. «Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения, но так как синтез воображения имеет в виду не единичное содержание, а только единство в определенном чувственности, то схему все же следует отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одну за другой... то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе (каким представляют в одном образе множество, например тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который в последнем случае, когда я мыслю тысячу, вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием. Это представление об общем способе, каким воображение дополняет образ, я называю схемой этого понятия»<sup>12</sup>.

Схема позволяет рассудку накладывать общие понятия и категории на постоянно упоминающиеся чувственные данные либо восстанавливать эти данные в отсутствие предмета. «Понятие "собака" обозначает правило, по которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным, частичным образом, заданным мне в опыте, или каким бы то ни было возможным образом *de seipso*, – пишет Кант»<sup>13</sup>.

Аналогичный тезис был выдвинут в 1920 г. английским физиком И. Кембеллом. С появлением в 1927 г. книги П. Бриджмена «Логика современной физики», в которой было систематически развито допущение, что научное понятие синонимично соответствующему множеству намерительных операций, операционализм превращается в отдельное течение в рамках философии науки. Вначале Бриджмен потребовал определить понятия физики не через

<sup>11</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1994. Т. 3. С. 223.

<sup>12</sup> Там же. С. 223–225.

<sup>13</sup> Там же. С. 223.

другие абстракции, а в конвенциональных терминах операций опыта. Проанализировав способы определения основных понятий специальной теории относительности в физике, Бриджмен предположил, что научные революции происходят по причине пересмотра учеными общепринятых фундаментальных способов измерения. Скажем, измерение пространства только при помощи некоторой эталонной линейки способствует утверждению Ньютоново учения о пространстве как особой субстанции. Если же различающиеся инерциальные системы измерять иначе – каждую из них снабдить своей линейкой и собственными часами и синхронизировать ход разобщенных часов световым сигналом, – то подобная процедура свернется в принцип относительности. Конкуренция научных школ объясняется тем, что при изучении сходных объектов различающимися экспериментальными методами формируются противоречащие друг другу понятия этих объектов.

Впоследствии под влиянием критики Бриджмен ослабил требования к понятиям быть непременно определяемыми в эмпирическом языке измерения. Так, в книге «Размышления физика» (1935) он призвал: 1) полноценное научное понятие может быть образовано как суммой физических (практических) схем действия, так и группой умственных операций, подобных операции счета; 2) операциональные определения понятий могут не зависеть от конвенций ученых; 3) полное содержание понятия не сводится к сумме свернутых операций любого рода и, возможно, включает в себя также «неоперационное значение».

Вместе с тем Бриджмен оставался верным духу индивидуализма в трактовке свойств операции и природы научной деятельности. По его мнению, любая реальная операция уникальна и сугубо личностна; науки как таковой не существует, а есть «моя наука» и «твоя наука», подобно тому как есть «моя зубная боль» и «твоя зубная боль». «Я не сомневаюсь... – оправдывается Бриджмен, – но я не вижу иного пути, как смотреть на мир из себя как из центра этого мира»<sup>14</sup>. Сколько ученых, столько и наук, и нет

<sup>14</sup> Bridgman P. W. *Reflections of a Physicist*. N. Y., 1955. P. 114.

никакой возможности одному ученому договориться с другим ученым.

Сколь бы экзотичным ни казалось это заявление Брэдмена, оно обернулось полезным противовесом ряду следствий из психологической теории интериоризации, сложившейся на основе операционализма, например тенденции устранять из психологии проблему индивида и стандартизировать психику (души) людей. Операционализм Брэдмена послужил отправной точкой для формирования психологических концепций Ж. Пиаже, школы Л. С. Выготского и школы Дж. Брунера, согласно которым психический образ возникает как продукт интериоризации (сворачивания и опутривания) внешних предметных действий.

Вначале понятие интериоризации охватывалась только сфера логического мышления детей, а затем в работах А. В. Запорожца, А. Н. Леонтьева, П. Я. Гальперина, В. П. Зинченко, Р. Л. Грегори, Д. Гибсона и других ученых этим понятием стало объясняться происхождение образов восприятия и чувственных представлений. Предметом теории интериоризации стал психический образ «вообще», и операционализм вышел за узкие рамки философии науки. Получив развитие в форме особого направления в психологии, основная идея операционализма обрела осязаемое практическое подтверждение, оказалась полезной в педагогике, реализовалась, например, в методике социализации слепотолковых детей. На идеи операционализма основано выправление неправильно сформировавшихся психических функций. П. Я. Гальперин полагал, что развитие психических функций всегда начинается с формирования соответствующих внешних действий, и если впоследствии окажется, что какая-нибудь функция не сформировалась достаточным образом или сформировалась неправильно, то выправление ее должно начинаться с экстериоризации, т. е. с возвращения к ее исходной внешней предметной форме и далее методически проходить все надлежащие этапы.

Психологи обнаружили также, что структура операции неоднородна: из технологической стороны операции обычно интериоризируются логические формы, а из стороны, обусловленной

конкретными обстоятельствами действия, – чувственные образы<sup>11</sup>. Учет этого открытия позволил усовершенствовать методику формирования понятий у школьников, продолжить пороки сенсуалистической методологии в педагогике.

Операционалистом очень трудно решить проблему истины, поскольку они занижают гносеологическую характеристику в процессе психического состояния в его познавательном отношении к внешнему миру. Операционализм в форме теории интериоризации сталкивается также со следующей проблемой. Внешние предметы, с которыми мы действуем, а также орудия труда и операции с ними примерно одинаковы для всех людей, поэтому интериоризация практических действий должна бы приводить к одинаковости содержания идеальных образов вещей и процессов у всех нормально социализованных людей. А это противоречит представительным эмпирическим данным. Так, исследования Б. М. Тепловым музыкальной деятельности людей показали, что эта деятельность осуществляется каждым индивидуумом совершенно неповторимо, и нет двух одинаковых переживаний одного и того же музыкального текста. Вряд ли психика индивидов стандарта, а границы индивидуального творчества строго очерчены родовым опытом человечества, но именно к таким выводам приводит теория интериоризации, перенося акцент на публичность и общезначимость операционального содержания психических образов.

Начиная с 70-х гг. XX в. отношение к операционализму со стороны отечественных философов сменило свой знак с отрицательного на положительный. Было особенно идейное родство между положением К. Маркса о практике как основе познания и влиянием Брэдфорда на операцию как ген понятия. Ряд отечественных философов (В. П. Бранский, И. В. Бычко, Д. В. Пивоваров, В. С. Степин и др.) попытались решить проблемы, с которыми столкнулся операционализм, рассматривая операцию не столько как протазу между человеком и миром, сколько как мост, соединяющий действия с вещами-в-себе.

<sup>11</sup> См.: Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении. М., 1972. Гл. 1.

### **Дейтельность, операция, действие**

Дейтельность имеет кольцевую структуру (А. Н. Леонтьев). Практическое и духовное – это не различные, рядоположенные и самостоятельные виды деятельности, а стороны одной и той же деятельности, соединенные двухсторонней связью. Данный тезис подтверждается данными физиков о кольце обратной афферентации (П. К. Аюлин, Н. А. Бернштейн). Ни одна из фрагментов кольца деятельности не образуется самостоятельно и не является самодостаточным. Отсюда следует, что, во-первых, материальная и духовная стороны кольца деятельности взаимоформируются и ни одна из них не может быть объявлена безусловной основой для другой; во-вторых, неверно представление о первичности материального по отношению к духовному; в-третьих, практика не является высшим критерием истинности познания, равно как не могут быть таким критерием и атрибуты мышления. Дух культуры и ее материя находятся во взаимном развитии, а не возникают по логике первичного и вторичного.

Дейтельность как процесс взаимодействия субъекта и объекта имеет многоэлементную структуру. Ее элементами являются действия. Под действием принято понимать процесс, который подчинен какой-либо сознательной цели и сопряжен с этой целью. Цель осуществляют разными способами, посредством различных инструментов. Такого рода способы именуют операциями. Действие соотносится с целью, а операция — с условиями действия. Поясним это на примере. Допустим, поставлена цель проделать в стене отверстие. Отверстие можно высверлить дрелью, пробить гвоздем или шлямбуром, прострелить пулей, прожечь лазером и т. п. Такого рода способы действия суть операции. Операция есть способ действия, посредством которого субъект осуществляет практическую или познавательную цель, полагая себя в объект и достигая в себе идеального образа этого объекта. В инструментах и орудиях труда воплощены не цели действия, а способы, формы действия. Познавательные образы интерпретируются из операций, а не из действий.



Термин «действие» пришел в философию и психологию из физики и обрел в ней особый – социально-предметный – смысл. Понятие сознательной цели отдельного человека Б. Н. Босанков определяет как «...выражаемую этим субъектом в развернутой образной или речевой форме мысль о необходимости самому получить в будущем “месте-момента” определенный результат действия»<sup>16</sup>. Внутреннюю причину постановки цели обычно усматривают во внешней потребности субъекта. Сердцевину же действия составляет схема действия (операция), обусловленная как объектным, так и релятивным сущностными силами человека инаковым.

Деятельность есть не просто способ бытия человека. «На самом деле деятельность есть способ бытия только лишь актуализируемой, подымающейся распределенчиванию части культурно-исторической действительности и самого человека, – пишет Г. С. Башинцев. – Ведь деятельность всегда есть процесс решения проблем-противоречий, т. е. решение задач, а эти последние образуют иерархию по степени трудности, включая всякий раз и запрительно трудные задачи»<sup>17</sup>.

Сопротивление объекта субъекту в ходе деятельности не тотально, а частично. Субъект постоянно пересматривает и меняет программу своей деятельности. Целостность деятельности задается не объектом, а образом потребного будущего, в котором субъект предположительно удовлетворит свою потребность. В основе разделения труда лежит дифференциация операций. Обособление профессий – следствие общественного разделения труда. Над появившимися профессионалами надстраиваются институты, занимающиеся духовно-практическим воспроизводством и трансляцией профессиональных знаний и опыта. Дифференциация и обновление профессий есть процесс бесконечный и трансформирующий прежнюю систему операций и технологических целей. Профессионализация имеет три аспекта: а) экономически

<sup>16</sup> Босанков Б. Н. Действие. М., 1994. С. 14.

<sup>17</sup> Башинцев Г. С. Деятельность и ценности // Вестн. философия. 1985. № 2. С. 42–43.

человек трудоустраивается; б) социально человек выбирает профессию; в) духовно человек ищет через профессию смысл жизни. Чем сложнее объект и чем больше схем действий потребуется для его преобразования, тем важнее, чтобы этим объектом занимался человек, внутренне свободно выбравший соответствующую профессию и совершенствующийся в ней. Разумное преобразование объекта – дело скорее нравственного субъекта, нежели рабски трудящегося. В особенности это справедливо в отношении людей умственного труда.

Продолжим анализ теории деятельности. Схему действия можно в гносеологическом смысле определить как операционную модель объекта. Каждому объекту постепенно начинает так или иначе соответствовать определенная схема действия. Преобразуя мир, человек сильно или неважно дифференцирует его на дискретные вещи в зависимости от своего умения по-разному действовать с тем или иным фрагментом бытия. Чем больше кристаллизируется схема действия, тем больше связанных с ними вещей человек различает и именовывает. Хорошо известно, что профессиональный художник знает больше оттенков цвета, чем нехудожник, музыкант – больше нюансов звука, чем немусыкант, и т. д. Вместе с тем дифференциация внешнего мира путем изобретения все новых и новых специфических схем действия – предпосылка обобщения этих схем, обнаружения в них инвариантов. Поскольку интегральная схема действия уже не может быть специфически отнесена к отдельному конкретному предмету, то ее функционально относят к обобщенному предмету – неиндивидуальному знаку, слову или символу. Именно посредством такого рода обобщенных схем действия реальность категоризируется, раскладывается на роды бытия, а мышление отображает эти роды в своих логических формах.

Всякое понятие слабо содержит в себе определенную умственную операцию, которую можно выявить анализом дефиниции понятия. И. В. Бачко пишет, что «понятие непосредственно указывает лишь на те схемы действия (практические или теоретические), которые нужно произвести, чтобы “узнать” отображенный

в понятие предмет»<sup>16</sup>. Автор приводит характерный пример, иллюстрирующий эту важную мысль. Допустим, никто не видел аврамова дерева. Он не сумеет «узнать» это дерево, если будет непосредственно слышать его лишь с его названием. Но можно открыть энциклопедию и прочитать определение: кустарник, высота 1–4 м, семейство вербеновых... Только установив принадлежность данного растения к знакомым кустарникам, мысленно определив его высоту и родство с вербеновыми, т. е. производя наложение друг на друга разнообразных схем действия, субъект овладевает понятием аврамова дерева. В этом смысле суть проблемы понимания заключена в процедуре согласования схем действия, конструирующих то или иное понятие, у разных людей. Нередко бывает, что в одни и тот же термин оппоненты вкладывают разный смысл, потому что по-разному оперируют им.

Чтобы определить понятие и передать его содержание другому индивиду, требуется подыскать ряд обобщенных схем умственного действия и сообщить о них в определенной последовательности реципиенту. Разумеется, подобная экстернизация содержания понятия лишь в принципиальных чертах совпадает с исторически предшествовавшими этапам интериоризации, которые предпринимали творцы понятия. Мысленно совершая называемые ему устно или письменно операции, обучаемый овладевает – путем сокращенной вторичной интериоризации – общественно выработанным понятием, логически воспроизводит историческое. Схемы действия казуально детерминируют угол зрения на мир, а согласование различных суждений об одном и том же предмете предполагает принятие единого способа оперирования с ним.

Важнейшим концептом операционального подхода является понятие операционного инварианта. Д. Бом пишет: «Представляется ясным, что из удивительно разнообразного и изменчивого потока движений и связанных с ними ответных ощущений мозг способен абстрагировать относительно инвариантную структуру ощущаемого объекта. Эта инвариантная структура с очевидностью

<sup>16</sup> Бомбо Н. В. Познание и свобода. М., 1969. С. 36.

не сводится к отдельным операциям и ощущениям и может быть абстрагирована лишь из полной совокупности таковых за некоторый период времени<sup>19</sup>. В предельно кристаллизованном виде также инварианты существуют, например, в науке в виде констант физики, а каждая константа имеет свою любопытную биографию.

Какой-либо отдельный идеальный образ может вычлаться из достаточно случайных и несовершенных схем действия. Но если референт этого образа продолжает преобразовываться субъектом с помощью обновляемых операций, то возрастает вероятность возникновения в системе разнообразных операций инварианта, который все более насыщается содержанием объекта и все менее зависит от содержания субъекта. В пределе в таком инварианте снятое предметное содержание, вероятно, начинает совпадать с операционным. Синтез разнообразных схем действия в инварианте – условие повышения гносеологической истинности человеческого знания. Идея инвариантов является ключом к рациональному понятию реальности, и не только в физике, но в каждом аспекте мира (М. Борн). Операционный инвариант как результат интерференции схем действия не есть нечто отличное от самих операций; как и операция, он входит в субстанциальное основание идеального образа. Операционный инвариант коррелирует ход деятельности, консолидирует ее, вместе с тем с течением времени подвергается некоторым изменениям и уточнениям. Понятие сохраняющегося инварианта лишено смысла без понятия преобразования; инвариант находится только в том, что движется.

Операционный инвариант интенционально выносится субъектом за сферу своего внутреннего мира в пространство объекта, переживается человеком как отчетливый образ внешнего мира, в содержании которого все зависящее от субъекта представляется элиминированным. Такого рода кажимость есть результат абстрагирующей и обобщающей деятельности мозга; даже если операционный инвариант еще далеко не адекватен сущности

<sup>19</sup> См. Д. Специальная теория относительности. М., 1976. С. 241.

отражаемого внешнего предмета, его все же онтологизируют. Например, люди никогда не видели атомов, но имеют их наглядную модель, принимаемую за сами гипотетические атомы.

Проанализируем простейший пример поисковой деятельности, в ходе которой образуется операциональный инвариант. Допустим, ряду людей предлагают опознать какой-нибудь предмет, но не визуально, а за осязть. Предмет помещен в мешок, требуется назвать его после ощупывания, не заглядывая внутрь мешка. За сравнительно короткий промежуток времени в тактильных процедурах испытуемых моделируется контур незнакомого объекта. Объект ощупывают, переворачивают, определяют его вес, упругость, гладкость и т. д. При интериоризации и интерференции тактильных операций возникает некоторое общее содержание (инвариант), который испытуемый сравнивает в памяти с эталонными образами освоенных в прошлом классов вещей. Большую роль тут может сыграть словесная подсказка руководителя эксперимента, ориентирующая или, напротив, дезориентирующая посыл. Мысленно сравнивая формирующийся образ с набором эталонов, испытуемый делает выбор и обозначает опознаваемый предмет словом.

Непосредственно получаемая информация упорядочивается по программе выбранной эталонной матрицы. Между складывающимся операциональным инвариантом и выбранным по памяти эталоном может быть некоторое несоответствие; информационная недостаточность компенсируется методом экстраполяции и проверки догадки. Испытуемый продолжает исследовать объект теперь уже по намеченному плану, а операциональный инвариант конкретизируется. Если инвариант по-прежнему в общих чертах соответствует поступающей рецепторной информации, то испытуемый обретает уверенность в правильности своего решения. Процесс протекает тем быстрее, чем богаче опыт испытуемого, чем больше у него навыков действия с разнообразными предметами, т. е. чем больше у него объем ранее интериоризованных схем действия. Чем необычнее предмет, тем больше ошибок при его опознании, тем больше рассогласования чувственной и рациональной сторон познавательного акта. Различия онтологии ощупываемого

предмета у разных людей вызываются различными избранной стратегией поиска, предпочитаемых эталонов и навыков экстраполяции.

Еще один пример. Представим себе, что мы вошли в совершенно темную комнату и пытаемся на ощупь находить предметы. Чтобы узнать, с чем мы сталкиваемся, мы начинаем исследовать вещи, ощущаем их, осмысливаем информацию на основании своего прошлого, высказываем догадки. Наша деятельность наполняется структурными характеристиками объектов и переносит эти характеристики в мозг. Когда мы многократно входим в ту же самую комнату, она становится для нас «светлой», так как образы находившихся в ней предметов уже сформировались. Такова упрощенная модель процесса познания и информационной роли деятельности в этом процессе.

Если рассмотренные примеры покажутся частными, то можно привести более представительный пример, касательно глобальных предметов. В зависимости от степени развитости общественной практики люди представляли себе Землю то в виде плоскости, то в виде полусферы, то в виде шара, а теперь в виде особого тела – геоида. Причем эти различные представления о Земле были детерминированы характером практики, казались в свое время истинными. В самом деле, когда мы идем по земле, она вплоть до горизонта кажется нам плоской. Отсюда вывод: Земля плоская. Практика морских путешествий изменила представления о форме Земли: из-за поперечности моря на горизонте сначала появляется мачта корабля, затем постепенно весь корабль. Значит, Земля – это полусфера; прежние представления о Земле как о плоской соединяются с новыми представлениями о полусфере. Практика кругосветных путешествий дает знание о шарообразности земли и т. д. Мы можем полагать, будто видим мир таким, каков он на самом деле, но фактически видим его в контексте наших действий с ним; субстанция идеального образа – операция.

Итак, для онтологизации операционного инварианта необходимо:

- 1) его образование из различающихся схем действия путем их интерференции;

- 2) просцирование его на эталонную систему знания, ранее сформировавшуюся и относительно проверенную;
- 3) включение во внешнюю предметную деятельность в форме цели, вынесение его (субъективно) во внешний мир.

Выполнение этих условий означает, что онтологизированный операциональный инвариант совершается как интегральное свойство взаимоотношения субъекта и объекта.

### Кодовая концепция познания

Взгляд на интерпретируемую операцию как на субстанцию идеального образа противоположен концепции идеального как аналоговой вещеподобной репрезентации, идущей от учения Демокрита об атомах и интерпретируемой ныне в терминах кибернетика и теории информации. Современные сторонники эйдестической теории полагают, что предметы внешнего мира становятся достоянием головного мозга человека не сами по себе и не через посредство их вещественных частей («идеов»), а представлены в мозге изоморфными им кодами. Рецепторы кодируют свойства и состояния предметов в алфавите электрохимических импульсов, единственно понятном нервной системе. Затем мозг как будто расшифровывает содержание импульсов, извлекает из них информацию в форме образов тех вещей, с которыми контактировали рецепторы.

Функцию эйдоса некоторые физиологи приписывают электрохимическому виду объекта, а локализацию вида колят устанавливать с помощью энцефалографа. Вместо буквальных микроскопических картинок («видиков») отдельных внешних предметов, находящихся в голове человека, теперь теоретически усматривают изоморфные внешним предметам электрохимические картины. Физиологи выделяют два вида нервных кодов: один из них строится при помощи дискретных импульсных характеристик нервного разряда, второй продуцируется посредством устойчивых микроструктурных нервных связей.

Н. П. Бехтерева первой среди отечественных физиологов сформулировала концепцию кодовой представимости объекта в психическом мире субъекта. В 70-е гг. XX в. она проводила свои исследования с помощью тончайших электродов, вживленных в мозг. В те годы Н. П. Бехтерева искала электрохимические корреляты конкретных психических явлений, говорила о возможности восстановления по нейродинамике акустических и семантических свойств вербальных сигналов<sup>20</sup>.

Д. И. Дубровский предложил следующее философское обобщение исследований нервных кодов: «Психический образ, данный личности как бы непосредственно, есть субъективная реальность, то есть образ не существует в мозгу объективно, в виде некоторой уменьшенной материальной копии внешнего предмета. В свою очередь, мозговая нейродинамическая система существует в качестве объективной реальности, она не может быть названа образом, так как не обладает предметным характером. Нейродинамическая система является не образом, а кодом отображаемого внешнего объекта»<sup>21</sup>. Дубровский полагает, что каждому воспринятому предмету соответствует свой специфический код, сопряженный с соответствующим образом, и что практическая расшифровка нейродинамического кода позволит объективировать идеальный образ за пределами данной личности<sup>22</sup>.

Как видим, нейродинамический код признается рядом ученых и философов носителем идеального образа. Бехтерева определенно заявила (до того, как приняла христианское мировоззрение), что в физиологической активности можно отыскать рисунок, который будет характерен для каждой-то определенной мысли, фразы и т. п. Кодовая концепция выглядит правдоподобной, объясняет взаимосвязь психического образа, кода и двигательных реакций организма

<sup>20</sup> См.: *Бехтерева Н. П. Нейрофизиологические аспекты психической деятельности человека*. Л., 1971.

<sup>21</sup> *Дубровский Д. И. Проблема нейрофизиологического кода психических явлений // Востр. философия*. 1973. № 4. С. 86.

<sup>22</sup> Там же. С. 87, 88.



животного и человека. Например, если я отдаю себе приказ поднять руку, то моя рука тотчас же поднимается.

Но действительно ли первый код репрезентирует объект и по нему, как по представительной части, воспроизводится целостность и сущность объекта? Например, если я вижу флаг какого-нибудь государства, то какая информация кодируется в первом коде: информация о флаге как физическом предмете или одновременно и информация о символизируемом флагом государстве? Что касается первой части вопроса, то ответ на него ясен: кодируются специфические особенности внешнего физического предмета. А вот ответа на второй вопрос кодовая концепция прямо не дает, поскольку не содержит в своих последних посылках онтологичности кодирования такой необычный материал, как социокультурный фактор.

Можно, правда, загуманить ответ на второй вопрос и сформулировать его в терминах кодовой концепции, что подчас и делается. Например, можно сказать, что код флага сложным путем соотносится с ранее сложившимся и отложенным в памяти кодом государства. Но почему в одних случаях у нас возникает просто образ флага, а в других: образ государства? Выделением только одного-единственного кода тут не обойдемся, нужно обратиться к идее второго кода, третьего и т. д. Их количество будет зависеть от количества смысловых ситуаций, в которые может быть втянут образ флага. Конструктивной является идея об одном коде, идея же кода кодов уведит объяснение в дурную бесконечность, потому к ней некогда прибегают сторонники кодовой концепции.

Кодовая концепция идеального образа парадоксальна в ряде отношений. Подобно тому как доктрина идиологов Демокрита вынуждена постулировать внутреннего наблюдателя как конечного получателя идиологов, так и кодовая концепция невольно связана с гипотезой о внутреннем дешифровании кодов. Если каждому объекту соответствует особый код, то кто или что расшифровывает код и превращает его в наблюдаемый внутри образ? Что добавляется к коду, чтобы он стал образом, и где хранится ключ к его расшифровке?

Тут возможны различные ответы: код расшифровывается сверхъестественной силой (Дж. Эзкел); электрохимическая картина объекта без всякого напряжения сознания индивида естественным путем трансформируется в субъективный образ внешнего мира (Д. Н. Дубровский); наука еще не расшифровала этот код, а когда все же расшифрует, то перед человечеством откроются необъятные возможности для самопознания и ответа на заданный вопрос (Н. П. Бектерова).

«Парадокс внутреннего наблюдателя» (Теофраст, Р. Л. Грегори) и дешифровка так или иначе возникает, когда принимается посылка о буквальном или вольном копировании объекта субъектом. Копия, понимаемая в собственном, а не в метафорическом смысле этого слова, если она снята с предмета, может рассматриваться только внешним взором человека, но не изнутри него, не во тьме черепной коробки. Внешние окошечки человеческого тела (органы чувств, руки) могут контролировать формы предмета, угодоблаться ему, его контурам и границам. Скажем, ладонь, двигаясь по контуру вещи, как-то моделирует ее форму. Но зачем органу еще копия этой операционной копии? Чтобы действовать с вещью изнутри, ведь внешнего предмета уже нет, т. е. воспроизводить его в памяти? Но почему операционная копия предмета должна непременно превращаться в воспроизведенную внутреннюю копию, разве она не может представлять объект субъекту в том же операционном статусе, т. е. в форме процесса?

Фундаментальных научных фактов, касающихся связи нейродинамического кода и образа сознания, явно недостаточно, чтобы ответить на поставленные вопросы. Почему понятие электрохимического кода применяется по отношению к образу сознания, а не к чему-то иному, что может и не являться сознанием? Установлены факты, которые фальсифицируют кодовую концепцию: обнаружено, что нейрофизиологический информационный процесс представлен не только переносом «кодов вещей», но и переносом навыков, схем действия с вещами. Активным началом, обеспечивающим перенос навыка внутри нервной системы, выступает набор элементов. Для каждого навыка клетками

могла вырабатываться особый комплекс олигонуклеотидов. К настоящему времени установлена структура целого ряда таких наборов, а некоторые пептиды – индукторы определенных форм поведения – синтезированы в лабораторных условиях.

Другой парадокс концепции заключается в противоречии между утверждениями об исключительно внутреннем характере кода (и образа) и о призвании способности идеального образа опредмечиваться в форме искусственных вещей. Если образ и его код не выходит за пространство головного мозга и не включается во вторую, внешнюю, часть кольца деятельности, то возникновение искусственной вещи, адекватной ее ядру, есть чудо.

Наконец, третий парадокс кодовой концепции – неясное приписывание свойства активности именно коду, а не образу, поскольку все основное содержание образа уже содержится в коде и лишь выявляется при мистическом декодировании. Ошибочность образов в таком случае следует объяснять не природой сознания и мыслительного творчества человека, а психофизиологическими сбоями кодирования и декодирования. Если творцом является матерьяльный код, а не дух человека, то ответственность за человеческое поведение должен нести не сознающий субъект, а бесчеловечное кибернетическое начало в человеке. В таком случае понятие субъекта лишается смысла либо отождествляется с понятием кода.

«С таким пониманием познавательного процесса, – справедливо заметил профессор В. В. Орлов, – неизбежно связано представление о том, что объективное содержание образа существует в готовом виде уже в рецепторах и лишь “выявляется” в мозговом процессе. <...> Вследствие недостаточно глубокого анализа отражения, его обыденной интерпретации познание бессознательно рассматривается как процесс прямого слюния признаков отображаемого предмета и переноса их в мозг. С этих позиций объективное содержание образа существует в равном себе состоянии на всех уровнях неравной системы – рецепторах, афферентных путях и мозге – и лишь переходит из одной формы в другую»<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Орлов В. В. Отражение – сознание или существование? // Ленинская теория отражения в современность. Свердловск, 1967. С. 32–33.

Итак, кодовая концепция идеального образа связана с гипотезой о существовании двух объектов (внешнего и в форме кода) и двух субъектов (внешнего и внутреннего наблюдателя-дешифровщика). Ее сильная сторона состоит в том, что она опирается на некоторую совокупность естественно-научных данных о взаимосвязи информационных и энергетических (двигательных) процессов внутри человеческого организма. Эксперимент не устанавливает там ничего сверх того, что не было бы соматическим или нейродинамическим, но вместе с тем интерпретация эксперимента требует введения представления о существовании виртуального психического феномена. Вместе с тем парадоксы, с которыми изначально связана кодовая концепция идеального образа, сигнализируют о ее узковязности, требуют уточнения ее исходных принципов и пределов предметной интерпретации, меры экстраполяции знания о феномене психического «вообще» на феномен идеального образа.

Будучи противоположной кодовой концепции, операционная теория идеального образа усматривает субстанцию и носитель идеального образа в системе операций субъекта с объектом. Как уже сказано, среда процессуально дифференцируется с субъектом на составляющие ее элементы при помощи различных совершаемых человеком операций. Постепенно каждой уже знакомой человеку вещи начинает соответствовать свой особый спектр операций, которые оказались эффективными и согласующимися с более или менее глубокой сущностью объекта. Этот спектр операций, будучи интериоризованным, представляет индивиду вещь в качестве действительности с ней. Возникает идеальный образ вещи в форме некоторого инварианта в системе интериоризованных операций, в форме схемы действия с классом вещей. Возникшая схема записывается в памяти молекул ДНК, в олигонуклеидах. Образ идеален по отношению к вещи потому, что является не самой вещью и не ее электромагнитическим представлением, а скопком с системы операций, которые моделируют форму вещи.

Операция может быть и «китайской стеной», разделяющей субъект и объект, и своеобразным «мостом», соединяющим их;

она причинно связана с формированием содержания идеального образа. Если операция неадекватна сущности объекта, то она формирует и неадекватный образ объекта. Если же она отвечает специфической природе объекта, то истинность образа объекта может быть достаточно высокой.

### Расширенный операционализм

Развивающееся знание включает в себе два компонента: операциональный и предметный. Непосредственным содержанием и формой организации знания выступают выработанные обществом схемы материального и духовного производства. Но когда один и тот же предмет подвергается преобразованию при помощи различных способов действий и в итоге мы приближаемся к некоторому стабильному, инвариантному его видению, тогда содержание и структура идеального образа начинают совпадать с содержанием и структурой объекта.

Оба эти компонента взаимопологают друг друга: «операциональность» – средство достижения истинности («предметности») образа, истинность же обуславливает поиск успешных действий с предметами. Поскольку познание призвано обслуживать практику, вырабатывая план материального преобразования объекта, постольку человек стремится наполнить вновь полученное знание операциональным содержанием, оценочным по своей сути. С другой стороны, он стремится устранить из создаваемого образа моменты, обусловленные способом действия с объектом, чтобы познать его сущность, не зависящую от нас. Обе эти тенденции относятся к общим закономерностям познавательного процесса<sup>24</sup>.

В конечном итоге историческое познание контрастирует, как из клеточки, на практической операции. Практика является диалектическим единством противоположностей – единством единичной операции и операции вообще. С одной стороны, будучи материальной предметно-чувственной деятельностью, практика обусловлена конкретными вещными явлениями. Общее и отдельное в ней

<sup>24</sup> См.: Льюиссон Д. Я. Операциональный аспект научного знания. Иркутск, 1987.

слиты, друг без друга не существуют и друг через друга проявляются. В то же время практика есть деятельность соматическая, целенаправленная; цель определяет человеческие поступки, содержит в себе общую технологию поведения. Рациональный образ цели строится, так сказать, методом очеркивания общими (новизмом) в его чистом виде. Мысленное отдельное есть синтез общих определений. Цель действия обусловлена групповыми свойствами вещей.

Операция вообще – это не только наименование того общего, что растворено в совокупности конкретных единичных действий; она может иметь и относительно дискретно выделенный аналог в практике. Это восточно выработанные человечеством стереотипы действий, приемы, применяемые в определенном смысле, независимо от специфических ситуаций. В них как бы закреплена более или менее глубокая сущность класса объектов.

Например, чтобы изменить форму какого-либо предмета, мы обычно используем орудия труда, твердость которых превышает твердость обрабатываемого предмета. Этот прием можно назвать операцией вообще. Изучением, развитием и внедрением в производство операций вообще занимается технология как научная дисциплина. Технологические карты, используемые на производстве, содержат в себе предписание, какие стереотипические действия и в какой последовательности должен выполнять работник.

Операция вообще выполняет такую же функцию в процессе познания, какую в экономическом жизни общества выполняет то, что называют абстрактным трудом. Подобно тому как товары обмениваются друг на друга благодаря заключенному в них всеобщему эквиваленту (труду вообще), так и человек может увязывать между собой различные мысли и обмениваться ими с другими людьми благодаря синтезу содержащимся в образах операциям вообще. Операция вообще унифицирована, легко поддается словесному обозначению. Поэтому ее можно передавать другому не только прямо, но и в форме языкового знака, закрепившего в себе ту или иную схему действия. Единичная операция, напротив, сама по себе непередаваема в общезначимой форме. При попытке схематизировать ее и обозначить словом она утрачивает свою чувственную

неповторимость, уникальность. Нередко возникает противоречие между необходимостью передать уникальную «единичную операцию» и наличными средствами коммуникации. Противоречие разрешается, когда удается подобрать такие операции вообще, которые в комплексе очерчивают особенности единичной операции.

Таким образом, практическая операция сложна по своей структуре. Между операцией вообще и единичной операцией подчас нет гармонии. Преобразуемый в практике предмет как бы сопротивляется нашим воздействиям, и если избранная технология поведения оказывается неадекватной объекту, то мы не добьемся успеха. В этом случае речь должна идти о внутридеятельностном противоречии между технологией действия и непосредственными условиями действия. Внутрипрактическое противоречие не может разрешиться само по себе, автоматически. Найти новую, более совершенную технологию и согласовать между собой операцию вообще и единичную операцию позволяет только процесс познания. Наоборот, непротиворечивое действие не предполагает особого напряжения сознания.

Постепенно, совпадая друг с другом в процессе познания, чувства и разум формируют знание. Возвращаясь в практику в составе цели, знание создает условия для разрешения противоречия внутри практики. Так в самом общем виде протекает цикл познания. Аналогично можно рассуждать относительно производных от практики умственных операций над идеальными объектами, порождающих свои специфические типы высших образов и высоко абстрактных понятий в процессе разрешения противоречий внутри теоретической деятельности.

Подведем итог. Познавательный процесс протекает как процесс поиска путей разрешения внутриоперационного противоречия. Интериоризованные стороны операции (практической или умственной) – познавательные чувственные и рациональные образы – рано или поздно сливаются в знание как особый эмерджент. Противоречие между единичной операцией и операцией вообще инициирует процесс познания, переходит в статус познавательного противоречия. Возникающее в ходе разрешения этого противоречия знание возвращается в исходную операцию в форме

откорректированной цели и видоизмененного средства деятельности. Если исходное внутриоперационное противоречие преодолевается и конфликт между единичной операцией и операцией вообще перестает быть острым, то познавательный цикл затухает. Если же обновленные схемы действия не позволяют в требуемой мере преодолевать сопротивление объекта, то познавательный цикл снова повторяется, пока не завершится нужным эффектом. Будучи циклическим, познание прерывно. В отношении же человечества в целом оно непрерывно, поскольку индивидуальные познавательные циклы постоянно накладываются друг на друга.

Генезис предметного значения знания следует в первую очередь искать в процессе совпадения операций вообще с единичными операциями при согласовании чувственной и рациональной сторон познания, возникающих из операционально различных сторон деятельности. Подход, при котором абсолютизируется операциональное значение человеческих понятий и представлений, противоречит тому обстоятельству, что люди рано или поздно узнают, что именно в их знании было порождено действиями с вещами, а что от этих действий не зависит и обусловлено вообще миром самих вещей.

В. С. Степин, академик РАН, пришел к следующему выводу: «Способность теоретических сил восприниматься в качестве изображения предмета исследования связана с особой процедурой их онтологизации. Последняя заключается в том, что абстрактные объекты теоретических схем "процедурются" на картину мира, которая вводит идеализированное представление о структурных характеристиках действительности, изучаемых в данной отрасли науки на определенном этапе ее развития. Последователь, принявший ту или иную картину мира, всегда отождествляет ее с "природой как таковой". Поэтому изображение абстрактных объектов теоретической схемы на объекты картины мира как бы переносит это видение на теоретическую схему, придавая ей онтологический статус»<sup>25</sup>. Анализируя под этим углом зрения историю ряда наук

<sup>25</sup> Степин В. С. К проблеме структуры и генезиса научной теории // Философия, методология, наука. М., 1972. С. 170.



в физике, В. С. Степин резюмирует: «Таким образом, рассматривая природу теоретических схем науки, мы убеждаемся, что проектирование их на эмпирический материал представляет такие схемы в качестве изображения соответствующей экспериментальной практики. Проекция же теоретических схем на картину мира превращает ее в изображение предмета данной теории»<sup>24</sup>.

Итак, суть концепции В. С. Степина сводится к утверждению, что предметное значение (истинность) научного концепта выявляется тогда, когда концепт получает интерпретацию в научной картине мира. Нельзя не признать, что повышение объективности и существенности понятия неразрывно связано с процессом его обобщения и включения во все более широкий научный контекст вплоть до картин мира. Последние обычно более стабильны, чем их отдельные блоки-теории, и в максимальной степени проверены общественной практикой. В этом автор несомненно прав. Но является ли выделенное В. С. Степиным условие не только необходимым, но и достаточным условием объективности знания? Полагаем, что не является. Свойства обобщенности и опосредованной подтверждаемости образа в системе мировоззрения не могут служить полным гарантом его объективности. Повествование теорема, например, тоже обладало этими свойствами, но все-таки со временем было отвергнуто. Если ученый онтологизирует картину мира, считая ее изображением природы как таковой (именно этот аспект подчеркивается исследователем), то это обстоятельство еще далеко не означает объективной истинности самой картины мира и составляющих ее понятий и наглядных образов. К тому же вряд ли когда-либо существовала единая для всех ученых и «безусловно истинная» научная картина мира.

Проблема вычленения предметного значения образа серьезно осложняется также тем, что во-первых форма своего существования в человеческом сознании предметность и операциональность тождественны, и во-вторых «внешнему виду» их невозможно разделить. Предметное значение – это неотделимая сторона образа, а не какой-то

<sup>24</sup> Там же. С. 178.

особый вид образов. Внутри субъективного мира человека, если он изолирован от внешней среды, нет специального механизма, который бы отделил операциональное от предметное. Только соотнося образ с постоянно развивающейся предметно-чувственной действительностью, можно отличить предметное значимое знание от его операционального значения.

Соотношение предметного и операционального в понятии существенно зависит от того, богата или бедна совокупность концептуальных связей, в которые оно включено. Например, в составе развитой научной теории понятие отражает прежде всего свойства идеальных объектов, которые сами по себе не могут существовать в качестве материальных объектов и выражаются посредством языковых конструкций. Но поскольку идеальный объект соответствует какому-то фрагменту материального объекта и теория рано или поздно подтверждается практикой, постольку научное понятие в составе теории, возможно, воплощает в себе и предметное содержание. Таким образом, выявление предметного значимого знания – сложный и длительный процесс. Он necessarily предполагает обобщение способов получения понятий вплоть до проципирования этих понятий на мировоззрение и постепенное совпадение этих концептуальных образований с системой чувственно-выглядных представлений. В конечном счете это означает согласование между собой двух противоположных сторон практической деятельности – общей технологии действия с конкретными условиями деятельности<sup>17</sup>.

## Неверифицируемое в знании

В состав всякого знания входят идеальные образы, не имеющие аналогов в окружающем мире. Как они появляются и следует ли их относить к разряду заблуждений? Логично предположить, что значительная часть неверифицируемых компонентов знания

<sup>17</sup> См.: Писемский Д. В. Проблема онтологизации субъективного познавательного образа в философии материализма // Эпистема. Вып. 8 : Проблемы современной онтологии. Екатеринбург, 2013. С. 31–62.

обусловлены не столько объектами, сколько схемами действия субъекта с объектами. Неверифицируемые образы могут сигнализировать как о неадекватности практики своему объекту, так и о правильности практики, о неудаче или, наоборот, успехе конкретного цикла познания. Содержание понятия не сводится к содержанию материального аналога данного понятия в самой действительности. Если содержание материальной системы и содержание религиозного учения или научной теории упрощенно представить в виде совокупности материальных и идеальных элементов и попытаться установить между каждым образом и прообразом взаимно-однозначное соответствие, то всегда останется такое дополнительное содержание учения или теории, которое не с чем сопоставлять во внешнем мире. Например, в физике неверифицируемыми мысле-образами являются понятия кванта времени, многомерного пространства, пустого класса, волновой функции и т. д. Не следует считать их ложными, так как теории, в которых они играют существенную роль, все же косвенно подтверждаются опытом.

Выделим три фактора, которые вызывают «дополнительное содержание» концепции: 1) это выбор абстрактного объекта; 2) особенности способа действия с абстрактным объектом; 3) специфика концептуального типа связи общего и отдельного, оказывающая влияние на взаимосвязь понятий в рамках учения или теории.

Абстрактный объект строится в виде некоторой совокупности знаков, закрепляющих в себе какое-то одно существенное свойство реального объекта. От того, какое свойство реального объекта положено в основу объекта религиозного учения или научной теории и насколько это свойство идеализировано, во многом зависит содержание знания в целом. Например, реальные объекты, как правило, мыслятся на определенном пространственно-временном фоне, а их свойства, становившиеся идеализированными предметами, так или иначе видоизменяются в процессе их религиозного или научного описания в зависимости от принятой геометрии. Та или иная геометрия всегда детерминирована практическим бытием.

Так, для православной иконы характерна обратная перспектива: точка схода не в глубине картинной плоскости, а в зрителе, стоящем перед иконой. Параллельные линии не сходятся, а расширяются в пространстве иконы. Отдаленные предметы не скрыты за воздушной пеленой, а, наоборот, выдвинуты на первый план. Передний и задний планы имеют не изобразительное, а смысловое значение. Обратная перспектива и сознательное нарушение привычных пропорций изображаемых фигур подчинены задаче выражения религиозной идеи илляции мира горнего в мир дольний.

Принятие абсолютного пространства в физической теории Лоренца предполагает существование ненаблюдаемого эфира, а необходимость сверхмалых пространственно-временных интервалов (вызванная условиями взаимодействия макроприбора с микрочастицами) в квантовой теории поля ведет к выводу о ненаблюдаемости внутренней структуры элементарных частиц и к представлениям о виртуальных процессах. Из-за особенностей какой-нибудь геометрической модели возникают понятия минимых или бесконечных масс у элементарных частиц, отрицательной вероятности, мгновенного перехода с одного энергетического уровня на другой, аннигиляции частиц и т. д.

Вторым важным фактором, который приводит к возникновению содержания знания, не соответствующего содержанию объекта, является особенность схемы действия с религиозным или научным объектом. Схема действия со знаковыми комплексами, как известно, в общих чертах повторяет практические действия с использованием орудий труда. К примеру, счет производится из перекладывания сочитываемых предметов, сложение или деление – из объединения или разъединения реальных предметов. Хотя схема действия и имеет материальную детерминацию, она далеко не всегда совпадает по своему содержанию с отражаемым конкретным материальным объектом. Схема умственного экспериментирования с абстрактными объектами в общих чертах есть специфическое проявление практической технологии.

С абстрактным объектом (равно как и с реальным) можно действовать по-разному. Например, богослов может, исходя из христианской идеи тринитетства, рассматривать вселенную не как непрерывный континуум, а как «надпрослутый» и прерывный мир. Наоборот, в классической механике к физическим величинам подходит как к имеющим непрерывный спектр собственных значений. В квантовой механике некоторые из этих величин образуют дискретный спектр собственных значений, и не все из них могут иметь одновременно определенные значения; в связи с этим возникает понятие «находиться везде и нигде», реальный смысл которого определить весьма трудно.

Вот другой пример. Известно, что каждое состояние квантовой системы может быть описано в данный момент времени определенной функцией координат, причем квадрат модуля этой функции определяет распределение вероятностей значений координат системы. В случае сложной системы, состоящей из многих частиц, эта функция, называемая волновой, зависит от всех координат системы. Она становится функцией точки в многомерном конфигурационном пространстве, а не в реальном физическом пространстве. Волновую функцию нельзя измерить опытным путем, но она строится как способ действия с измеримыми физическими величинами.

Наконец, третьим важнейшим фактором появления религиозных и научных понятий, не имеющих материально-предметной интерпретации, является тип связи общего и отдельного, который присущ концептуальной системе и интерпретируется из практики. Мысленное отдельное воссоздается методом восхождения от абстрактного к конкретному, методом синтеза общих определений. Чтобы прообразовать материальный объект в соответствии с человеческими потребностями, люди изобретают орудия труда, промежуточные звенья между объектом и субъектом. Точно так же, чтобы проникнуть в скрытую от непосредственного созерцания сущность объекта, познающий субъект вынужден изобретать мысленные звенья, которые бы воплотили в себе исходные положения доктрины или теории в опытных данных.

Без промежуточных построений, не все из которых могут иметь реальный смысл, абстрактное мышление не способно отобразить реальное отдельное.

Например, для решения проблемы тождества богословы изобрели понятие эманации Блага, из которого семантически вытекало, что зло в мире обусловлено иерархией совершенства мироздания. Каждый последующий уровень эманации менее совершенен, нежели предыдущий. Значит, зло есть естественный и закономерный недостаток Блага.

В науке подобные примеры нередки. Так, введение виртуальных величин в уравнения, описывающие ядерные процессы, позволяет понять процесс превращения одной элементарной частицы в другую. Первоначально под понятием виртуальности подразумевали то, что невозможно уловить в материальном эксперименте, то, что в принципе невыполнимо. Поэтому вопрос о реальном существовании виртуальных величин оставался открытым. В последнее время физики экспериментально обнаружили нечто вроде виртуальных частиц. Если это так, то открытие виртуальных частиц подтверждает наличие объективной обусловленности концептуального типа связи общего и отдельного, с помощью которого как бы переключается мостик от незнания к знанию, и незнание становится знанием. Вместе с тем отнюдь не всякая вводимая в уравнение виртуальная величина имеет материально-объективный аналог. Во всяком случае, обратное далеко не доказано. Не исключено, что некоторые виртуальные величины в конце концов разделят участь понятия флейнда, которое в свое время вводилось в физические теории для объяснения теплоты, электричества и т. п. И все-таки подобные понятия не являются вторичными элементами в теле учения или теории, они составляют их органическую часть.

В конечном итоге неverifiedруемые понятия либо получают прямую или опосредованную предметную интерпретацию, либо их просто отбрасывают. Они возникают так же, как и любые другие понятия, и вся их особенность, необычность состоит в том, что для них своевременно не найдется подходящего предметного

значения. Истинность или ложность неverified образов, по-видимому, нужно предварительно и объективно оценивать исходя из анализа операциональных значений этих образов.

### § 3. Истина, правда, вера и знание

Истина и правда. – Понятие экзистенциальной истины. – Понятие отчуждающее и осваивающее

Некоторые философы-прагматисты утверждали: «Даже если Бога на самом деле нет, но человек в Нем очень нуждается и верит, что Он есть, то Бог непременно появится как реальная сила». Утопическая функция философии оправдывает себя, когда сила соборной веры опредмечивает утопию, вдыхая в нее жизнь. Вспомним, что в России, полигоне утопий, в XX в. коммунистический идеал обрел форму советской власти, породил богатую культуру и существовал более полувека. Выходит, понятие утопической иллюзии вполне совместно с появлением реальной осуществимости. Материализоваться способно не только эмпирически-истинное знание, но также и знание субъективно-иллюзорное, содержание которого не отличается объективностью, не адекватно внешнему миру.

Атеисты-материалисты склонны рассматривать религию всего лишь как форму бессильного утопического заблуждения. Но разве справедливо признавать иллюзиями и заблуждениями такие воплощения веры в Абсолют, как культуры буддизма, христианства и ислама?! Столь ли уж велика разница между определенными идеями науки и религии? Вообще говоря, не так уж важно, адекватна или неадекватна исходная идея законам производимой природы («реалистичен» ли именно такой портрет, тип мебели, фасад дома и т. п.?). Гораздо важнее способность идеи материализовываться, обретать отдельное реальное существование, удовлетворять человеческие потребности, развивать социум. Философы-прагматисты выявили громадную роль воли и веры

в деле материализации придуманных сочинением идей: чем сильнее воля и вера, тем скорее и успешнее воображаемое станет действительным.

## Истина и правда

Гегель как-то сказал: «Истина есть великое слово и еще более великий предмет. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должны выше подыматься груди». Но что есть истина? На этот вопрос нет однозначного ответа, да и сам термин «истина» изначально многозначен. Древнесреднее слово обозначает: 1) противоположное лжи или неправде; 2) надежность, доверие, верность. Древнегреческое *ἀλήθεια* (алетеия) переводят как: 1) истинное; 2) открытое и честное; 3) подлинная реальность; 4) реальный предмет, а не его копия. Латинское *veritas* означает: 1) истинный; 2) правдивый, а *veritas* – истина. Истину подразделяют на необходимые и случайные, аналитические и синтетические.

Платон в диалоге «Тетет» говорит, что можно владеть истиной, не владея знанием. Не будучи познанный, истина как-то присутствует в мышлении. Но знание невозможно без логоса, без разумно-словесного отчета. Предельные истины должны быть истинными осознаваемыми и обозначенными именами. Нареченные мысли, по Платону, неполны и лживы, а высшие истины о бытии невыразимы. Тем не менее бытие нельзя не мыслить, даже если оно непознаваемо. По Декарту, вечные истины – от Бога, по Спинозе, истина – это то, как Бог видит мир; отсюда подлинная истина есть признак полного и точного знания.

В западноевропейской философии между собой всегда конкурируют два типа философии: теоретическая и практическая. Первая ориентируется на понятие истины, причем мир истин весьма напоминает трансцендентную область платоновских идей, противоположную сфере текучих материальных явлений. Такой тип философствования М. Хайдеггер назвал эйдетическим дискурсом. Напротив, практическая философия нацелена на



понятие Блага, на человеческие потребности и потому предпочитает иной – аксиологический – способ анализа.

В начале XX в. теоретическая философия жестко потребовала освободить знание, претендующие на истинность, от всякого рода ценностных формулировок. В свою очередь, философы-аксиологи ввели запрет на построение своих рассуждений по образцу и подобию теоретико-научного знания. В отличие от теоретической и практической равнозначностей философия, религиозный дискурс, как правило, стремится к гармонизации истины и блага – по эталону калократии Божественной сущности.

В восточных учениях (индуизм, буддизм, джайнизм, конфуцианство) истина трактуется как спасительное знание: 1) слово Учителя, указывающее верный путь к спасению; 2) продолжение или имитация в пользу подлинного образа действительности; 3) путь восстановления мировой гармонии (например, через почитание традиций в конфуцианстве, законов империи в джайнизме и др.).

В текстических вероучениях истина определяется как соответствие некоторого высказывания Божественному Откровению. Так, в иудаизме и исламе истина – это спасительный Закон, в ерность Заповедям Бога, переданным людям через Моисея или Мухаммада. Для христиан истина – не некая универсальная абстракция, а живая и спасительная личность Иисуса Христа, который изрек: «Я есть путь, истина и жизнь» (Ин. 14, 6).

Ложь – антипод истины, правды и честности. В формальной логике терминном «ложь» обозначают «не-истину» в самом абстрактном смысле. В философских и религиозных текстах ложь и лукавство отличают от ошибок и заблуждений и определяют их как намеренное искажение сути дела. С религиозной точки зрения ложь есть грех, моральное зло, тщетная попытка обмануть Бога. Лгуний прежде всего наносит вред самому себе, поскольку портит свои отношения с Богом. Ложь может иметь разные масштабы и степени опасности, обладает разрушительной силой, вызывает острые конфликты между людьми. «Отцом лжи» христиане считают самого отъявленного лжеца – дьявола, искушающего людей

и побуждающего лгать тех, кто слаб духом. Ж. Бодрийяр рассматривал современную цивилизацию как продукт тотальной симуляции (сознательной или неосознанной); наша жизнь наполнена симулякрами – лукавыми подделками даже под истину, безобразия – под красоту.

В классической философии, как известно, сложились три разных трактовки истины как соответствия знания действительности:

- теория корреспонденция исходит из принципа соответствия знания материальному миру (Аристотель пишет в «Метафизике»: «Говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, значит говорить ложное. А говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, значит говорить истинное»);
- эссенциалистская доктрина опирается на принцип соответствия предметов их нематериальным оригиналам – трансцендентным идеям (Платон и др.) или имманентным сущностям (Гегель);
- теория когеренция основывается на принципе соответствия знания какой-либо форме человеческого сознания:
  - врожденным когнитивным структурам (Декарт);
  - когнитивным социальным групп (Пуанкаре);
  - целевым установкам личности (Джеймс);
  - априорным формам мышления (Кант);
  - самоочевидности интуиции (Бергсон);
  - ощущениям (Юм).

Любая теория «соответствия» спотыкается о вопрос «соответствие чему?», т. е. не может точно эксплицировать тот объект, которому знание предположительно ставит в соответствие. Какому объекту соответствует, например, утверждение «У меня болит рука»? Ведь боль субъективна, не регистрируется приборами, а актер умеет вполне правдоподобно имитировать ее на сцене.

Сукотра Свами поясняет указанную философскую трудность древней индийской притчей о повесе, аскете и бездомном все: каждый из них видит одно и то же – женщину. Однако каждый видит ее по-своему: как объект наслаждения, возмек плоти и плуку.

«Если соответствие является истинной, то чьей истине соответствует предложение "Вот женщина"? <...> Повеса, аскет и бездомный пес, глядя на наглядный образец женщины, обратят внимание на разные свойства, отношения и аспекты определяемого объекта. Каждый <...> будет понимать слово "женщина" и его значение по-своему»<sup>24</sup>.

Как правило, научные и вненаучные истины не отвергают, а дополняют друг друга. Д. А. Цыплаков поясняет это правило следующим примером. «Мы видим студента, бегущего на остановку вслед за автобусом. На вопрос "почему он бежит?" можно дать два ответа: "потому, что у него сокращаются мышцы" и "потому, что он опаздывает на лекцию". Оба эти ответа будут истинной, и они не противоречат, а дополняют друг друга. Так и истины религиозные говорят о добре и красоте, нравственной правде, а истины науки описывают мир практически»<sup>25</sup>.

Действительно ли истина объективна? На этот вопрос поэтес отвечает афоризмом: «Мы терпимо относимся к чужим мнениям, пока не имеем своего собственного». С XX в. в философии усиливается иррационализм в понимании истины. Ницше увязывает истину с идеями вечного возвращения и переоценки ценностей. Экзистенциализм противопоставляет объективной истине представление о личной истине как интуитивной явленности индивиду подлинного бытия. Сартр усматривает сущность истины в свободе. Ж. Маритен и П. Гараман объявляют истину особым идеальным объектом в составе трансцендентного бытия. Теоретики постмодернизма говорят о познании как процессе вечной и неудачной «погоньи» за истиной. По мнению М. Хайдеггера, продолжающего античную традицию, чтобы узнать истину, нужно прибегнуть к «про-из-ведению» – вывести ее из потаенности при помощи техники; причем сама техника предстает видом истинствования. В неклассической философии истине уже не приписывается свойство объективности. Ее отождествляют либо со специфическими

<sup>24</sup> Словарь Слов. Тень и реальность. М., 1998. С. 60–61.

<sup>25</sup> Цыплаков Д. А. Религиозная и научная истина: аспекты социализации // Религиоведение. 2011. № 1. С. 71.

состоянием души (С. Кьеркегор), либо с ценностью (Г. Ринкерт), либо с языковой интерпретацией (Ж. Г. Гадамер).

Истина и ценность становятся все более тесно связанными. Понятию ценности стало утверждаться в гносеологии во второй половине XIX в. Его ввел в философию Р. Г. Лотце, полтавский, что ценность возникает исключительно в ситуации ее значимости для субъекта, но не является продуктом его произвола; ценность объективна как общественная форма волеия и поведения человека. В постклассической философии проблема истины превращается в один из аспектов игры по правилам, произвольно выбранному субъектом (М. Фуко).

Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент – истое, подлинное, реальное. В русской духовно-академической философии XIX в. различены два рода истины: истина онтологическая (имеет объективный характер и заключена в самом бытии) и истина логическая (подлинно онтологической истине, субъективна и выражена в человеческих суждениях о бытии). Суждение считается истинным, когда оно соответствует сотворенным Богом вещам. В Боге совпадают познание и бытие, онтологическая и логическая истины. Главным критерием истины православная гносеология считает Божественный Разум<sup>28</sup>.

В частности, В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891) доказывал, что во всяком познаваемом предмете есть две противоположные стороны – идеальная, обладающая более истинным бытием, и феноменальная, обусловленная случайными индентменентами. Идеальный мир – это объективное содержание истины. Вершина иерархии идей – абсолютная идея, суммирующая в себе все свойства идеального бытия и обладающая абсолютной истиной. Эта идея совершенна и индивидуально-конкретна по форме своего бытия. Она неисчерпаемая, ею обладает Бог, человеку же не дано познавать ее полностью. По Кудрявцеву-Платонову, установление истины предмета связано с отношением его к ценности-образцам:

<sup>28</sup> См.: *Иван А. В. Проблема истины в русской духовно-академической философии XIX века* // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 2004. № 2. С. 14–30.

«эмпирию» предмета следует соотносить с тем, каким предмет должен быть<sup>11</sup>.

И. Кантом доказано: чтобы познать, надо действовать, а действие преобразует познаваемое; в итоге человек познает не то, что первоначально существовало, а то, что воссоздано им по схемам его понятий и творческого воображения. По Г. В. Ф. Гегелю, там, где происходит взаимное отражение субъекта и объекта, для измерения силы творчества нужно особое понятие истины как меры соответствия реального с идеальным. Поэтому Гегель часто определял истину как соответствие вещи ее понятию.

### Понятие экзистенциальной истины

Платоник признает построенный дом «истинным», когда этот дом отвечает ранее утвержденному архитектурному проекту. К процессу осваивающего познания логично применять неклассическое понятие истины Платона и Гегеля. Назовем это понятие экзистенциальной истиной (по-русски – правдой). Экзистенциальная истина есть соответствие экзистенции потребному идеалу бытия. Критерием оправданности идей и идеалов человека служат польза освоения жизненного пространства и степень удовлетворенности этим освоением. В знании, отображающем мир вкупе с человеческим мироотношением, не стоит с упорством нанового реалиста искать только эпистемическую истину.

Познание непременно включает в себя индивидуальное понимание. Понять – это значит: 1) выразить познаваемый объект в понятиях; 2) наглядно-модельно представить себе этот объект в формах вторичной чувственности; 3) наделить постигаемый объект смыслом, вышеремым в личностный смысловой контекст субъекта. Смысл, который индивид приписывает познаваемому объекту, либо творчески изобретается, либо извлекается из уже привычных старых смыслов. Понять физический мир в религиозном

<sup>11</sup> См.: *Курдюков-Платонов В. Д. Сочинения* : в 3 т. Серия «Посад», 1892–1894. Т. 1, ч. 1.

смысле – лирику представить себе этот мир 1) как продукт Божественного создания; 2) объект Провиденции; 3) медиума между людьми и Абсолютом.

Следует учитывать виртуальное разделение в духовных процессах двух содержаний идеального образа (как продукта творческого взаимного отражения субъекта и объекта): одно из них есть сознание, а второе – самосознание. Самосознание не способно в полной мере различить, что в сотворенном образе бытия было исключительно «новым», а что было положено в нем извне, из «инобытия». По крайней мере это требует огромных экзистенциальных усилий и теоретических размышлений. В содержании образа самосознания входит некоторая часть «своего-иного», а в содержании образа сознания – «своего». Причем в последнем случае эта добавка «своего» не столь уж безобидна, коль скоро выносящийся через интеллектуализацию во внешний мир идеальный образ сознания материализуется в вещи и процессы искусственной природы, существенно отличающейся от первоначальной природы.

Классическое понятие истины не измеряет адекватность образов сознания и самосознания во всей их полноте. Можно ли переживание освоенности мира оценивать как истинное или ложное? Приближен ли предикт истинности к образам самосознания и что вообще собой представляют образы самосознания: какова в них пропорция «картинности» (имитации) и выразительности? На такие вопросы нет однозначных ответов.

Понятие жизненной правды (экзистенциальной истины) применимо не столько к обозначению объективного содержания природных, социальных и психических процессов (хотя и предполагает частичное воспроизведение такого содержания в слитом виде), сколько сопряжено с уникальностью личностного переживания освоения мира, гармонией индивидуального мироотношения. Сколько людей, столько, вообще говоря, и жизненных правд. Столкновение взаимноисключающих жизненных правд может быть прекрасным и безобразным, трагичным и конечным, возвышенным или низменным.

Не случайно философия прагматизма отождествила истину со свойством идеи придавать нашей деятельности конструктивный характер, вести к практическому успеху, приносить жизненную пользу. Различная претензия марксистов на обладание абсолютным эпистемическим критерием истины (критерием практики), философы-прагматисты обратили философскую мысль к теме жизненной истины. Жизненная правда – это синкретичный сплав святого объективного (это роднит ее с объективной истиной) и субъективно-личностного в мироотношении (это отпирает ее от эпистемической истины). Часто за ее критерий берут сходство: доказать правду – значит субъективно установить сходство между обсуждаемыми и ранее оцененными ситуациями.

Когда человек, мучительно решая свой конфликт с миром, ищет новые смыслозначимые ориентиры, то он ищет для себя новую правду. Найдя ее, он субъективно принимает ее за универсальную эпистемическую истину, верную для всех людей, и падает в обморок, почему же другие не разделяют его жизненной позиции. Конфликт жизненных правд (как внутри человека, так и между людьми) всегда неизбежен. Между правдой и верой существует тесная связь (например, говорит: «Он верен своей правде»). Критерием сравнения и оценки многообразных жизненных правд является типическая жизненная правда, основанием для выделения которой служат общечеловеческие моменты мироотношения.

Мысль о любом бытии всегда содержит субъективно-антропный компонент. Подобно расплавленному металлу, заполняющему плавильную форму, интенсивная мысль о бытии овладевает субъектом, становясь антропоморфной. Материализуя свои идеи и идеалы, человек создает новую действительность, во многом не совпадающую и конфликтующую с миром дикой природы. Субстанцией этого нового мира выступает живая деятельность, расширенное воспроизводство и реализация идей и идеалов. Там, где эта живая деятельность прекращается, вторая природа спонтанно возвращается в состояние первозданной природы. (Разумеется, между дикой природой и миром человека есть не только различие, но и общность, иначе они бы не смогли физически сосуществовать

и взаимодействовать. Законы ноосферы – главные факторы тотальности общества и всей социальной предметности.)

Углубим остроту понятия экзистенциальной истины с помощью «коварного» примера. Допустим, мы смотрим на облака и наблюдаем множество сменяющих друг друга картин. Сами по себе точки, линии и объемы, видимые в облаках, поначалу совершенно бессмысленны: они суть некие неопределенные события. Но стоит лишь иллюзорно упорядочить эти события в связи с какой-нибудь установкой, и они тотчас становятся для нас «фактами». Эти «факты» отбираются и складываются в картину облачной реальности (образы моря, гор, воинского соединения, людей, зверей и пр.). При смене установки и переключении внимания на другие конфигурации меняются «факты», и возникает уже новая картина той же самой части небесного пространства. Облачные картины – это мимоджесты-повыщн, возникающие при слиянии внешней оптики с когнитивными стереотипами человека, причем в их производстве участвуют не только наше сознание, но также подсознание.

Если приведенный пример экстраполировать на любой познавательный процесс (религиозный, научный, технический, художественный и т.д.), то экзистенциальная истина станет заместо соизмеримой с систематической истиной. Пусть облака – реальный объект, и наше созерцание облака именно как облака, вероятно, истинно в систематическом смысле. Однако множество увиденных нами в облаках картин трудно признать систематически истинными. Тем не менее эти картины-иллюзии нетрудно опредметить в материальные компоненты социального мира.

Не так ли обстоит дело в случаях научного, технического и вообще любого вида творчества? Могут сказать: одно дело – облака и прихотливая игра воображения, но совсем другое дело – наука и техника, где материализации придуманных учеными и инженерами идей связана с систематической экспериментальной проверкой знания. Однако столь ли уж принципиально различие между облаком и, скажем, объектом научного познания?



Вместо примера с облаками попробуем реализовать другой проект. Возьмем кусок ватмана, карандаш, перочинный нож и листок. Ставим ножом карандаш, продвигая его над бумагой, и графитовая пыль образует на бумаге хаотичную неоднородность. Затем столь же хаотично водим по оставшему графиту острым концом многократно свернутой бумаги. На ватмане возникают всякие каракули, пересекающиеся линии, геометрические конфигурации. Поворачивая ватман в разные стороны, осмысливаем «увиденные» изображения, отбираем среди них самые красивые. Таких картин можно вообразить сколько угодно, но каждый зритель «осоздает» что-то свое, личное. Теперь остается мысленно зафиксировать понравившуюся картину и, удерживая ее в памяти, стереть резинкой все лишнее. Результат бывает достойным художественной выставки. Материализация идеализи в данном случае достигнута устранением из объективно реальной однородности ненужных нам графов – по известной аналогии со скульптором, который устраняет из глыбы мрамора все лишнее и извлекает из нее совершенную статую.

Спрашивается, существовал ли объективно реальный оригинал, копией которого стала наша картина? Можно ли исходным оригиналом считать хаос конфигураций (облако) графитовой пыли? Или оригинал заключен в «самости» автора картины? Трудно ответить. Облако или лист ватмана с графитовыми графами – это намек на полноту бытия с неисчислимым множеством потенциальных возможностей; ограничивая полноту, мы творим нечто отдельное. Вряд ли можно вопли этого нечто проверить на минстематическую истинность внешним опытом или практикой. Трудно удержаться от искушения провести аналогию между картиной в облаках, статуей в глыбе мрамора и научной теорией об экспериментальном объекте. Почему в любой науке всегда конкурируют несколько одинаково правдоподобных, но альтернативных обзоров одних и тех же предметных областей? Не потому ли, что мы видим мир таким, каковым хотим его видеть и понимать, а понимаем его в конечном счете так, как умеем с ним действовать, практически обращаться?

Классический рационализм исходит из твердого убеждения в том, что: 1) мир один и един; 2) истина о нем одна и едина для всех людей; 3) научная истина универсальна, всеобща, необходима, непротиворечива, самоочевидна. Иррационализм и критический рационализм подвергают такого рода убеждение радикальному сомнению. Если поверить, что Бог способен творить любые возможные миры, а человек подобен Богу, тогда окружающий нас мир вовсе не один и един и люди творят какие угодно оригинальные миры и образы-теории этих миров.

Так, сфера низших искусств составлена суммой альтернативных художественных миров и конкурирующих между собой «чуждых» художественных истин. Наука и техника искусно создали множество разных новых реальностей, которые подчинены особым автономным законам, придуманным учеными и инженерами. Следовательно, классическому принципу единственности, универсальности и непротиворечивости научной истины логично противопоставить неклассическую концепцию плюрализма парадоксальных научных истин о возможных мирах. Например, Л. Шестер противопоставил абсурдные истины веры (скажем, веру христиан в распятого Бога) рационализму классической науки: он наделял истину свойствами всемогущества, парадоксальности, свободы и экзистенциальной неповторимости.

## Познание осваивающее и отчуждающее

Учитывая плюрализм представлений об истине, целесообразно ввести в общую теорию познания два новых термина – осваивающее познание и отчуждающее познание.

Осваивающее познание (*gnosis*) объединяет субъект и объект так, что познаваемое субъективируется, становится жизненно ценным для познающего человека. Причем объект может быть не только внешним (даже трансцендентным) по отношению к субъекту, но и имманентным (никогда трансцендентальным), поэтому в осваивающем познании, в свою очередь, надо выделить его внешне-трансцендентную и имманентно-трансцендентальную

равновидности. Основывающее познание есть эмоциональное, открытое и интимное отношение человека к воспринимаемому бытию; его можно охарактеризовать как экзистенциальное притяжение субъекта к объекту в таких формах любви, как старе, эрос, агэпе, филоэ, мания. Основывающее познание органически связано с аксиологией сердца, духовным фиделизмом и убеждениями, и истину можно узреть по ее красоте.

В основывающем познании объект антропоморфизмуется и космоунифицируется познающим субъектом. Антропоморфизм есть уподобление инобытия человеческому самобытию, наделяние объекта свойствами человека. Термином *к о с м о у н и ф и к а ц и я* предлагается обозначать умерительное наделение всех возможных вселенных признаками только одного (нашего) универсума; при этом всякое «совершенно другое» стандартизируется и рассматривается только в рамках одной монотеистической точки зрения. Абсолютная реальность антропоморфизмуется и космоунифицируется в процессе ее религиозного освоения.

Философов всегда привлекает «антропный парадокс»: мир огромен и стар, человечество же возникло недавно и создает мир из своего крошечного наблюдательного пункта; тем не менее все известные нам свойства мира проявляются только через отношения универсума к человеческому микроу: кроме нас, атрибуты вселенной (ее размеры, возраст и пр.) никому наблюдать. И хотя все мы хорошо знаем, что мир существовал задолго до нас и независимо от нашего существования, все же те свойства, которые мы ему приписываем, выявляются только через наше прикосновение к миру<sup>21</sup>. Этот же парадокс применим к теме бытия Бога: Божественные атрибуты так или иначе относительны человеческому существованию.

Отчуждающее познание (*слоттерн, сфистеме*), наоборот, разъединяет познающее и познаемое, превращает субъекта в отстраненного, бесстрастного и объективного наблюдателя,

<sup>21</sup> См.: *Pauls M. The Human Touch : Our Part in the Creation of a Universe.* Cambridge, 2006.

а объект – в нечто «совершенно иное». Объектом такого познания могут быть как внешние (в том числе трансцендентные) предметы, так и неманентные (иногда трансцендентальные) виды; поэтому его можно подразделить на экстерьерное и интерьерное отчуждающее познание. Отчуждающее познание устремлено к «объективной истине», определяемой, по Стагириту, как соответствие знания действительности и проверяемой нейтральными критериями (внешнего опыта и разумной самоочевидности – экспериментом, «фигурами логики»). Это внешняя истина.

Осваивающее же познание ориентировано на другое – на то, что в русском языке обозначают термином «правда», плохо переводимым, например, на английский язык. Интернациональным аналогом правды может быть экзистенциальная истина – внутренняя истина. Экзистенциальная истина для всех одна, intersubjectivна и ценностно-нейтральна. Напротив, экзистенциальная истина-актёра у каждого своя, связана с принципами внутренней жизни индивида и имеет явно выраженный личностный и ценностный характер. Правду трудно верифицировать критериями материальной практики или рассудочной непротиворечивости. Ее предпочитают проверять духовными мерками – *faith*-верой, совестью, интуицией.

«Правда – это такое начало, которое скорее молчит о себе, чем говорит о себе. И к правде, вообще, подходить надо осторожно. Правда не бьет себя в грудь и не кричит, что она истина. Она, скорее, молчит о себе» (А. Л. Казин). По мнению С. Ф. Денисова, в узком смысле неправда связана с предпочтением волеизъявления (с тактическими тенденциями) и вливанием судьбы (случая рокового случая). Среди основных форм современной неправды Денисов перечисляет равнодушие, безразличие и эстетизм, а главную причину скуки он видит в том, что люди пребывают в неправде, хотя и помнят о былой правде. П р а в д а – это совесть, т. е. совместная вещь о жизни в соответствии с представлениями о добре и благожелании.

«В широком смысле правда представляет собой иерархическую систему ценностей, на основе которых формируется

витающая тенденция человеческого бытия. «...» Правда является, пожалуй, основной детерминантой человеческой жизни, но наряду с ней человеческая деятельность испытывает огромное давление судьбой. Правда и Судьба – вот два наиболее распространенных понятия, с помощью которых человек пытается объяснить свою жизнь<sup>10</sup>. В Древней Руси почти все поле человеческой деятельности определялось правдой и неправдой. «Человек мог жить по “правде”, потому что она – Божья заповедь и церковные правила. И мог судиться по ней, потому что “правда” – суд, а также судебные испытания и даже повинна за призыв в суд свидетеля»<sup>11</sup>. И. С. Пересветов, оригинальный русский мыслитель XVI в., писал, что правда есть совокупность заповедей Бога, имеющих статус законов и для государя, и для его подданных. Являясь нормой жизни, правда проистекает из единственного Божественного источника – Библии. Православная вера помогает народу исполнять и понимать правду, но наиболее важное знание о Божественных заповедях имеют духовные лица<sup>12</sup>.

Истина и правда по-разному сплетены друг с другом, равно как разнообразны взаимосвязи объективных знаний с субъективными убеждениями. Между ними (правдой и истиной, убеждением и знанием) нередки противоречия. Бывают истинная правда и ложная правда, правдивая ложь и неправдивая истина, ложь во спасение и убийственная правда. Так, народная сказка выражает глубокую правду жизни, но противоречит истине факта (русская поговорка гласит: «Сказка – ложь, да в ней намек, добру молодцу урок!»).

Разумеется, названные виды познания – осваивающее и отчуждающее – суть оторванные друг от друга абстракции. В реальности же (в каждом отдельном познательном акте) они сочленины в той или иной пропорции, и между ними возможны противоречия. В конечном счете осваивающее и отчуждающее виды познания

<sup>10</sup> Данилов С. Ф. Житийные и атрибутивно-стихийные смыслы правды и неправды. Омск, 2001. С. 48–50.

<sup>11</sup> Юрлова А. Л. Католическая средневековая культура. М., 1998. С. 46.

<sup>12</sup> См.: Там же.

пространство из одного и того же корня, а именно из процесса взаимодействия «своего» и «иного», из противоречивого опыта освоения и отчуждения. Пример познания с доминантой отчуждающего начала – техническое и естественно-научное познание. Напротив, религиозное и философское познание есть по преимуществу познание осваивающее, сопряженное не столько с поиском эмпирической истины, сколько с постижением онтологической правды жизни. По этой причине религиозные и философские системы продолжают оказывать мощное воздействие на умы людей даже тогда, когда «рационально-научный критицизм» отвергает их посредством объективных критериев эмпирической истинности. В отличие от научных теорий ни одно из великих философских учений никогда не устаревает, и в этом, вероятно, коренное отличие мудрости (лат. *sapientia*) от научности (лат. *scientia*). «Откровение – это проявление в человеческом знании основания бытия» (П. Тиллих).

Усматривая в личностном безусловном бытии каловагатию (единство в Боге абсолютного блага, истины и красоты), богословы утверждают, что бытие не поддается отчужденному познанию, а внутренне открывается человеку через духовную сторону его души – через совесть и внутренний синтез сердца, т. е. через мистическую связь человека с Абсолютом. Экзистенциализм являет собой течение современной философии, стремящееся воссоединить и уравновесить *gnosis* и *scientia* – осваивающее и отчуждающее познание.

Религию иногда (в особенности в христианстве) предпочитают называть *в е р о й*, а в иных случаях ее определяют как особое «спасительное знание». Многие атеисты, путая правду и истину, оценивают религию как «слепую» и бессодержательную веру, не имеющую своего предмета, и противопоставляют ей холодный просветительный разум. Богословы расходятся между собой при описании постижения верой Абсолюта. Так, пантеисты полагают, что для познания Бога вполне достаточно непосредственной веры. Теисты же требуют дополнить религиозную веру эмпирическими

свидетельствами Боговоления и логическими доказательствами бытия Бога.

О несоизмеримости веры и разума немало сказано апостолом Павлом, философами Тертуллианом, Паскалем, Кьеркегором, К. Бартом и др. Религиозная вера часто направлена на трансцендентное, физически невозможное, чудесное, поэтому ее истины кажутся нашему разуму парадоксальными, бессмысленными и даже абсурдными.

Противоречие между абсурдом веры и логичностью познания отражено в формуле Кьеркегора: «верить – значит не понимать». Веру нельзя доказать, но можно вывезти. К вере, как правило, невозможно принудить – ее свободно выбирают; «она больше не боговоление». Если истина не может привлечь к себе разум собственным светом, говорил Д. Локк, внешняя сила ей не поможет. Истинная вера насладится в сердце Богом (Р. Нибур). На заре христианства специфику осваивающего познания философы-гностики называли *гнозисом*. Выясним теперь, что такое вера и знание и какова их взаимосвязь.

## § 4. Вера и знание

Полвесемичность термина «вера». – *Faith*-вера и *belief*-вера. – Необразное знание подлинника. – Опосредованность образа веры. – *Belief*-вера как незнание. – Формы *belief*-веры. – Доверие к таланту. – Доверие к экстраординарному таланту. – Доверие и умозаключение. – Всякая ли вера религиозна? – Поляны знания. – Косвенное и прямое знание. – Предмет веры. – Дилемма веры и разума

### Полвесемичность термина «вера»

Проблема веры – одна из центральных в гносеологии. «То, во что люди верят, является важнейшим аспектом реальности безотносительно к тому, истинно оно или нет» (Н. Смарт). Учитывая огромную роль веры в жизни людей, можно дополнить

определение «Человек есть *homo sapiens*» равносильной дефиницией: «Человек есть животное, способное глубоко верить».

Слово «вера» имеет множество значений, в том числе прямо противоположных по смыслу, и восходит к термину «истина»: лат. *veritas* – истина, *verus* – истинный. В старые времена под *veritas* (греч. ἀλήθεια) чаще подразумевали не то, что объективно верифицируется внешним опытом, а то, что отвечает совести, соотносится с чувствами вины и справедливости (*in vobis veritas* – истина в душе). Вера есть состояние сознания, соответствующее обладанию правдой жизни. Предметами веры могут быть либо объекты внешнего чувственного опыта, либо внутреннее умоизобразительное бытие. В повседневной жизни мы, как правило, руководствуемся «верой как вероятностью», т. е. полагаемся на истинное вероятностное знание, основанное на практическом опыте и здравом смысле (верим, например, что завтра снова взойдет Солнце и ночь сменится днем). Напротив, религиозная вера сопряжена с невероятным, и «вера в Бога, – пишет С. Л. Франк, – не есть, с точки зрения рационального понимания мира, “наиболее правдоподобная гипотеза” <...> в области религиозной веры такого однозначного, отчетливого мерла вероятности у нас нет <...> само понятие вероятного терчет здесь всякий смысл»<sup>26</sup>.

Проверить – значит установить истину, раскрыть «истинность» (активно); поэтому выражение «проверить истинность утверждения» в некотором смысле тавтологично. В научной методологии под верификацией понимается процесс установления истинности научных высказываний с помощью внешнего чувственного опыта. От слова «вера» производны такие слова, как *доверчивость, вероятностность, верность, поверка, проверка, доверие, поверье, верования, вероисповедание* и мн. др. Многозначность слова «вера» является причиной недоразумений, когда его применяют для обозначения разнородных реальностей. Одно дело – верить показаниям измерительных приборов или словам очевидцев и другое – верить в идею, теорию, аксиому, доктрину.

<sup>26</sup> Франк С. Л. Славяно-Бог. Париж, 1964. С. 19, 20.



Сохранять верность другу или авторитету вовсе не то же самое, что удостовериться в чем-либо на собственном чувственном опыте. Подмет верности (правдоподобия) некоторого события отличается от верования в интуитивное откровение сущности. Доказывать, уверять и формировать убеждения – нечто противоположное благодати веры как совести, надежды и любви.

Во всех подобных случаях подразумевают разные понятия веры, но редко оговаривают их суть. Если учесть также, что обыденное сознание облекает понятия истины, правды, правильности и пользы, то термин «вера» вовсе становится содержательно неопределенным. Под «верностью высказывания» могут понимать не только его соответствие чьему-либо убеждению (вере), но также его истинность, правильность, правдивость, достоверность.

Аристотель полагал, что вера есть не столько особый вид знания, сколько состояние психической уверенности в истинности либо ложности какого-нибудь знания, поэтому феномен веры надлежит исследовать в рамках психологии, а не философии. В Новое время понятие веры были приданы в основном гносеологические определения: 1) как особого и неизменного вида знания, восполняющего недостатки рационально-логичеcких форм знания; 2) как знания, обладающего значимостью и непосредственной проверяемостью лично для верующего индивида. Например, И. Кант выделял мнение, веру и разумное знание как три особые формы убежденности; он считал, что рациональное знание выше веры по уровню обоснованности, однако вера выше разума и более благотворна по ее способности решать метафизические вопросы.

Из веры как единого родового понятия не удастся логически вывести многообразные виды веры, поскольку один усматривает в вере родовой признак «знания», а другие настаивают на дефиниции веры как формы «вещания». Чтобы не допускать теоретической путаницы, нужно ввести в обиход два родовых понятия, логические содержания которых непротиворечиво дополняют

бы отношение человека к *teólos*. Такие понятия должны обозначить два противоположных пути души к сверхчувственным реальностям:

- 1) путь в объективный мир духов в форме мистического (прямого) пребывания души в том или ином ведомом духе;
- 2) путь к скрытым сущностям через всецелостные востанции и высшей чувственной опыте.

### ***Faith*-вера и *belief*-вера**

В последние десятилетия русский разговорный язык особенно быстро пополняется англо-американскими словами, относящимися к сферам экономики, политики и права. Не всегда такое новаторство плодотворно, но тут ничего не поделаешь. Иногда неологизмы просто необходимы. Ситуация с термином «вера» – это именно тот случай, когда целесообразно заимствовать из английского языка и ввести в русский язык слова *faith*-вера и *belief*-вера, обозначая ими два разных понятия. (Так, в сочинениях Д. Юма акт человеческой природы вообще обозначается термином *belief*, а религиозная вера – термином *faith*.) *Faith*-вера есть особое духовное знание, а *belief*-вера знанием не является.

В свою очередь, *faith*-вера подразделяется на собственные виды, для обозначения которых в английском языке нет подходящих слов. Зато они есть, например, в санскрите. Аналог *faith*-веры у буддистов – *с а д д х а*, путь к Абсолюту, просветлению, нирване. *Саддха* порождает *вирью* (энергию), *вирья* ведет к пониманию *сати* (цели), понимание *сати* дает прозрение и *праджня* (мудрость). Между пониманием цели и прозрением встраивается особая концентрация мысли – *самадхи*. *Самадхи* выражается в спокойствии сознания, снятии противоречия между внутренним и внешним миром, слиянии микрокосма (индивидуального сознания) с макрокосмом (космическим Абсолютом).

В дзенской традиции *самадхи* именуется *с а т о р и*. *Сатори* – фаза *faith*-веры, наступающая внезапно, как вспышка молнии, когда субъект и объект сплавляются в неразложимое единство,

а сокровенный смысл бытия раскрывается человеку как фунд. принципиальная двойственность целого. «Малое сатори» описывается как кратковременное приоткрытие человеку природы сущего, а «большое сатори» – как отречение, духовно преобразующее индивида.

Выделение в философию религии понятий *faith-веры* и *belief-веры* дает возможность конкретизировать, во-первых, традиционное противопоставление богословами духовного и плотского человека; во-вторых, различать осваивающее и отчуждающее познание. В своем отношении к бытию духовный человек предпочитает искать критерий истины в *faith-вере*, а ориентация плотского человека на формы объективного существования связана с *belief-верой*. Плотский человек противопоставляет себя всякому инобытию, *вне-я* и мыслит себя субъектом, а инобытие – объектом. Духовный человек стремится слиться с беспредельным бытием, его отношение к онтологической истине Духа – по крайней мере на уровне самадхи и праджня – не описывается традиционной диалектикой субъекта и объекта и вытекающими из этой теории представлениями о структуре познания и знания. *Belief-вера* есть всего лишь один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию, во всем не рациональное знание как таковое. Напротив, *faith-вера* (пробывание души в духе) есть обладание важнейшими духовными истинами, трудно выражаемыми в словах и понятиях. Именно *faith-веру*, по-возможности, следует называть непосредственным и молчаливым знанием<sup>17</sup>.

### Незбразное знание подлинника

Теперь сформулируем само понятие *faith-веры* как непосредственного знания, а религиозной *faith-веры* – как прямой сакрально-духовной связи с Абсолютом. Понятие непосредственности обозначает такую данность вещи или знания, которая очевидна, прямо обеспечена нам соответствующим объектом, не требует особых подтверждающих восприятий, концептуальных объяснений,

<sup>17</sup> См.: *Павловский Д. В. Faith-вера и belief-вера. Санкт-Петербург, 2014.*

обоснований, доказательства. Непосредственность характеризует достоверность интуитивного познания.

*Faith*-вера есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и (или) субстанциальных связей.

*Faith*-вера, или духовная вера, по определению не является новой копией своего предмета, копией, субъективным образом объективного прообраза, поскольку она жизненно слита с подлинником. Между копией и оригиналом отсутствуют такие непререкаемые для рационального познания посредники, как идеалы, иделы, копии, образы, знаки, символы и знаменья. Если это так, то ее можно считать подлинным началом человеческого познания, прямым источником ведения о мире в целом и крупных сферах бытия. *Faith*-вера есть твердая уверенность в том, чего мы не видим, не воспринимаем никаким органом чувств. Причем такого рода уверенность в невидимом обычно сильнее, чем уверенность в видимом. Абсолютная реальность невидима, сверхчувственна и непосредственно дана людям в *faith*-вере.

Пребывание в вещах-в-себе и получение известий о юрисдикционном внутри оригинала придает духовной вере максимально возможную достоверность объективного характера. Этот вид достоверности уникален. Слитность духовной веры с подлинником обуславливает тождество эпистемической истины и онтологической истины. Оценка оригинала совместно индивида существенно совпадает с самобытной ценностью самого оригинала. Влечение души верующего к беспредельному Духу и положенность ее в Духе устраняет противопоставленность души и Духа, порождает неутилитарное отношение человека к безусловным духовным ценностям, оборачивается высшими внутренними чувствами любви и красоты. В *faith*-вере, не прибегающей к доводам разума, по определению заключен максимум свободы личного выбора и волевой целеустремленности человека. Августин учил, что дух объединяет внутренний мир человека с полнотой бытия,

потому сверхчувственные сущности познаются непосредственно, интуитивно, а не посредством размышления.

Человек начинает реально познавать мир с уровня *faith*-веры (вздохом «устах младенца глаголет истина»), а потребность выразить потрясение от притяжения к беспредельному и переживаниях своей провинности космическими силовыми линиями заставляет искать подлодичные эмоции, слова, жесты и другие текстообразующие средства. Как только мы отыскиваем необходимые способы внешнего выражения *faith*-веры, тогда происходит переход на ступень опосредованного познания: мы начинаем оперировать идеальными образами сущностей, расчленять универсум на фрагменты при помощи орудий, инструментов и знаков.

### Опосредованность образа вещи

На уровне идеально-образного отражения единый мир предстает человеку множеством материальных тел, классов вещей, однако внутренняя связь между элементами мира плохо просматривается внешним взором. Чувственный образ вещи, данной нам внешним путем, опосредован сложнейшими нейродинамическими процессами в наших телах; между вещью и чувственным образом, который информирует субъекта о вещи, тянется длинная цепь нервных импульсов. В этой цепи информация курсирует в физико-химической форме. Низкая ее, головной мозг не всегда умеет отделиться от сопровождающих ее шумов и создать хорошие условия для точного сопоставления информации с внешним прообразом. Поэтому достоверность внешнего чувственного образа вещи условна, относительна, искаженно-субъективна и принципиально отличается от достоверности *faith*-веры.

В этом смысле *belief*-вера в существование одной-единственной реальности является небезопасным заблуждением. Она носит прежде всего приспособительный характер, помогает организовать наш опыт. Ее следует рассматривать только как одну из множества версий реальности, но вовсе не как нечто безусловно подлинное.

Человек сам конструирует свою реальность, его жизнь – это постоянный процесс моделирования мира, связанный с уверенностью в истинности очередной модели. Если модель реальности некоего индивида не входит в антагонистическое противоречие с массовыми моделями, то его веру в собственную версию реальности следует считать «социально-нормальной» и относиться к ней с уважением.

Чувственные образы, обусловленные внешними объектами, воплощены в специфических знаках – модальностях цвета, звука и т. п. Поэтому достоверность этих образов имеет опосредованный характер, ее следует сопоставлять (через кажимость) с феноменальной стороной вещи, но не с сокровенными глубинами кажись. Знак, вообще говоря, отличен от обозначаемого, и модальность чувственного образа – это не то же, что качество внешнего предмета. Если истинно утверждение атомистов, что внешние объекты сами по себе не имеют ни запаха, ни цвета, ни вкуса, то вряд ли логично приписывать отражающим их ощущениям и восприятиям свойства истинности. Оценивая субъективную достоверность внешнего чувственного образа, Л. Витгенштейн констатирует: «Достоверность есть как бы тон, которым провозглашают, как обстоят дела. Но из тона еще не заключают, что некто прав. <...> “Я знаю” имеет первоначальное значение, сходное с и относящееся к “Я вижу”. <...> Как я знаю, что этот цвет голубой? Если я в этом не доверяю себе, то почему же я должен доверять суждению других? <...> Не должен ли я где-то начать доверять? То есть где-то я должен начать с “не сомневаться”... Это субъективная достоверность»<sup>29</sup>.

Плотская *do/des*-вера сопряжена с косвенным отношением субъекта к объекту и с противопоставлением «я» внешнему миру. Субъект познает внешним способом не целокупную жизнь предмета, но лишь ту часть его жизни, которая оказалась втянутой в сферу интересов субъекта, его преобразующую деятельность и превращена в объект. Как уже говорилось, субъект видит и понимает объект

<sup>29</sup> Витгенштейн Л. О достоверности // Вост. философия. 1984. № 8. С. 143–148.

в зависимости от своих потребностей и схем действия. Предмет же, преобразуемый в объект, подчас утрачивает свою естественную связь с живым миром; в некотором смысле он оказывается продуктом человеческой деятельности, искусственной системой свойств. Чтобы познавать материальный объект как чувственную данность, нужно изначально быть уверенным, что внешние чувства нас не обманывают и что объект тождествен своему естественному существованию. Это можно выразить и так: освоение вещного материального мира начинается с важности, чувственной достоверности, однако такая достоверность субъективна и сама по себе не дает подлинного знания бытия. Теоретический анализ чувственных данных часто заставляет сомневаться в самодостаточности и истинности восприятий. «Сомнение приходит после веры... – замечает Витгенштейн, – Но когда что-либо объективно достоверно? – Когда невозможна ошибка. <...> В конце всех оснований находится убеждение»<sup>37</sup>.

### *Belief*-вера как незнание

Всякий анализ какого-либо предмета и последующий анализ выделенных компонентов предполагает некоторое предварительное осмысленное знание этого предмета в целом. Сенсорные восприятия любого предмета всегда безгранично глубоки и богаты тек слов, при помощи которых их пытаются выразить и осмыслить. М. Полани показал, что на всех стадиях научного исследования, начиная с процесса интуитивного опыта и умений и завершая проверкой гипотез, доминирует некое скрытое измерение. Он критикует убеждение позитивистов в возможность целиком эксплицитировать и формализовать научное знание. Полани доказывает: 1) в любом знании есть неустранимый момент субъективности; 2) мы всегда знаем гораздо больше того, чем можем сказать; 3) имплицитное (жесткое) знание – это основа понимания языка<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Витгенштейн Л. О достоверности. С. 146, 149.

<sup>38</sup> См.: Полани М. Личностное знание. На пути к постпозитивистской философии. М., 1983.

Явная часть знания соотносится с неявной и бессмысленной его частью подобно тому, как географическая карта адекватна отображаемой на ней местности. Карта всего лишь помогает нам ориентироваться, но не дает той же полноты опыта, как пребывание на данной местности. Анализ и синтез имеют интуитивный смысл и подступные тенденции своего осуществления именно потому, что изначально обусловлены неявным знанием предмета. Смыслопереживание соотносимо с целостностью, и целое, не будучи еще исследовано как внешний объект, уже интуитивно создается нашей душой. Именно с такого рода интуитивно постигаемым целым мы обычно сопоставим итоги идеально-образного упреждения вещей, когда желаем объявить нашу систему познавательных образов осмысленной и истинной.

Непосредственно установить истинность системы идеальных образов можно лишь тогда, когда найден новый способ прямого сличения образов (копий, карт) с оригиналами. Практика, в которой марксисты пытаются разглядеть подлинный исток и мерило истинности знания, вряд ли может быть теоретически признана окончательным критерием истины, так как она есть не «констатирующая», а «преобразующая» деятельность; человек имеет в практике дело с инструментальными абстракциями, но не с первоначальными предметами. Переделывая естество, практика опосредует связь с ним человека различными инструментами и обуславливает искусственную достоверность чувственных данных. Прямо опровергнуть субъективный образ внешнего мира можно только критерием *faith-вера* (если признать, что *faith-вера* в своем деле бывает присуща человеку).

Душа повернута одной своей гранью миру вещей и информирована о нем субъективными образами. Другой гранью душа пребывает в «объективном» духе (либо в субстанции, сущностях, законах мира) и может непосредственно знать о нем. Если это на самом деле так, то на духовном полюсе души прямо сличаются образ и оригинал, оценка и ценность, значение и смысл, а вместе с процессом сопоставления опосредованного и непосредственного



развивается интуиция, которая, в свою очередь, с новой силой активизирует образное познание.

Напомним, что И. Кант, решая проблему источника познания, предположил: чувственные и рациональные образы произрастают из общего для них корня – способности продуктивного воображения. А что же лежит в основе воображения, т. е. производства образов? Здесь возможны два ответа: 1) либо всякий образ разворачивается из образа-прототипа; 2) либо образное происходит из необразного. Если выводить одни образы только из других образов, пусть генотипических, то мы никогда не разовьем этот круг образов, не отыщем подлинники-пробраны. Не лучше ли поискать основу творческого воображения в сфере необразного и доопытного знания?

Эмпирия (от греч. *ἐμπειρία* – získáний чувствениий оáмет) ограничена и субъективна. Откуда же берутся непересматриваемые утверждения о всеобщем, о предельных целостностях и принципах мироустройства? Чем обусловлены синтетические априорные суждения и почему они имеют характер всеобщности? Формулируя и обсуждая эту проблему, Кант приходит к выводу, что ее невозможно решить в рамках рационального философствования. Источник субъективных образов сознания скорее всего заключается в феномене веры, причем веры религиозной.

Вера, по Канту, есть постоянное основоположение души – то, что всеобщенно предполагать как условие для возможности высшей моральной конечной цели и призывать как истинное ввиду обязательности (содействовать) этой цели... эта удивительная религия величайшей простотой своего изложения обогатила философию гораздо более определенными и чистыми понятиями нравственности, чем те, которые философия могла дать раньше и которые, коль скоро они имеются, разум свободно признает и считает таковыми, к которым он сам мог бы прийти и мог бы и должен был ввести их<sup>41</sup>. Способность продуктивного воображения, быть

<sup>41</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Указ. соч. Т. 5. М., 1968. С. 511.

может, проистакает из интуиции, совести и мистического озарения как грешей *faith-веры*.

### Формы *belief-веры*

Рациональное познание человеком скрытых физических реалий, возможно, строится по формуле: эталонный объект (репрезентант) + схема действия с эталоном + экстраполяция частного знания об эталоне на более широкую предметную область или на мир в целом. Идеальное отражение невозможно без *belief-веры*, оно опирается на субъективную достоверность восприятия «эталон эталона и доверие к правилам и масштабам экстраполяции.

- **Доверие к эталону.** Эталон – отдельный объект, чувственно данный субъекту высшим способом. Субъект уверен в наличии бытия эталона и достоверности сенсорной информации об этой вещи. Вместе с тем для призывания чего-либо эталоном (совершенным предметом, невидимо концентрирующим в себе свойство целого класса однородных предметов) важно поверить в его объективную репрезентативность, испытать к нему доверие. На деле никакой отдельный земной предмет, согласно Платону, не может быть безусловно совершенным и в своей конкретности воплотить всю полноту Божественной идеи, родового сущности. Однако указанным обстоятельством приходится пренебрегать, чтобы начать рациональное познание физически недоступных реалий.

- **Доверие к экстраполяции эталона.** Мало поверить в совершенство признанного эталона. Нужно также знать, как экстраполировать представление о нем на иные объекты. Следует ли распространять репрезентант на весь бескрайний мир и бесконечное пространство или он «совершенен» в сравнительно узких границах? Правильно знать об этом невозможно, если ориентироваться только на высшие способы освоения мира. И тогда остается ждать и надеяться, что та или иная предпринимаемая нами экстраполяция приведет к когнитивным успехам и истине. Случается, что результаты экстраполяции подвигаются выборочной

верификации или фальсифицируются, и тогда реальная мера экстраполяции устанавливается более точно. Чаще предметно-чувственный контроль за операцией экстраполяции невозможен, и ей приходится доверять, подобно тому как мы доверяем репрезентативности исследований авторитетных социологических служб. Разные примеры доверия – эталону, идеалам культуры, авторитетному мнению или свидетельству – суть формы доверия идеальному (репрезентативному) образу сверхчувственной реальности. Исполнение желаний, преследование целей и применение средств невозможны без доверия.

Характерные прагматические аспекты *belief*-веры, Кант писал, что вера «лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий»<sup>42</sup>. Например, врач не может абсолютно точно знать, верен ли поставленный им диагноз болезни, и тем не менее он призван лечить больного, полагаясь на свой прежний опыт и веру в успех лечения. Такая вера субъективно оправдывает возможность достижения цели и представляет собой, по Канту, «существование на осуществление намерения <...> и возможность единственно мыслимых для нас условий»<sup>43</sup>.

Экстраполяционные способности всецело, благодаря которым осуществляются наши желания, намерения и цели, проявляются через множество операционных форм. Среди этих форм – индукция, дедукция, аналогия, мысленный эксперимент и т. п. В то время как безусловный рефлекс автоматичен, всякая экстраполяция предполагает преодоление перешетельности и акт выбора (направления деятельности, плоскости проецирования наличного знания, «расстояния» от наличного до умопостижимого), т. е. исходит из доверия. Например, индуктивный вывод оценивает в силу дефицита его информационной основы не как достоверный, а как вероятностный. Дедукция, несомненно, более убедительна, нежели индукция, ибо полагается на законе тождества и тавтологии. Тем не менее из одной и той же общей посылки,

<sup>42</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 673.

<sup>43</sup> Кант И. Критика способности суждения. С. 511.

но в зависимости от выбора средней посылки силлогизма, возможны формально разные выводы, обладающие признаками психологической новизны. Поэтому даже аналитические априорные утверждения не столь уж автоматичны и «бездумны», но в какой-то степени доверительны.

• Доверие к умозаключению. Любопытным результатом получил А. Р. Лурия, исследовавший умения осуществлять дедукцию. Изучая соотношение чувственной достоверности и логической убедительности, он обнаружил следующие причины ошибок в умозаключениях: 1) неверие человека, производящего дедукцию, в исходной посылке, если она не согласована в достаточной степени с его внешним чувственным опытом; 2) затруднение в выборе пути движения мысли от общего суждения к частному. В первом случае испытуемые склонны игнорировать исходную посылку, ссылаясь на то, что «они видели фактов», о которых в ней говорится. Во втором случае силлогизм распадается в сознании умозаключающего на три неопровержимых положения, а индивид высказывает нечто, исходя из догадки и собственных наблюдений.

Лурия приводит такой пример. В 1931–1932 гг. им проводился опыт в кишлаках и джайлы в Узбекистане. Испытуемым предлагался силлогизм: «Хлопок может расти только там, где жарко и сухо. В Англии прохладно и сыро. Может ли в Англии произрастать хлопок?» Ответ: «Не знаю». Испытуемому предлагается подумать. Он слова отвечает: «Я только в Кашгарии был, я больше не знаю...»<sup>40</sup> Правильный и обоснованный вывод может быть сделан лишь при согласовании чувственной достоверности и логической уверенности в существовании тождества между всеми тремя частями силлогизма.

В условиях бурно развивающейся информационно-образной культуры (цифрового телевидения, компьютерной связи, Интернета, мобильных телефонов и т. п.) нарушается баланс между

<sup>40</sup> См.: Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974. С. 119.

правополушарным и левополушарным мышлением человека в пользу правополушарного (чувственно-визуального) миропредставления; утрата вербально-логического познания окружающего мира чревата патологическими последствиями для рода *homo sapiens*. Для сохранения и развития логического мышления у новых поколений, вероятно, следует вводить в средней и высшей школе обязательное преподавание логики (формальной, математической, диалектической).

Итак, *belief*-вера пронизывает всю структуру мышления и увеличивает силу мысли действительным чувством. Д. Юм определял веру как «чувство, которое каждый должен испытывать в своей собственной груди»<sup>65</sup> и которое обуславливает принятие идей, представления без достаточного доказательства, обоснования. По Юму, вера «проводит некоторое различие между представлением, с которым соглашаемся, и представлением, с которым мы не соглашаемся»<sup>66</sup>; вера «есть нечто воспринимаемое умом и отличающее идеи суждения от вымыслов воображения. Она сообщает им больше силы и влияния, придает им большую значимость, замечательнее их в уме и делает их руководящими принципами всех наших действий»<sup>67</sup>.

Посредством веры мышление вырастает в переживание – в непосредственное восприятие какого-либо содержания, сохраняемого памятью в силу особой ценности этого содержания (В. Дильтей). Жизненность веры передается идеям разума; эти идеи обретают, обретают стойкость и активность. Суждения о причинах и действиях, говорит Д. Юм, «порождаются с помощью некоторой скрытой операции, и притом так, что мы ни разу об этом даже и не подумаем»<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Юм Д. Сокращенное издание «Трактата о человеческой природе» // Юм Д. Соч. : в 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 302.

<sup>66</sup> Там же. С. 300.

<sup>67</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Там же. С. 197.

<sup>68</sup> Там же. С. 204.

Таким образом,

*belief*-вера есть ориентированная на твердый и качественно разнообразный мир способность души относительно непосредственно (без достаточного основания) призывать истинность чувственных и рациональных образов и формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания.

Позволяя человеку относительно прямо усматривать некоторые собственные признаки истинности субъективных образов внешнего мира, *belief*-вера активно направляет процесс синтеза чувства, разума и воли в опосредованное знание и целеполагание, но сама по себе знанием, волевым или непосредственным, не является.

### Всякая ли вера религиозна?

В то же время *belief*-вера, как уже говорилось, в конечном счете руководствуется тем непосредственным целостным мироощущением, которое происходит из *faith*-веры. Философы-атеисты, разграничивающие «пустую» религиозную веру и «знающую» нерелигиозную веру, напротив, полагают последнюю иррациональной, а первую вторичной и со временем исчезающей.

«Материалистический подход к объяснению психики человека и природы религии, – пишет Ю. Ф. Борунков, – позволяет утверждать, что не религиозная вера порождает другие виды веры, а, наоборот, присущее человеку некое психическое состояние, называемое верой, используется религиозными организациями для формирования религиозной веры. Вера есть феномен психики человека, обусловленный не религией, а закономерностями познавательного процесса»<sup>40</sup>. Далее автор заключает, что безрелигиозная вера детерминирована реальной практической деятельностью и по мере практической проверки догадок и мнений уступает место

<sup>40</sup> Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971. С. 152.

прочному знанию. «Она содержит предпосылки своего уничтожения. Такая вера выступает в качестве побочного, вспомогательного элемента в процессе познания в целом. <...> Для религии процесс познания мира и его преобразования представляется второстепенной проблемой»<sup>91</sup>, на деле же религиозная вера якобы формируется и закрепляется лишь тщательно подобранными средствами внушения.

Аналогичную мысль высказывал видный религиовед Д. М. Урлинович: «Если безрелигиозная вера отличается от знания, но не противостоит ему как нечто несовместимое (как уже говорилось, она часто в ходе исторического развития превращается в знание), то религиозная вера по своей природе всегда принципиально несовместима со знанием, ее «образы и представления носят иллюзорный характер, им не соответствуют реальные объекты»<sup>92</sup>. Но что понимать под «знанием»? «Знание, – пишет Урлинович, – это нечто безусловное, проверенное, доказанное как развитием науки, так и практикой. Как справедливо замечено, никто не скажет: “Я верю, что дважды два четыре”. Люди говорят: “Я знаю, что дважды два четыре”»<sup>93</sup>.

Эти рассуждения спорны. Если всякое знание безусловное, т. е. непосредственно, то оно не может считаться образом (копией) объекта, воплощаться в заместители (знаки) вещей, не требует опосредованных доказательств и не имеет рациональных (репрезентативных, идеальных) форм своего существования. С этим Д. М. Урлинович, конечно же, не согласился бы, ибо, подчеркивая свою приверженность материалистической теории отражения, он говорил об образности и рациональности знания. А что означает проверка знания «развитием науки и практикой»? Такого рода проверка всегда неполна и опосредована дубликатами оригиналов, образами, а потому не ведет к «безусловному знанию». Утверждение «дважды два – четыре» относится к разряду априорно-аналитических высказываний и, как всякая тавтология, прямо не

<sup>91</sup> Бодуэн-де-Ф. Структура религиозного сознания. С. 164, 173.

<sup>92</sup> Урлинович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 225.

<sup>93</sup> Там же. С. 226.

обладает свойствами фактической истинности; его логическая правильность оценивается анализом определения понятия числовой оси. На практике же дважды два не всегда четыре, в чем легко убедиться, например, слив вместе четыре капли воды и получив одну каплю. Наконец, далеко не всякий вид знания сводим к научному знанию и проверяем практикой.

Таким образом, Д. М. Уринович не сумел отстоять свой тезис о совпадении нерелигиозной веры с рациональным знанием. С другой стороны, его дефиниция знания как чего-то безусловного несколько отсылает к феномену внеобразного знания, *faith*-веры, одной из разновидностей которой является вера религиозная.

Всегда ли знание опосредовано образами и знаками или все-таки существует непосредственное знание? Проблема сущности, родов и видов знания – предмет особой дискуссии, уходящей в глубокую древность и не завершившейся поныне. Одни мыслители называют *faith*-веру слепой и вслепую, другие – подлинным светом, высшим знанием. Кто из них прав? Обсудим эту проблему.

## Понятие знания

Русское слово «знание», возможно, аналогично слову «начало»: в санскрите его аналог – *в е д я*, а в греческом языке – *л о г о с*. Вряд ли случайно, что термин «наука» синонимичен началу, ведению, логике. Например, наука о Земле – геология, земледелие, начало землеустройства. Скорее всего, мы есть сокращение словосочетания *из-на*. *Из-начала* – прежде всего первый, исходный; *изнанка* – нечто противоположное лицу вещи, наличному бытию, кажимости. *Из-на* – восхождение изнутри наружу, от сущности к явлению, из глубины на поверхность. Со словом «знание» этимологически тесно связаны *знать* (примета, отличие, предвестие, обнаружение), *знамение* (помета, представитель, выражение), *знающие* (содержание, сущность, истина), *солнзные* (признавание начала вне меня, переживание своего сосуществования с иным бытием).

В словаре В. И. Даля читаем: «Знать, знавать что, кого; о чем; ведать, разуметь, уметь, твердо помнить, быть знакомым».



Узнавать – из-ведать, быть из-вещенным; глубоко знающий – веющий, т. е. постигший суть вещей, их начало, их природу; вость – вхождение в есть, истину, а совесть – совмещение «я» и истины. Англоязычный тезаурус раскрывает термин *know ledge* (знание) такими синонимами, как знакомство, откровение, переживание, впечатление, уверенность, обучение, трудящая, культивирующая ума.

Во всяком знании, помимо предметно-истинностного «знания что» есть некоторая доля операционально-технического «знания как» (англ. *know how*). Например, в состав религиозного знания непременно входит техника медитации как способа обращения к Полноте Бытия. Древнегреческое *τέχνη* означает искусство или мастерство в материальном или духовном производстве. По мнению проф. Д. М. Фадеева, основное содержание техники образует *метос* (отсюда *металлика*, *машина*, *математика*), т. е. специально выработанная уловка, позволяющая разрешить сложную ситуацию и обратить ее себе на пользу. Техника начинается с выработки специальной «схематизации», которую можно многократно и эффективно применять, а инструмент деятельности – это *машинация*, искусственно осуществленная волей человека<sup>11</sup>. В операциональном смысле религиозное знание представляет собой знание особой техники связи человека с сакральными предметами.

### Косвенное и прямое знание

Таким образом, с этимологической и семантической точек зрения знание есть вхождение внутрь сущего, освоение инициальной и подлинной реальности вещей, обладание истинной бытия и выражение открываемой сущности через ее внешние признаки (события, знаки, знаменья, явления). Но как возможно обретение знания? Путем погружения внутрь вещей: от внешних признаков к сущности качества? Или, наоборот, от прямой интуиции, слышающей сущность, путем восхождения к явлениям и знакам включения? В философской теории знания этот вопрос обретает прежде

<sup>11</sup> См.: Фадеев, Д. М. Техника. Техникализм // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Комерова. М., 2004. С. 713–721.

всего форму проблемы косвенного и прямого знания, а решение проблемы представлено двумя противоположными моделями.

Согласно одной модели, человек может обладать лишь опосредованным знанием и никакого прямого знания у него в принципе быть не может. Согласно другой модели, наше познание начинается с сопряжения с подлинным бытием; прямое знание бытия – первичный внутренний свет, отличающийся от тусклого внешнего света, сумерек солнечного дня. Благодаря внешнему свету образ наружного восприятия получает только субъективную достоверность. Внутренний свет – это духовный свет, прямое знание сути; этот свет дает *faith*-вере подлинную достоверность. Обе модели основываются на сильных аргументах, ни одну из них невозможно ни опровергнуть до конца, ни отстоять логическими средствами. Противостояние этих моделей имеет характер вечной антитезы.

Концепция знания как опосредованного освоения сущности наиболее систематично изложена Гегелем в его «Энциклопедии философских наук». По Гегелю, знание есть продукт многоэтапного процесса познания истины. Человеческое познание начинается с внешнего созерцания являющихся качеств, затем оно возводит к абстрактному (рассудочному) мышлению и завершается единством сознания и самосознания (*разумом*). Предмет знания – свободный дух, проявляющий себя в природе; предел познания – абсолютное знание, т. е. постижение абсолютным духом самого себя, своей способности полагать бытие и творить качества. В конечном счете, познание есть отыскание подлинного Абсолютного Я. «Только человек впервые поднимается от единичности ощущения к всеобщности мысли, к знанию о самом себе, к постижению своей субъективности, своего Я, – одним словом, только человек есть мыслящий дух...»<sup>24</sup>

Движение к знанию начинается с чувственного различения себя и иного предмета. Чувство вообще есть «непредметное единство с предметом, который, однако, отделяется при этом и как

<sup>24</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия духа // Энциклопедия философских наук*. Т. 3. М., 1977. С. 24.

сущий для себя. <...> Общее чувство... есть, таким образом, чувство земного, материального, сопротавления; благодаря этому чувству я существую непосредственно как единичный, и другое сопротавляется со мной тоже как единичное, как материальное, существующее для себя, каковым я это и ощущаю»<sup>15</sup>. Однако внешнее содержание, дающее образ единичного предмета, не есть знание, не есть откровение истины. Чтобы познать предмет, нужно его не только представить себе после его восприятия, но также и понять. «Понимать для рассудочной рефлексии – значит познавать ряд посредствующих звеньев между каким-либо явлением и другим наличным бытием, с которым это явление находится в связи...»<sup>16</sup>

Глубинные связи вещей скрыты от внешнего взора. Чувства доставляют рассудку материал для обобщения и связывают рассудок с предметом как таковым. На уровне рассудочного сознания познаваемый объект возмывается до для-себя-сущего внутреннего. «Необходимость все же выйти за пределы чистого созерцания заключается в том, что интеллигенция по самому своему понятию есть познание, – созерцание же, напротив, не есть еще познающее знание, потому что, как таковое, оно не достигает имманентного различия субстанции предмета. <...> Созерцание есть поэтому только начало познания»<sup>17</sup>. На уровне представления и рассудка интеллигенция, которая перестает относиться к единичности объекта, сосредоточивается в самой себе и относит объект ко всеобщему. Затем наступает черед систем чувственных и рассудочных определений: разумное мышление ведет к пониманию конкретно-всеобщего предметов, к истине. Истина относима к конкретной всеобщности, «знание истины само не имеет, однако, с самого начала формы истины; ибо это знание, на достигнутой теперь ступени развития, есть еще нечто абстрактное...»<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Там же. Т. 2. С. 540–501.

<sup>16</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Там же. Т. 3. С. 148.

<sup>17</sup> Там же. С. 278.

<sup>18</sup> Там же. С. 253.

По мере восхождения познания к знанию изменяется отношение знания к своему предмету. Внешнее содержание, лишённое духа, остаётся внешним по отношению к своему материальному предмету. Этот предмет поначалу кажется тем содержанием, которое будто предстоит постигнуть. Потом сознание выясняет, что его предмет совсем иной, что достоверность чувственного образа есть иллюзия зрения и что постигаемый предмет – Дух, свободное Я.

Знание, по Гегелю, имеет содержание в самом себе, чувственная достоверность же – только видимость. «Существование духа, знание есть абсолютная форма, то есть форма, имеющая в самой себе содержание, – или существующее в качестве понятия понятие, самому себе сообщаящее свою реальность. То обстоятельство, что содержание или предмет есть нечто данное знанию, приходящее к нему извне, есть поэтому лишь видимость, посредством снятия которой дух раскрывается как то, что он есть в себе... как нечто идеальное, порождающее из себя всю реальность. Прогресс духа имеет, следовательно, лишь тот смысл, чтобы упомянутая видимость была снята...»<sup>29</sup>

Складывающееся знание вбирает в себя чувственные образы и такое сверхчувственное содержание, которое можно воплотить только в знаках; через знаки мышление узнает сверхчувственный индивидуальный предмет, конкретно-всобщее. Обобщённое определение знания у Гегеля таково: «Сознание, вышедшее за пределы чувственности, стремится воспринять предмет в его истине не только как непосредственный, но и как опосредованный, рефлектированный в себя и всеобщий. Этот предмет представляет собой поэтому соединение чувственных и расширенных мыслительных определений конкретных отношений и связей. Тем самым тождество сознания с предметом не есть уже только абстрактное тождество достоверности, но тождество определенное – знание»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия духа. С. 257.

<sup>30</sup> Там же. С. 228.

Такое идущее от Гегеля понимание знания было развито рядом современных отечественных философов, изучавших категорию знания в предметном, операциональном и оценочном аспектах (Ю. П. Ведин, П. В. Кошкин, М. Н. Рутковский, Д. В. Пивоваров и др.). Правда, интерпретация содержания знания проводилась ими в ином мировоззренческом ключе. Кроме того, эти исследователи не настаивали на неизменном включении предиката истинности в обобщенную дефиницию знания.

Знание может быть истинным или ложным, хотя обладающий им индивид субъективно уверен в его истинности. В рациональной сфере знания важно различать три грани: рассудок, ум и разум. По мнению Л. Е. Балабанова, прохождение рассудка – логическая мысль (вывод, заключение), прохождение ума – интуитивная мысль (догадка), разум же синтезирует рассудок и ум, и мысль разума – идея<sup>45</sup>.

Для Гегеля важна мысль, что нет ничего непосредственного и все так или иначе опосредованно. Знание бывает относительно непосредственным, когда мы берем его уже готовым и не задумываемся о сложном пути его получения предшествующими. «Именно объективное сознание знает мир как... ничего непосредственного в себе не содержащую объективность; к этой объективности объективное сознание относится соответствующим ей... опосредованным и необходимым способом... лишь посредством определенного органа чувств...»<sup>46</sup>. В «Философии религии» Гегель решительно заявляет: «Непосредственного знания нет. Непосредственным знание может быть лишь в том случае, если у нас нет сознания его опосредованности, но и здесь оно опосредованно. <...> ...если же знание действительно, то в нем обязательно присутствует познающее и познаемое, отношение и опосредование. Это относится и к религиозному знанию, которое по существу также опосредованное знание»<sup>47</sup>. В «Философии духа» немецкий мыслитель посвящает проблеме непосредственного знания

<sup>45</sup> См.: Балабанов Л. Е. Практическая философия. М., 2001. С. 210–215.

<sup>46</sup> Там же. С. 151.

<sup>47</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 332.

особый раздел и приводит к выводу, что такого знания не бывает: все связано со всем, начало опосредуется своими конечными итогами, дух возвращается к себе обогащенным процессами рефлексии. *Faith*-вера, по сути, сведена к развитой *belief*-вере.

Но чем больше Гегель доказывает тезис об опосредованности всякого знания, тем сильнее у читателя укрепляется сомнение в безупречности этого тезиса. Понятие опосредованной связи имеет смысл лишь в отношении понятия непосредственной связи, прямого контакта. Если второе понятие бесспорно, то и первое становится весьма dubious. В Евангелии от Иоанна сказано: «В начале было Слово... и без Него ничто не начало быть, что начало быть». Понятно, что апостол указывает на непосредственность начала. Допустим, Гегель прав и в универсуме нет ничего непосредственного. Следует ли из этого, что и наше познание непременно обязано быть опосредованным? Почему человек, включенный в поток универсальной жизни, познает целостность мира только «задним числом», т. е. после того, как отличит себя от «иного» и вычленил в инобытии множество качеств? Разве само ощущение себя живым не есть нечто первичное и непосредственное? Классики «философии жизни» показали, что феномен переживания и ощущение слитности человека с миром является непосредственной основой любого познавательного действия. Переживание иррационально, не поддается окончательному описанию, оправданию рассудком или убедительному логическому отрицанию. Мир как целое не есть просто система, а человеческое переживание невозможно адекватно отобразить системой теоретических образов и разложить на познавательные фазы и ступени.

Теперь обсудим альтернативное учение о непосредственном знании. По Платону, познание – это созерцание совершенных форм вечной истины, а не наблюдение ее несовершенных воплощений в меняющемся мире. В диалоге «Гегель» Платон отвергает ряд возможных дефиниций знания. Так, Платон показывает, почему внешнее чувственное восприятие не есть знание. Зрение непрерывно переходит в незрение, восприятие вещи не более знание, чем название. Неправы те, кто определенно заявляют, будто видят

какую-либо вещь. Мы воспринимаем не глазами и ушами, а больше через глаза и уши. Некоторая часть нашего знания вообще не связана ни с одним из органов чувств. Например, отсутствуют органы восприятия бытия и небытия, подобия и непоподобия, добра и зла. Твердое и мягкое даются осязанием, но о действительности этих качеств и их взаимной противоположности может судить только душа, причем судить каким-то неорганическим способом. Нельзя постичь истину, если неизвестно существование, нельзя коснуться истины, так как нельзя коснуться существования. Поэтому органы чувств сами по себе не дают заключения о существовании – только через них нельзя познать вещи.

Для обладания знанием важны также умозаключения. Восприятие порождает мнения, но не знания. Научный разум – это разум, относящийся к умопостижаемому; к чувственному же относится мнений разум, т. е. мнение. Чтобы иметь знание, нужно проникнуть в сверхчувственное, овладеть идеями. В диалоге «Кратил» Платон развивчивает уверенность в силе слова как основы знания. Слово не способно адекватно выразить ни лица, ни предмета. В «Менонес», «Федонес» и «Федрес» Платон подводит нас к выводу, что должно существовать подлинное знание, источником которого является анамнезис – припоминание. В умопостижимом мире есть сфера беспредпосылочного начала всего. К этому подлинному бытию человек может идти, например, опосредованно: от телесной любви к отдельным вещам – к любви к душам, а от любви к душам – к любви к чистым идеям.

Однако само это опосредованное движение познания (имя → определение → изображение → знание → подлинное бытие) все-таки обязано первичному и непосредственному знанию, которым человек обладает изначально. Откуда же оно? А. Ф. Лосев отвечает на этот вопрос так: «...это познание при помощи идей трактовалось у Платона как воспоминание о небесной родине душ, где эти души воспринимали всякую идею непосредственно лицом

к лицу, в то время как после переселения в грубую земную действительность у них осталось только воспоминание об идеальном мире, затрудненное тьмой и тяжестью материи»<sup>20</sup>.

А. Т. Геворкян не согласен с трактовкой платонизма Лосевым и, разбирая диалог «Софист», заключает: «Таким образом, идеи Платона не являются онтологическими неизменными сущностями, пребывающими где-то в эфирных высях или в Божественном сознании, а – мыслями, категориями, существующими в душе каждого познающего субъекта»<sup>21</sup>. Геворкян обосновывает свое претензии Платона тем, что греческому философу пришлось прибегать к метафоре, дабы не вступать в конфликт с языческой религией греков.

Агностически переиначив платоновское учение о высшем и непосредственном знании-припоминании, К. Р. Поппер принял и развил тезис Платона о реальности объективного мира идей и о возможности прямо знать этот мир. Поппер различает три мира: 1) внешний физический мир, данный человеку через ощущение; 2) субъективный мир мышления; 3) мир объективных идей, находящийся где-то внутри людей. Этот третий мир, встроенный в нас подобно генетическому коду, постигается интуицией, непосредственно, однако, чтобы понять, что нам дано в ситуации, требуется деятельность дискурсивного мышления. Стремясь описать содержание своего непосредственного знания, мы выдвигаем гипотезы, опровергаем или подтверждаем их внешним опытом, стараемся согласовать явное знание с неведомыми интуициями. Например, у математика есть интуиция, которая позволяет ему видеть и понимать проблемы до их решения.

Правда, по Попперу, мир объективных идей, живущих внутри нас, возникает постепенно, путем культурной эволюции. «Третий мир, мир объективного знания (или, выражаясь более обще, мир объективного духа) создан человеком. Однако следует

<sup>20</sup> Лосев А. Ф. Платон // Философская энциклопедия : в 5 т. Т. 4. М., 1967. С. 263.

<sup>21</sup> Геворкян А. Е. Идеи как в «Софисте» Платона // Вост. философ. 1986. № 11. С. 117–127.



подчеркнуть, что этот третий мир существует в значительной степени автономно, что он порождает свои собственные проблемы... и что его воздействие на любого из нас, даже на самых оригинальных творческих мыслителей, в значительной степени превосходит воздействие, которое любой из нас может оказать на него»<sup>24</sup>.

Между вторым и третьим миром существует невероятная вещь: этот метод "дать – взять", взаимного обмена... позволяет нам постоянно превосходить себя, свои таланты, свою одаренность. Эта самотрансцендентальность является самым поразительным и важным фактом всей нашей жизни и всей эволюции, в особенности человеческой эволюции. <...> То, что может быть названо вторым миром – миром мышления, — становится все больше и больше на человеческом уровне звеном между первым и третьим мирами: все наши действия в первом мире подвергаются влиянию со стороны нашего понимания третьего мира с позиций второго мира. Вот почему невозможно познать человеческое мышление и человеческое "я" без познания третьего мира ("объективного мышления" или "духа") и вот почему невозможно интерпретировать ни третий мир как простое выражение второго, ни второй мир как простое выражение третьего»<sup>25</sup>. Каждый индивид застает третий мир уже готовым и непосредственно данным в интуиции;серией догадок и опровержений он пытается как-то выразить молчаливую достоверность интуиции, устраняя противоречия между непосредственным знанием и дискурсом. Тем самым индивид стремится к гармонии между объективным и субъективным знанием, между *fait*-верой и *belief*-верой. Люди обычно выражают «инрациональное» такими когнитивными приемами, как вчувствование, эмпатия, аналогия, метафора, аллегория, символизация, медитация, экстаз, озарение, аскеза, молитва, исповедь и т. п.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Поппер К. Объективное знание // Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 478.

<sup>25</sup> Там же. С. 489–491.

<sup>26</sup> См.: Гурзова А. В., Гурзова С. Е. Внеязыковые формы познания: Античность в Средневековье // Развитиеведение. 2004. № 3. С. 78.

С. Л. Франк следующим образом доказывает тезис о реальности непосредственного знания. Предмет познания – то, на что мы направляемся. Содержание знания есть то, что мы находим в предмете и о чем высказываемся. Предмет может быть частично познанным или еще совсем неопределенным. Всякое предметное знание, по Франку, имеет формулу « $X$  есть  $A$ », где  $A$  – уже познанное, раскрывшееся и ясное, а  $X$  – пока неизвестное. Условие всякого познания – видеть неизвестное, которое приводит к установке вопрошания, познания и к знанию.

В нашем опыте есть два элемента – явное и неявное; явное (данное нам) видится на фоне неявного. Неявное безбрежно, оно всегда явное, чем «это». Бесконечное присутствует в любом познании, предшествует познанию и не зависит от познания. Именно на него мы смыслимся в любом нашем суждении, превращая его в связку «есть»:  $A$  есть  $B$ . Мы говорим «есть» и «видим его не глядя» как неизвестное всеобъемлющее единство. О нем можно, вслед за Сократом, сказать: «Знаю только, что не знаю». Знание собственного неведения – признак подлинного знания. Неизвестное смешано с познанным, пронизывает его. Человек прямо знает, что «есть» есть, но не знает, что именно оно собой представляет и как его выразить в идеальном образе. Мы обладаем необразным  $X$ , по оно подобно вещи-в-себе и побуждает раскрывать себя в опосредованных формах познания. Бесконечное и неиспытанное  $X$  мыслится по аналогии с рационально познанным  $A$  и представляется нам как некое целое, сумма  $A, B, C, D$  и т. д.

Франк противопоставляет прямое знание  $X$  отвлеченному знанию  $A$ . Отвлеченное знание выражено в понятиях, оперирует определенными. Суждение  $A$  есть  $B$  отвлеченно мыслится как связь между  $A$  и  $B$ . Напротив, в  $X$  все спутанно, дифференцировано, несистемно. Клубок  $X$  витает в нашем сознании как метафизическое единство бытия, имеющееся до всякой дефиниции и представляющее основания для всевозможных «определений». «Мы имеем не одно, а как бы два знания: отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, – знание... всегда вторичного порядка – и непосредственную интуицию предмета в его

метафизической целостности и сплошности – первичное знание и с, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание. «...» То, что есть источник и первооснова всего нашего знания, само по себе, в своем собственном существовании есть нечто несказанное и постижимое (и неизъяснимое) – и притом не вследствие слабости или ограниченности наших познавательных способностей, а по самому своему существу», – пишет русский мыслитель<sup>29</sup>. Франк описывает непосредственное знание *X* как сущину, созерцание безусловной нераздельной сплошности, исконно первичного целого, иррационального и содержащего нечто иное, нежели наши понятия о мире. Метафизическую природу *X* можно только молчаливо показать, а в понятиях же *X* в лучшем случае предстает в форме смутной «субстанции». *X* следует определять негативно – как нечто, не имеющее качественно определенного нечто; оно всегда иное, чем нечто.

Непостижимое – единственное, всеобъемлющее, сверхвременное, источник всех коопределенностей; оно эзопово, ибо целостно, и для него больше подходит имя собственное Нечто Вообще. Бесконечное *X* пронизывает собой каждый отрезок бытия, является потенцией, мощью, из него рождается всякая действительность. Способность *X* выходить за пределы всего постижимого и быть безусловным может быть названа «естью». Знание безусловного *X* как знание о незнании оборачивается не только отрицанием знания положительного, тайной и удивлением, но и утвердительным знанием Абсолюта: бытие как таковое, т. е. в его безусловности, и тайна есть просто одно и то же (А. В. Кураев указал на два вида молчания о непостижимом: молчание по исконно и молчание от переизбытка знания).

Абсолютное *X* присутствует в нашем сознании, на него направлен наш познавательный взор, оно есть одновременно бытие как нас и внутри нас, оно при нас, для нас, неотъемлемо от нас. Мы сами существуем в *X*, возникаем из него, погружены

<sup>29</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическая введение в философию религии / Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 229.

в него и осознаем себя лишь через его самооткровение в нас. Это  $X$  присутствует в каждом акте самосознания, прямое знание  $X$  – род видения, самая глубокая истина, непосредственное видение единства бытия и истины, всеобъемлющей полноты Абсолюта. Знание  $X$  есть знание и «того» и «другого» сразу, но не есть знание некоего определенного «нечто». Оно возвышается над всяким многообразием, потому его невозможно отрицать.

Эти выводы выдвигается русский философ о целостности  $X$  можно воспринять как предостережение от поклонения системному подходу, на основе которого непостижимому миру навязывается «логичность», «упорядоченность», «системность», а научная картина мира самонадеянно объявляется образом понимания бытия. Альтернативой рациональному системосозданию выступает мудрость в форме народной сказки. Сказочные герои сталкиваются с оборотничеством, ищут «живые царства-государства», преподносят уроки сосуществования привычного с «иным», мира и антимира.

Указание Франка на непосредственное знание, преодолевающее отрицание, может служить веским аргументом против философии скептицизма и субъективного идеализма. Смыслами на *belief-веру*, субъективную и зыбкую, не удастся опровергнуть, например, доктрину Дж. Беркли о том, что субъект знает только ощущения круглого, холодного, синего и т. д., а потому внешний мир есть не более чем комплекс ощущений субъекта. Известно, что доктор С. Джонсон пытался 6 августа 1753 г. опровергнуть берклианство – он молча пнул камень, как бы доказывая, что вещь – твердая и суровая реальность, но не фикция разума. Однако аргумент Джонсона не имеет логической силы, поскольку легко отводится контраргументом о том, что твердость камня – тоже видимость, тоже ощущение, факт внешнего опыта, не выходящий нас за рамки субъективной достоверности.

Иное дело аргумент Франка о неопровержимости знания о незнании. Суждение «Я знаю, что до конца не знаю ни себя, ни своего знания» в полной мере не поддается обоснованию практикой и разумом, но тем не менее принимается людьми за безусловную

и разумную истину, всякое изменяющую положительное содержание. Не случайно ни один теоретик субъективного идеализма не решался на искреннее заявление, будто в своей обычной жизни он полагается на свою философию.

Связка «есть» в каждом суждении, в том числе в суждении «Мир есть комплекс ситуаций», отсылает нас к реальности бесконечного, а эта реальность неопостижима во внешних чувственных образах. Субъективный идеализм, не опровержимый *belief*-верой, выявляет свои слабости, когда его сопоставляют с *faith*-верой человека. На это обстоятельство в свое время указывали представители западной школы здравого смысла (Т. Рид, Д. Бегги).

Как поясняет С. Л. Франк, непосредственное знание возникает в нас из-за тяги к бесконечному, любви к Абсолюту внутри нас. «Что мы собственно ищем? Мы ищем той последней глубины бытия, той почвы абсолютной реальности, в которой было бы неизбежно уверено наше непосредственное самобытие...»<sup>20</sup> Эту реальность нет надобности искать где-то в бесконечной дали от нас. Надо лишь на миг ощутить, что наше «я» подлинно есть и истекает из Абсолюта. Мы не проваливаемся в бездну *X*, но мгновенно открываем душой истину своего происхождения из этой бездны. Нельзя адекватно познать Абсолют, но можно познавать свое собственное незнание Абсолюта. Непостижимое постигается через постижение его непостижимости, говорит Франк. Это познавание незнания есть духовный свет, к которому стремился Сократ и которое Николай Кузанский называл ученым незнанием.

Учение Франка о непосредственном знании – сильная альтернатива гегельянству. Тем не менее оно тоже сопряжено с парадоксами. Один из них заключается в следующем. Франк исходит из посылок о *faith*-вере как о чем-то невыразимом, безвопросном, непроблематичном, интуитивном. В то же время русский философ рациональным способом выводит из этой посылки целую систему понятий, дискурсивно описывает иррациональную целостность

<sup>20</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическая введение в философию религии. С. 436.

Ж. Этот парадокс напоминает попытку Ф. Бэкона утвердить главенство индукции перед дедукцией чисто дедуктивными доказательствами. Парадоксальность рационалистических моделей непосредственного знания вынуждает искать иные пути приоткрывания его реальности – пути, родственные самой *faith*-вере. Так, философы-спиритуалисты отказываются от разграничения субъекта и объекта познания, не делают познание ни внутренним и внешним, прямым и косвенным, а познание мира считают не копированием вещей, а чистым творчеством.

Теоретическое столкновение моделей, одна из которых отрицает когнитивный характер *faith*-веры, а другая признает ее статус быть непосредственным знанием, ведет к выводу о равновесии и равноценности этих моделей. Традиционная дилемма эпистемизма и фидемизма является одним из главных и «вечных» философских вопросов, поныне остается остро актуальной философской проблемой и не имеет общезнаемого решения. Под эпистемизмом (от греч. *ἐπιστήμη* – разумное знание) понимается философское учение о когнитивном приоритете дискурсивного знания; философский рационализм – особая разновидность эпистемизма, а фидемизм (от лат. *fidēs* – вера) определяется как философское и религиозное учение о приоритете веры над рациональным знанием. Поскольку никому не удалось в течение тысячелетий разрешить дилемму эпистемизма и фидемизма, то логично предположить, что, во-первых, оба конкурирующих взгляда одинаково правомерны (предполагая «не-ложности»), во-вторых, рационалисты и фидемисты молчаливо исходят из совершенно разных представлений о знании и вере. Следовательно, противоречие между оппонентами не является подлинным противоречием в одном и том же отношении, а дилемма требует деконструкции.

Фидемисты противопоставляют *faith*-веру дискурсивному знанию, но отождествляют ее с непосредственным знанием (интуитивной и совестью), которое считают высшей формой разумности. Сторонники эпистемизма под верой понимают нечто иное, а именно *belief*-веру, т. е. незнание, а в лучшем случае – один из моментов движения ума и опосредованно формирующийся

знанию. Не признавая реальности *faiib*-веры, экзистенцизм отдает когнитивный приоритет рассудочно-рациональному знанию, полагает его выше *belief*-веры. Фиделиты, не отрицая верховенства опосредованного знания над *belief*-верой, заявляют о приоритете *faiib*-веры. Поэтому традиционную дилемму экзистенцизма и фиделитизма нужно уточнить и переформулировать как проблемный вопрос о том, что в познании первично и чему принадлежит приоритет – духовной вере (интуиции, прямому созерцанию сущности) или опосредованному знанию (дискурсивному мышлению).

По-видимому, содержание непосредственного знания у разных людей не одно и то же. Оно зависит не только от Абсолюта, но и от персональной особенности души, пребывающей в бесконечном Духе. В подлинном бытии есть все, оно возвышается над любыми его определениями и не может быть сведено ни к одному из них. В зависимости от своей интуиции и совести одни люди вычерпывают из бытия нечто упорядоченное и выражают это нечто эмоционально и образно, в виде гармонической системности, тогда как другие обнаруживают в бытии устрашающий хаос и смерть.

## Предмет веры

Вера есть уверенность в невидимом как бы в видимом (по православному катехизису). Всякая вера имеет свой предмет. Видение его предмета можно уподобить острому видению третьего глаза бога Шивы. Если же вера не насыщена содержанием, то ее невозможно отличить от неопределенного переживания, смутного предчувствия или от предмета неверия. Верование знает то, во что оно верует (Г. В. Ф. Гегель), вера фиксирует свой предмет и отличает его от другого предмета (А. Ф. Лосев). *Faiib*-вера есть реальное козждение познающего в познаваемое, такое познание совершается любовью, притяжением к своему предмету (Флоренский). *Faiib*-вера не совмещается в подлинности своего предмета, и в этом смысле она противоположна неверию, скептицизму, солипсизму и нигилизму. В зависимости от своего предмета *faiib*-вера имеет разные формы.

Предмет *faith*-веры вообще – бытие как сплошность и целостность. То или иное «способное бытие» в бесконечном целом – предмет определенной *faith*-веры. Выбор духовного угла зрения на всеобъемлющее бытие связан с предпочтениями и способностями души. Множеству духовных способностей души можно поставить в соответствие множество видов *faith*-веры вкупе с составляющими ее формами интуиции, совести и мистического откровения. Возможно, любая форма общественного сознания растет из специфического непосредственного знания – из интуиции. (Заметим, что лат. *intuitio* первоначально означало «пристально смотреть», а затем – «видеть что-то на интеллектуальном уровне: schauen, увидеть умом, что целое больше части, и считать эту истину самоочевидной, не требующей дискурса и логического доказательства.)

Так, математико-интуиционисты говорят о человеческой способности прямо знать потенциальные бесконечные сущности (Л. Э. Брауэр, Г. Вейль, А. Гейтинг). Многие теоретики искусства указывают на эстетическую интуицию, непосредственно улавливающую гармонию бытия; благодаря ей человек переживает состояние равновесия с миром и неутилитарно относится к духовно наблюдаемому вещам-в-себе (Платон, Шеллинг, Кротч). Кант возмущался априорным моральным законом в душе человека, а этики-иррационалисты предполагают, что в основании поведения людей лежит особая интуиция, предопределяющая неожиданные решения в быстро изменяющихся жизненных ситуациях. Можно также выделять научную и техническую интуицию, отличающиеся от формы *belief*-веры и не сводимые к интеллектуальным настройкам в сферах философии, науки и техники. Все эти интуиции суть разные способы прямого пребывания души в духе.

Особый интерес представляет тождество в различии философской и религиозной веры<sup>7</sup>. Философская вера, прибегающая к помощи Бога, отличается от веры религиозной тем, что индивид не подчиняет воле Бога свою экзистенциальную волю,

<sup>7</sup> См.: Астор К. Философская вера // Астор К. Смысл и значение истории. М., 1991. С. 434.



а собственное размышление – догматам религии. В качестве науки она требует абсолютности истины и в то же время отклоняет абсолютизацию всеобщего научного знания, претендующего на определение смысла жизни индивида. Философ сомневается в самих основах своего существования, тогда как религиозный человек скорее может сомневаться не в бытии Бога, а в собственном понимании бытия Божия. В философской вере нет святости; она не есть исповедование; ее сущность исторична; она черпает свои силы не из конкретного авторитетного источника, как религия, а из предания, т. е. из вечно сосуществующих и противоборствующих традиций философствования.

Вера монотеистов отрывая свой предмет под влиянием на душу верующего Писания, изреченного Богом через пророка. Бог не является предметом науки, и богословие радикальным образом отличается от философии. Богослов не ищет Бога, как ищет какой-либо предмет, но Бог овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность. Бог богословия – это Ты, это живой Бог Вавилон (Н. С. Лосский). Философская же вера духовно разглядывает в бесконечном бытии то, что не стало еще объективным и отлитым в готовые мыслительные формы. Она ищет новое, неожиданное, такое, что вызвало бы всеобщее удивление, решило бы душевные проблемы и дало бы душе покой. Ради этого стоит посомневаться в истинности интуиций всех иных философов и никого из них не почитать за пророка<sup>77</sup>. Стремление каждого настоящего философа уникально выразить интуицию собственной жизни оборачивается философским сомнением в отношении достижений коллег и мыслителей прошлого.

Философ сравнительно невозмутимо описывает удовлетворенную сто интуицией «субстанцию», опираясь на понятия и категории. Верующий же, религиозно переживающий близость Абсолюта, во-первых, испытывает к всеобщему священному любовь и трепет, ощущает личную причастность к нему, эмоционально

<sup>77</sup> См.: *Панаретос, Д. В. О четырех ипостасях святого Духа в философии / Вестн. Рос. филос. о-ва. 2008. № 1. С. 170–173.*

относится к связи с ним, а во-вторых, сосредоточен на всей недифференцированной целостности Абсолюта и редко нуждается в категоризации отдельных моментов соседства. Верующий внешне выражает свою интуицию не столько повятными, сколько шлоказанными, аналогиями, метафорами.

В этом смысле реальность религиозного Абсолюта предельно широка, тогда как реальность философского Абсолюта всякий раз очерчивается какой-либо категоричально названной субстанцией. Предмет философской веры вычерпывается из бездны религиозного Абсолюта, подлежит последующей рационализации и строгой дефиниции. Вот почему, например, из одной и той же христианской культуры вырастают конкурирующие философские системы, а сама эта культура продолжает питать все новые и новые философские интуиции. Вместе с тем религиозная вера, в отличие от многих философских мироотношений, прежде всего мистична, озабочена ситуацией пребывания души в Абсолютном Духе. Предметом религиозной веры является, скорее, сама связь с Абсолютом, нежели своразумное содержание Абсолюта-в-себе. Если больше интересует онтология и гносеология связи, тогда как философы чаще всего отстраняются от обсуждения личной связи с объективными сущностями. Их волнует онтология субстанции (сущности, вещи), затем они обсуждают способы познания сущего как нейтрального объекта.

Душа способна ко всем видам *faith*-веры, и в реальном виде одновременно совмещена сторонами какой-либо религиозной конфессии, адептом некоторого философского направления, научной школы и т. д. Поэтому религиозное, философское, художественное и прочее в *faith*-вере образует взаимопроникающее содержание, так что, например, религиозная интуиция Абсолюта может довозиться более конкретной философской интуицией субстанции (Разум, Воля, Логос) и художественной интуицией личности (Отец, Сын). Такое взаимопроникновение в особенности характерно для тех религий, которые располагают собственными теологиями и соответствующими системами искусства. В свою очередь, философия или искусство непременно поддвигаются

основополагающей для них религиозной *faith*-верой, предельная широта мистики которой допускает множество путей к Абсолюту. Инициатором религиозной связи может быть либо сам индивид, ищущий путь к Богу, либо Бог, дарующий индивиду благодать.

Поскольку содержанием *faith*-веры прежде всего является связь с Абсолютом, то истина этой связи имеет множество непосредственных форм в зависимости от характера духовности, т. е. контакта души и приводящего в нее духа. Каждый по-своему духовно видит Абсолют. Душа уникальна, поэтому не «общее мнение», но личная совесть есть лучший критерий для различения подлинного и неподлинного в религиозном мироотношении. А для этого совесть нуждается в свободе. В религиозном осмыслении мира участвуют *faith*-вера и *belief*-вера, и их нужно различать. Потребность выразить мистическое непосредственное знание о связи человека с Абсолютом вызывает процесс опосредованного религиозного познания, составленный внешними чувственными образами и рассудочными понятиями. Следует ли согласиться с тезисом Л. Н. Шестова «Если Бога знать невозможно, то вера в Бога знанием не является»? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным. Согласуясь друг с другом, искусственные наглядные образы призывов Абсолюта и понятия о Творце и его творениях постепенно образуют разновидности опосредованного религиозного знания. Такое знание выражено в знаках, текстах, Писаниях.

*Belief*-вера, сама по себе не являющаяся знанием, непременно участвует в формировании и трансляции религиозного знания. Именно ее чаще имеют в виду, когда говорят, что вера и знание не одно и то же и что вера и знание противоречат друг другу. Но религиозная *belief*-вера, ведущая к опосредованному знанию, например богословскому, вовсе не всегда противоречит ему. Истинное противоречие обычно существует между *faith*-верой и вторичным (образным) знанием, пытающимся выразить ее. Подобно тому как природа «ни делится на разум без остатка» (Гёте), так и *faith*-вера без остатка не выражается рациональными средствами, в ней всегда остается что-нибудь невыразимое, иррациональное и внерациональное.

Сколь бы ни были великими пророки, стоявшие у истоков Писаний, и сколь бы точно и искренне ни пытались они выразить Бесокровенное словами (пусть и оруда Бога водила их пером), тем не менее слова национальных языков недостаточны для адекватной передачи мистического переживания полноты Бытия. Пророки сами говорили об этой трудности. Например, Иисус Христос сразу же предупредил учеников, что о мире духовном будет говорить притчами. Притча намекает, инсинуирует, ее не следует понимать буквально. Священный текст – вербальная оболочка опосредованного религиозного знания.

Первое прочтение Писания индивидом, ниющим веру, опирается на его способность к *belief*-вере. Первое прочтение может пробудить дремлющую в душе *faith*-веру, критерием совести которой повернется Божественная истина, а также проводится выбор между непреклемыми верами в пользу единственной правды. Если пробужденная совесть свободна и душа искренна в своей *faith*-вере, то укрепляется и *belief*-вера, адекватная совести человека. В душе может возникнуть гармония *faith*-веры и *belief*-веры. Искренне выбрав для себя «вещное» Писание, человек доверяет ему потому, что именно в нем видит относительно полное выражение той *faith*-веры, которую начал внутренне испытывать. Не будучи гением и предвизителем откровения, обычный человек не умеет самостоятельно выражать свою *faith*-веру вербальными средствами.

Подлинных пророков мало; после себя они оставили ряд традиций вербального выражения религиозных intuitions; их варианты религиозного гнозиса охраняются и развиваются церквами и богословами. Поэтому подавляющее большинство рядовых верующих говорят о своей *faith*-вере, индивидуально-неповторимой и до конца невыразимой, словами того или иного Писания. Другого способа выразить словами свою *faith*-веру просто нет. Прогресс в религии происходит с появлением нового истинного пророка, через которого Бог передает новые смыслы своей связи с человечеством. Тогда прежде не имевшие моменты *faith*-веры воплощаются в языке и общепринятые формулы и символы веры. Религиозная вера исповедуется человеком через молитву, участие

в богослужениях, жить по вере, добрые дела, защиту веры от ее противников, устное исповедование веры.

Люди, которые не удовлетворяются *belief*-верой и ограничиваются *faith*-верой, внешне могут выглядеть неверующими. Поглас они даже скептичны в отношении обрядов, ритуалов, проповедей, Писания. Но нередко это всего лишь покладной скептицизм, фактически же они просто не испытывают доверия к возможности адекватно выразить *faith*-веру в формах опосредованного религиозного знания и не обладают устойчивой *belief*-верой. Тем не менее они могут оставаться верующими, в чем сознаются только в своей душе и о чем знают прямо, уклоняясь от расстройств о своей религиозности и отношении к Богу.

Квизверующим, как правило, вполне достаточно *belief*-веры. Эти люди могут казаться весьма побожными, даже фанатиками. Они ежедневно читают Священное Писание, не пропускают молитвенных собраний, любят уверить маловеров, осуждать диссидентов, исполняют все требования своей конфессии до мелочей. Случается тем не менее, что некоторые из них признаются в ограниченности их веры в Бога доверием Писанию, рациональными доказательствами бытия Бога либо надеждой когда-нибудь обнаружить в своей душе духовный свет. Современный итальянский философ Джанни Ватиньо назвал одну из своих книг о «полуверующих» так: «Верить в то, что ты веришь» (1999).

Многие люди, которые сами еще в Бога не веруют, все же «верят в веру» в Бога, поскольку, вероятно, хотят быть добродетельными. Среди них встречаются также те, кто примыкает к широкой распространенной конфессии из соображения конформизма, желания быть как все, не выделяться. Многие квазиверующие искренне хотят познать Бога, полагаются на авторитет Писания и церковной традиции. Начиная это познание с *belief*-веры, они вместе с тем по разным причинам не находят доступа к прямому религиозному знанию, не преодолевают барьер обычного доверия.

Слепа ли *faith*-вера? Она слепа в смысле своей исходной неоплодотворенности во внешней визуальности. Она не имеет характера картины, освещенной материальным светом, не похожа ни на

карту местности, ни на условный знак. Раскрывая частично ее содержание в знаках, опосредованное знание тем самым делает *faith*-веру зрячей, разумной, знающей, хотя и не до конца. Вместе с тем *faith*-вера вовсе не слепа в том смысле, что она тоже падает под общее понятие зрения, представляя собой духовное зрение. Сердце видит истину не внешним взором, а духовным оком, ему не нужны образы-вещи бытия, коль скоро оно умеет прямо соотноситься с прообразами, оригиналами. Неудержимое стремление верующего выражать сердечную радость от переживания прямой связи с Богом в знаках, образах и отношениях к другим людям требует соединения духовного и материального света, представления Абсолюта в формах картины, идыса или идыса.

Всегда есть опасность подменить сокровенное содержание *faith*-веры, воплощаемой в словах и образах, открытым содержанием рукотворных икон или воображаемых картин. Заповедь «Не сотвори себе кумира, ни изображения его...» предупреждает об этой опасности, ибо кумир мало чем отличается от злой карикатуры на Бога и Его творения. Запрет на изображения Абсолюта указывает на тщетность человеческих попыток всесторонне сопоставить бездну *faith*-веры с тем замкнутым актуальным знанием, которое основывается только на *belief*-вере. По этой причине иудеи и мусульманы не признают икон и не испытывают к ним священного трепета. Но как можно поверить в Бога, наглядно не представляя его себе? Задвоение такой вопрос люди скорее всего не чувствуют в себе *faith*-веры и основывают свое отношение к Абсолюту только на *belief*-вере. Фоме неверующему Иисус Христос сказал: «...Ты поверил потому, что увидел Меня; блаженным увидевшим и уверовавшим» (Ин. 20, 29).

### Дилемма веры и разума

На Сикском соборе в 1140 г. произошло знаменательное столкновение сторонников рационализма в лице Пьера Абеляра (1079–1142) и ситуационистов, представленных Бервардом Клервоским (1091–1153). Диспут между ними, практически не

начавшись, был психологически выигран Бернаром. В своих трудах «Пролог» и «Да и нет» Абельар доказывал, что нельзя верить в то, чего ты предварительно не познал. Веровать же достаточно такой истине, которая стала понятной разуму. Церковные авторитеты могут, по мнению Абельара, противоречить друг другу, поскольку Отцы Церкви решали задачи своего времени. Новые времена требуют новых решений старых вопросов, а не только повторения прежних истин. В этом могут помочь сомнение и разум. Вера, если она не укреплена доводами разума, мудрого и нравственного, пуста и формальна<sup>17</sup>.

Бернар, напротив, полагал, что нет толку от веры, если она ищет доказательства разума. Разум важен для иных целей – не для знания предельной истины, а как советчик при доброй воле. Сам по себе разум может вести и к добру, и к злу. Чтобы разум вел к добру, его надо подчинить истинной вере. Вера – непосредственное Откровение Бога. Единение с Богом иррационально. Знать Бога можно лишь во внутреннем созерцании, страстно стремясь ощутить Его волю и молиться. Рационалистические спекуляции богословов, полагал Бернар, уводят от веры, а не ведут к ней; лучшая теология – монастырская теология, противопоставляющая дискурсу жеста мистического созерцания<sup>18</sup>.

Если Бернар понимал под истинной религиозной верой именно *faiith*-веру, справедливо полагая, что ее истина плохо выражена средствами разума, а ее рационализация может противоречить тайне любви к Богу, то многие последующие богословы, изучавшие отношение между верой и разумом, предпочитали подменить понятие *faiith*-веры представлением о *belief*-вере. Тем самым проблема переводилась в иной план – в план субъективной достоверности и доверия к Писанию, догматам, и ее острота существенно ослаблялась.

<sup>17</sup> См.: Абельар И. Введение в теологию // Памятники средневековой латинской литературы X–XII ввек. М., 1972.

<sup>18</sup> См.: Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли // Средние века. М., 1982. Вып. 45; Мусурский Н. С. Знание и вера: Абельар и Бернар // Востр. философия. 1988. № 10. С. 133–143.

Так, Фома Аквинский (1225–1274) делил догматы веры на рационально постижимые («Бог есть», «Бог един» и т. п.) и рационально непостижимые («Мир сотворен из ничего», «Бог есть Троица» и др.). По мнению Фомы, обычный человек только в исключительных случаях способен прямо созерцать сущность Бога. Состояние столь редкого мистического зрелища он противопоставлял вере (доверью) в истины, изложенные в Писании. В своей «естественной теологии» Фома изложил основные доказательства бытия Бога и оценил их как согласующиеся с Писанием.

Аквинат полагал, что вера в догматы христианства не противоречит истинному знанию Бога в форме понятий и логических доказательств. Если же наш разум формулирует истины, противоречащие тексту Откровения, то разум где-то ошибся в своих рассуждениях; в таких случаях следует принять сторону веры, а не разума, ибо в Писании нет ничего ошибочного. В иных же случаях вера как предзнание и разум как знание согласуются между собой, ведь истинное не противоречит истинному. Когда вам дана свобода выбора между истинной верой и истинным разумом, то предпочтительнее понимать, нежели просто доверять. В отношении сверхъестественных догматов (например, догмата Троицы) такой свободы у нас нет, в них следует верить без рассуждений.

Ясно, что предмет анализа для Аквината есть соотношение *belief*-веры и отвлеченного знания, потому вывод о возможности гармонии между ними вполне логичен и правдоподобен. Сверхчувственную реальность (и тем более Божественный мир), учил Фома, можно описывать по аналогии с чувственными вещами, но постоянно помнить, что аналогия лишь намкает на суть сокровенного смысла. Через использование иносказаний и аллюзий прокладывает частичное примирение веры и рационального познания. Аналогия – важный способ рационального выражения содержания веры.

Вместе с тем доверие к опубликованному на том или ином национальном языке тексту (даже если это текст Священного Писания) – это всего лишь психологическая убежденность в истине, но не прямое знание истины. Доверие не есть прорыв



из существования в бытие, не есть трансцендирование из образа в оригинал. Доверие замыкнуто в сферу знаков и образов. Как и опосредованное знание, оно имеет только субъективную или логическую убедительность. В силу субстратного единства сферы образов *belief*-вера способна достаточно непротиворечно воплощаться в знаки и образы опосредованного знания. Поэтому вывод о сопоставлении «истин доверительных» с «истинами разумными» особых возражений не вызывает, за исключением того случая, когда имеют в виду сверхразумные догматы веры.

Отчего они рационально невыразимы? Не потому ли, что наш разум еще не изобрел нужных средств для их понимания, но когда-нибудь их осмыслит? Именно такой ответ должен бы напрашиваться из отправных посылок учения Фомы. Однако сам теолог не пожелал дать такой ответ, как бы предчувствуя опасность уравнивания человеческого разума с Божественным Логосом. Фома мудро предпочел позицию «слепой веры» (доверия). Но если вера слепая, то велено говорить о ней как об «истинной вере». Вывод из этого двусмысленного положения один – признать реальность веры другого рода, т. е. реальность *faith*-веры. Что и допускает Фома в виде исключения из правил, когда признает редкую возможность мистического экстаза как прямого знания Бога.

Двусмысленность учения Фомы о соотношении веры и знания обусловила появление серии скептических учений внутри теологии. Так, Эразм Роттердамский (1469–1536) принялся толковать Писание в историческом и нравственно-аллегорическом смысле. Он выразил недоверие к некоторым библейским утверждениям. Правда, Эразм избегал догматических дискуссий и рекомендовал покорно следовать предписаниям церкви, даже если не понимать смысла того или иного догмата. Доверять сегодня непонятным религиозным положениям, говорил он, нужно хотя бы в силу их древности и общепринятости. Большинство же христианских истин суть разумно обоснованные убеждения, но вовсе не некие странные продукты безогчетных чувствований.

Себастьян Кастеллион (1515–1563) был более последовательным скептиком. По его мнению, Бог, дав нам разум, предвидел нам

сомневаться во всем том, что чувственно не воспринимаемо и не укладывается у нас в уме. Многие христиане верят в истины церкви подобно детям и простакам. Им просто внушили эти истины. Верить – значит признавать истинным неочевидное положение. Неочевидное – вероятно, т. е. не обязательно истинно, но бывает и ложным. Ложное же знать нельзя, в него можно только субъективно поверить, как мы доверяем (якобы) знающим свидетелям. Там, где начинается личное знание, вере (доверию) приходит конец.

Все ли в Писании есть Слово Божие, не вырвалась ли в Священной текст ошибка при его перепишке? Что в Писании привнесли от себя апостолы? Что, кроме свидетельства наших органов чувств и силы ума, способно опровергнуть наши сомнения в авторитетности Писания? Разбирая эти вопросы, Кастеллион предлагает отвергнуть догматы о Троице и причащении как противоречащие нашему разуму, а также посомневаться в том, будто, чем древнее некоторое религиозное положение, тем оно истиннее. Ведь в свое время то, что сейчас есть древность, для наших предков было новым.

Кастеллион обосновывает приоритет познаний органов чувств и предвещаний разума перед *belief*-верой ссылкой на историю грехопадения первых людей. Адам вкушил вовсе не от древа новежества, а от древа познания добра и зла. Из-за грехопадения чувственное и интеллектуальное в человеке оказались несколько повредженными. Задача Кастеллиона заключалась в развенчании «истинности» *belief*-веры (тут он оказался прав) и обоснования важной роли сомнения в процессе рационального познания бытия<sup>70</sup>. Вместе с тем выводы Кастеллиона, справедливые в отношении свойств *belief*-веры, не имеют логической силы в отношении свойств *faith*-веры и не могут поколебать, например, позицию Бернара.

<sup>70</sup> См.: Колупаевский В. М. Сомнения и рационализм Свободы Кастеллиона // Вопр. философии. 1987. № 3. С. 129–131.

В XX в. примером дискуссии между интуитивистами и их противниками явился диспут между неопозитивистом Ф. Коллестоном, признающим мистичность религиозного опыта, и позитивистом Б. Расселом, доверяющим только внешнему чувственному опыту и силе логического мышления<sup>76</sup>. Это был важный, интеллектуальный, но, по-моему, поверхностный диспут. Коллестон стеснялся обсуждать реальность *faith*-веры, не желая спорить с наукообразным британским эмпиристом. Рассел же никак не мог выйти в толк, что такое «мистическое чувство» с точки зрения науки. Он объявлял суждения о «бытии в целом» бессмысленными, коль скоро они не отвечают экспериментальным критериям «научной философии», не описываются терминами внешнего наблюдения. Одним словом, то был, похоже, разговор двух глухих, мало что прибавивший к эволюции проблемы соотношения *faith*-веры и всеобщего знания.

Русские религиозные философы раскрывают соборную сущность *faith*-веры как любовь к Богу через любовь к людям. Без любви нет истинной веры и нет выхода в безмерное бытие. По мнению А. В. Курьева, «только христианство начинает характеризовать себя словом "вера"»<sup>77</sup>, язычники же всего лишь хотели разобраться в мире богов, преследуя свои практические интересы. Римляне доверяли одним богам и не доверяли другим; иудеи и двосы ограничивались разговорами о важности знания высших законов и заповедей; мусульмане прежде всего ценят не мистичным, а преданность пророку. Только христиане скажут «я верую», но не «я слушаюсь, исполняю». «Вера же несет воплощаться в любовь, жизнь, влиться в свой предмет, – продолжает Курьев. – Не в каждое мгновение верующий помышляет о Боге. И уж тем более не в каждое мгновение ощущает высшее Присутствие. Но быть верующим – значит хранить верность высшим мгновениям своей жизни»<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> См.: Диспут между Б. Расселом и Ф. Коллестоном // *Вопр. философии*. 1986. № 6. С. 121–136.

<sup>77</sup> Курьев А. В. О вере и знании – Бог актуальной // *Вопр. философии*. 1992. № 7. С. 45.

<sup>78</sup> Там же. С. 60, 63.

Истолкование содержания *faið*-веры во многом зависит от того, примыкает ли интерпретатор к пантеизму или теизму. Если на некоторое время согласиться с тем, что Абсолют пребывает повсюду, а также во мне и что в мире нет ничего, не произведенных Абсолютным Духом, тогда *faið*-вера любого индивида актуально связана с абсолютным бытием и способна достигать предельную «чистоту» непосредственно. Если же, наоборот, стать на позицию теизма, то истолкование существа *faið*-веры становится личной проблемой. Ведь если Бог совершенно трансцендентен физическому миру, то одного нашего желания вступить в связь с Богом недостаточно. Бог не растворен в мире, не зависит от своих творений и сам решает, кому и как открываться.

Связь Бога с избранным человеком есть дар благодати; созерцание Абсолюта и есть дар *faið*-веры религиозного рода. Во всех иных случаях содержания *faið*-веры (философской, художественной и т. п.) может быть только мир идеальный, сверхчувственный, мир сотворенных сущностей, но не собственное бытие Абсолюта. Рядовому верующему богословской теории предписывает придерживаться *belief*-веры, т. е. доверять Писанию и догматам церкви, приобщаться к соборному разуму, ожидать дара благодати в молитвах и обращениях к Богу. Таким образом, призывая, что Бог ниспосылает религиозную *faið*-веру прежде всего избранным людям, монотеистам уделяет основное внимание развитию у рядовых верующих поставленной *belief*-веры, а также ищет дополнительные средства компенсации субъективных издержек этой формы доверия.

Венгерский психоаналитик Л. Сонди (1893–1986) убедительно доказал, что духовная вера противопоставлена тенденции к одиночеству, служит «дорожным указателем на пути к Духу» и «царским путем» к гуманизации людей; утрата же функции веры угрожает судьбе человека<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> См.: Сонди Л. Сурбываист. М., 2007.

## ОЧЕРК ВТОРОЙ

# НАУКА: ПОНЯТИЕ, МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ, МОДЕЛИ РОСТА

### § 1. Эволюция представлений о науке и ее методологических основаниях

Что есть наука. – Две концепции науки. – Этапы эволюции науки. – Модели роста науки в критическом рационализме. – Условность понятия науки. – Онтологизм, эпистемологизм, методологизм. – Кумулятивизм. – Историзмизм. – Редукционизм. – Принципы неопределенности и дополнительности. – Неадекватность представлений. – Различение идеала системности. – Риторика. – Наука не доказывает, что Бога нет. – Знание – сила? – Экстериоризм

#### Что есть наука?

Нет единого и общепринятого определения науки, конкурирующие же дефиниции этого понятия туманны и широки. Например, А. И. Ракинот предложил считать научной любое знание, производящее новое знание: наука – это «особого рода машина по производству знаний». Под столь широкое понятие науки подпадает любое знание (обывденно-техническое, художественное, философское, политическое и т. д.) в той мере, в какой оно саморазвивается и обновляется.

В отечественной литературе часты ссылки на дефиницию П. В. Кошвина: наука есть знание, имеющее свой предмет, системную организованность и метод. Из этого определения, в частности, следует, что науками можно называть любые процессы обучения (например, слесарному делу, иностранному языку и пр.), так

как всякое нормальное обучение предполагает предмет, систему и метод. Из-за отсутствия удовлетворительного исходного определения науки людям остается руководствоваться интуитивным пониманием природы и сущности этой формы общественного сознания.

В каждой культуре во все времена можно различить такие ее специфические компоненты, как религия, техника, искусство. В отношении же науки возникает затруднение. Многие науковеды убеждены, что далеко не всякая культура сопряжена с институтом науки. М. К. Петров ясно показал, что в возникновении подлинной науки решающую роль сыграли христианство и христианская теология. Богословская концепция двойственной истины положила начало отделению науки от церковно-религиозной сферы. Даже в современном мире фундаментальные исследования в области естествознания проводятся лишь в нескольких десятках стран (в том числе в России), а большинство народов к систематическому производству научных знаний прямого отношения не имеют. Значит ли это, что связь «религия – техника» или «религия – искусство» универсальны и являются атрибутами любой культуры, а связь «религия – наука» имеет характер культурной случайности, исторического зигзага? Если да, то в принципе человечество может обходиться без фундаментальной науки, но никогда не могло обойтись без религии, техники и искусства.

В ряде традиций бытие сравнивается с тканью, деревом или книгой. Так, на санскрите «сутра» означает нить, и из сутр соткана Книга Бытия. Тантра – это нить, ткань, иногда ткацкий челнок. Символика узлов («узел драва жизни», «узел счастья», «вечный узел» и др.) намекает на формулы связывания и развязывания. В Апокалипсисе есть символ *Liber Vitae* (Книги Жизни). Древо жизни нередко изображено протрастованным у общего истока четырех райских рек. Листья и буквы Книги Жизни удобовольствуют разным существам во вселенной.

В учении Ибн Араби говорится: «Вселенная – это огромная книга; все буквы этой книги начертаны изначально одним и тем же чернилами и вписаны в вечную скрижаль Божественным пером;

все они начертаны одновременно и нераздельно; вот почему сущностные Божественные явления, скрытые в «тайне тайн», получили название «трансцендентных букв». И сами эти трансцендентные буквы, т. е. все творения, которые обрели виртуальное существование в божественном всеведении, силой божественного дыхания спустились на нижележащие строки и составили проявленную вселенную<sup>1</sup>.

С. Галилей как-то сказал, что Бог создал две книги – Книгу природы и Священное Писание. Эти книги, принадлежащие одному автору, не могут принципиально противоречить друг другу. Но бывает, что люди неправильно читают ту или другую книгу, а потому находят между этими великими текстами противоречие. Подчас люди поклоняются одной книге и пренебрегают другой. Так могут возникнуть два храма – либо храм науки, либо храм церкви. Вместе с тем, учил Галилей, эти тексты взаимодополнительны: в Писании изложены всеобщие принципы познания сотворенной природы, а к их познанию невозможно прийти, не изучая явления этой природы.

И. Кеплер видел главную цель всех исследований внешнего мира в обнаружении рационального порядка и гармонии, которые Бог ниспослал миру на языке математики. Р. Бойль назвал науку «философской задачей по раскрытию тех воспитательных дедукций, которые Бог являет миру». И. Ньютон полагал, что вселенная свидетельствует о всемогуществе Творца. Книга природы, обычно молчаливая, может, подобно ослице библейского пророка Ваалама, внезапно заговорить, когда к ней обратится проницательный ученый.

Религиозное мышление выдвинуло и своеобразно обосновало ряд важнейших принципов мироустройства, которые наука замечательно, радикально преобразовала и превратила в свои методологические постулаты. Среди них принципы единства мира, сохранения энергии, причинности, всемирного тяготения, инвариантности, симметрии, простоты (атомизма), наименьшего

<sup>1</sup> Цит. по: Гелен Р. Смысловая эрета. М., 2004. С. 97.

действия, прояснения порядка из хаоса, движения мира в конце и хаосу (роста энтропии), подчинения явлений закону, абсолютности скорости света.

Особый интерес представляют религиозные откровения о числах и фигурах, таинственном числе 4, непостижимой мистике, согласно которой троица равна единице, а все геометрические фигуры символически превращаются друг в друга. Из мистики чисел и фигур развилась светская математика, олицетворяющая вынужденный тягу к полнейшему мышлению, и теория катастроф. Как выразился Ж. Агассис, швейцарский естествоиспытатель XIX в., «наука есть перевод мыслей Творца на человеческий язык».

Например, нередко математики склонны оценивать свою науку в парадигме идеализма. «Мир математики, – пишет Вл. Д. Макуров, – не материален. Но он объективен, он реален, он совершенно не произволен. Поэтому математика, являющаяся дело с реальностью мира идей, может (хотя и не обязательно) естественным образом приводить к той или иной форме идеализма. Навин конструктивизм в математике – это построения из теней, из проекций истинного мира идей. Тем не менее в глубинной сути математика – гуманитарная наука, она есть наука о человеческом мышлении»<sup>2</sup>.

Плотские потребности души удовлетворяются путем практического применения знания о материальных явлениях природы. Духовные потребности души сопряжены с познанием глубинных сущностей универсума и Абсолюта. Гармонизация плотской и духовной сторон души достигается согласованным прочтением Книги природы и Писания и одинаковым доверием к ним. Религия сосредоточивается на Писании, наука – на изучении Книги природы. В реальном же индивиду религиозное и научное либо легко уживаются друг с другом, либо конфликтуют между собой. Пропорция духовного и плотского в научном мироощущении индивиду обуславливается, с одной стороны, историческими особенностями культуры, в рамках которой ученый творит, а с другой

<sup>2</sup> Макуров Вл. Д. *Познание науки // Вестн. пр. профессоров УГСУПН. Екатеринбург, 2007. С. 145–146.*



стороны, характером души ученого. Если науку брать не как науку вообще, а как конкретно-исторический продукт деятельности ученого, принадлежащего определенной культуре, то легко заметить два следующих обстоятельства:

- во-первых, в науке как феномене культуры обнаруживаются либо гармония духовной и плотской тенденций, либо преобладание одной из тенденций над другой;
- во-вторых, наука вбирает в себя многообразие мироотношений ученых как индивидов, причем случается, что в душе одного ученого доминирует духовное начало, а в душе другого – плотское.

Таким образом, есть ученые духовно-целостные и есть ученые плотски-целостные, равно как научные школы могут иметь преимущественно либо духовный, либо плотский характер. Причем логика соотношения духовного и плотского не всегда совпадает с логикой противостояния идеализма и материализма, ибо и Книгу природы можно читать духовно. Соотношение духовного и плотского в науке есть предмет конкретно-исторического изучения той культуры, которая порождает ту или иную качественно-специфическую науку. Если культура заставляет науку целиком переключаться на изучение материальных свойств природы, то велика вероятность, что в такой науке воплощается материализм. Напротив, исключительный интерес сообщества ученых к духу, просвещаемому сквозь вещественные оболочки конечств, способствует складыванию в науке религиозно-идеалистического мироотношения. Гармонический взгляд на природу как на верастороннее единство духа и материи привносит науке иммунитет против крайностей материализма и спиритуализма.

В методологии естествознания европейского типа все еще господствует монистический материализм как *belief* – вера в то, что в мире нет никакого иного бытия, кроме объективной реальности, данной нам (потенциально или актуально) в наших внешних ощущениях. Различные формы позитивизма и «научного реализма» – суть ослабленные варианты материализма, к которым в XX в. тяготели естествоиспытатели. Классический рационализм

отождествлял себя с наукой как высшей формой истинного знания. Вера в могущество естествознания жила в XIX—XX вв. место монотеизма. Университеты стали именоваться храмами науки. Многие ученые, подобно молящимся в церквях, испытывали святое чувство в отношении научного действия.

Если в старые времена под универсальным (университетским) образованием понимали обучение всем видам – искусствам, поэзии, науке, истории, риторике, то ныне «университет» ассоциируется исключительно с «научным» преподаванием. В России под «науку» готовят такие дисциплины, как философия, история, обучение иностранному языку, физическая культура. Независимо, какой предмет читает преподаватель университета, все равно его, явно или неявно, в нашей стране причисляют к категории ученых. Но всякий ли преподающий в университете (скажем, журналистику или художественную литературу) транслирует студентам именно научное знание? Престижно ли философу или искусствоведу именоваться ученым? И вообще, правильно ли называть систематическое погружение учащихся в основные идеалы национальной и мировой культуры – через преподавание этих идеалов – научным образованием?

Это непростые вопросы. Даже очень высокообразованные люди, исповедующие культ естествознания, убеждены, будто наука олицетворяет истину, а религия – предрассудки, заблуждения, мракосебие. Во второй половине XX в. заметно активизировался поиск формул единства науки и религии.

## Две концепции науки

Греческое *ἐπιστήμη* (наука) образовано от предлога *ἐπί*, означющего над, и *στήλη* – быть какой-то частью; тогда этимологически наука означает «увидеть (сверху), поставить себя над всем и повсюду». Математика (от др.-греч. *μάθημα* – изучение, наука) – наука, исторически основанная на решении задач о количественных и пространственных соотношениях; такое знание включало арифметику, геометрию, астрономию, музыку.

Русское слово «наука» составлено предложениями *на* и *у* (по В. И. Далю, в церковной азбуке *ук* или *ик*, а также *оу* или *у/с*; *на* – предлог, указывающий тот предмет, на который обращено действие. Благодаря такой речевой форме даются остроконечные определения любого вещи; *у* означает «при, подле, лицом владения, связь, зависимость». Вероятно, этимология и семантика слова «наука» означает «бытие подле указанного предмета и овладение этим предметом».

Аналогичное значение имеет латинское слово *scientia* (наука). Коренной слог *sci*, т. е., вероятно, «скажи», обычно характеризует некоторый сквозной процесс. Например, спонциация – просвечивание насылок, свет, блеск; скальпель же – средство метанического вскрытия. Вспомним, что латинское *scire* в слове *scientia* означает «светлое бытие». *Science* в переводе с английского – наука. Немецкое слово *Wissenschaft* (наука) свитывает два слова: древнее слово *wissen* (видеть) и *wisad* (стержень, древо). Так или иначе *Wissenschaft* означает «видение оснований».

Слова *прика*, *science* и *Wissenschaft*, возможно, прежде означали приближение к предмету, видение его оснований и его освоение. Уже первоначальный смысл слова «наука» заключал в себе два пути его понимания и развертывания. Первая интерпретация этого смысла опирается на модель сквозного просвечивания предмета и ведет к пониманию науки как особого видения оснований «вещей», не требующего практического преобразования разпадающегося предмета. Вторая интерпретация сопряжена с моделью острого режущего инструмента, при помощи которого вскрывается невидимая структура изучаемой реальности.

Языковая интуиция закрепила в слове «наука» оба эти значения, развертываемые в две альтернативные концепции науки. Разумеется, следует понимать, что этимологическое значение термина отличается от современного социокультурного значения того же знаменного комплекса. В то же время знание этимологии фундаментальных категорий ведет к релятивистскому разрушению их

смыслового артефакта, не компенсируемого конвенциональными дефинициями.

Согласно первой, широкой, теории наука есть вид человеческой деятельности, удовлетворяющей потребность общества в познании характера видимых свойств сотворенной природы в ее перводанном, действительном виде. Как же увидеть невооруженным взглядом внутренность вещей? Не лучше ли разобрать вещи на части, обращая внимание на естественные или искусственные скрыты (связи, законы) частей?

Возможны два ответа: 1) подвергнуть целое механическому разбору на части, испытанию (естественноиспытатель – тот, кто испытает природу); 2) метод пыток неприменим по соображениям духовного порядка; совесть подсказывает опираться в познании естества на эмпирию и интуицию, а нравственный разум предлагает выбрать метод аналогии между устройством человека и микроустройством. Человек – часть сотворенной природы, в нем есть то же, что и в окружающем мире. Познавая себя, человек становится мерой вещей (Протагор), их универсальным аналогом.

Вторая, более узкая, теория науки основана на редукции родового понятия науки – как систематического познания существенных связей наличных определенностей и выражения этих связей в понятийной форме – к одному из возможных видов науки, а именно к экспериментальной («пытающей») науке. В свете этой теории наука есть постоянно воспроизводимая деятельность, связанная с превращением природы в объект дознания и пыток. Субъект науки, естественноиспытатель, не ждет милости от природы, не просит ее самооткрываться и быть искренней. Когда природу вынудят признаться, она раскроет свои тайны. Задача экспериментатора, вооруженного колесницей и режущими инструментами, заключается в умелом проведении дознания, допроса. Ж.-Ж. Руссо предупреждал об опасности научно-европейского прогресса для человечества и считал, что науки возникли под влиянием таких людских пороков, как корыстолюбие, праздность, стремление к насилию и власти. «Жрецы» науки, движимые корпоративными корыстными интересами, политизируют и идеологизируют

институт науки, из-за чего наука вступает в конфликт с демократической культурой.

Естественнонаучителю, подобно инквизитору, нужно особое воспитание, чтобы его не мучила совесть. Этой задаче, по-видимому, лучше всего отвечает материалистическое мировоззрение. Последовательный материализм учит, будто космическая плоть мертва, не одушевлена, лишена чувства боли и муки, а жизнь есть крайне редкое явление природы. А что если жизнь всеобща и весь космос одушевлен, имеет мировую душу? Если экспериментатор догадывается об этом, то и тогда он «сумывает руки» – оправдывается тем, что вымысленные им у природы тайны весьма полезны людям, делают нашу жизнь комфортной. Далеко не все соглашались с такой «двойной моралью».

Пробуждающееся эволюционное сознание человечества начинает противиться бесконтрольному научному экспериментированию и требует «перекрывать мечи на оралы». Общества по защите животных первыми «бросили камень» в экспериментаторов, подняли бунт против биологических опытов. Разве испытываемые обычно искренне раскрывают свою душу мучителю? Вспомним формулу Канта: субъект познает в объекте только то, что своим действием сам же вложил в свой объект. А действие равно противодействию. Выходит, субъект познает не столько естественные вещи сами по себе, сколько противодействия ему этих вещей и искусственные новообразования.

Современный философский инструментализм обосновал темне, что естественнонаучитель в принципе не способен выжать вещь-в-себе и что его пониманию поддается лишь та реальность, которая уже трансформирована человеком и приспособлена к его нуждам. Многочисленные сторонники учения о науке как неразсторожном союзе эксперимента и теории не хотят признавать никакого иного видения сущности науки. Они отождествляют науку «вообще» с той ее европейской равнозначностью, которая сложилась четыреста лет тому назад.

### Этапы эволюции науки

Ученые выделяют три основных этапа в становлении науки: от мифа к логосу, от логоса к преднауке, от преднауки к науке<sup>1</sup>. Обстоятельно описаны следующие когнитивные особенности перехода от мифа к рациональной систематизации мысли, а затем – к преднауке:

- 1) типологизация осуществляется уже не по логике «оборочности», а по каузальному основанию;
- 2) размышляют не только о видимых, но и о невидимых предметах, прибегают к идеально-объективному моделированию;
- 3) от эмоционально-эстетических оценок переходят к объектно-субстанциальному описанию;
- 4) вещи объявляют уже не сверхъестественными, а естественными причинами;
- 5) у эллинов сложился универсальный алгоритм производства и трансляции знания об общих свойствах вещей;
- 6) древние греки различали знание и мнение, вычленили в бытии неизменяемую основу (предмет знания) и поток чувственных данных (предмет мнения).

Одни историки полагают, что собственно наука сложилась в Средние века, прежде всего в Париже (Буридан, Орем) и Оксфорде (Р. Бэкон, Р. Гроссетест). Другие исследователи доказывают, что подлинная наука начинается с XVII в. (с Г. Галилея). Промежуток между средневековой и классической наукой ученые, да сопрягают с когнитивными установками универсализма, символизма, иерархизма и телескопизма. Данные установки содержательной и мистической гносеологии европейского Средневековья обусловлены метафизикой схоластов. За соблюдением этих установок в те времена бдительно следила церковная цензура. Средневековым прообразом экспериментального естествознания были алхимия, астрономия, натуральная магия, ветрознавие.

<sup>1</sup> См.: Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987; Ильин В. В. Философия науки. М., 2003; Философия науки / под ред. С. А. Лебедева. М., 2004.

Под универсализмом понимается обобщенно-аподиктическое описание мира как завершенного всеединства космоса и человека. Знание может быть только универсальным и должно основываться на вере в Божественное творение. Универсальные связи в природе спроектированы Богом. Символизм – это вытекающая из христианского креационизма вера в то, что каждый фрагмент природы олицетворяет какую-нибудь скрытую фундаментальную сущность, и эту сущность непременно нужно толковать с помощью Писания. Отсюда книжно-экзегетический характер познавательной деятельности. По установке иерархизма мир есть пирамида, он состоит из низших и высших символов, а наверху пирамиды – Бог. Если суть более или менее гладкие зеркала и символы сущностей разных порядков. Телеологием – это истолкование происходящих событий как исполнения промысла Божьего в условиях борьбы Бога с дьяволом на Земле как средоточии вселенной.

Формирование классического естествознания во многом обязано, во-первых, синтезу натурфилософии с ремесленно-технологической традицией, во-вторых, распространению гипотетико-дедуктивной методологии. Ученые обнаружили в основании науки Нового времени следующие представления и подходы: натурализм, комбинаторность, квантитативизм, причинно-следственный автоматизм, аналитизм, геометризм, фундаментализм, финализм, имперсональность, абсолютизм, квантовый реализм, динамизм, сумматизм, экланцизм и т. п.

Натурализм утверждает идею самодостаточности природы, управляемой объективными естественными законами; он противопоставлен антропоморфизму, телеологизму, антропоцентризму. Комбинаторность, в отличие от символизма и иерархизма, означает описание внешней вещи исключительно как сочетания механических свойств: величины, фигуры, количества движения. Квантитативизм основан на идее «Познать – значит количественно измерить». Отсюда: все качества сопоставимы, нет никакой космической иерархии, мир однороден.

Причинно-следственный автоматизм есть отказ от формальных и целевых причин и признание того, что мир подчинен

исключительно автоматике материальной причинности. Аналитизм – это описание и объяснение явлений природы методами математического анализа, через дифференциальные законы. Согласно геометризму пространство мыслится не в духе геоцентризма (анизотропным и неоднородным), а в духе гелиоцентризма – бесконечным, евклидовым, изотропным, однородным; небесное и земное отождествлены. Фундаментализм – утверждение, что вся система знания опирается на предельные унитарные положения, а из них выводится производные утверждения.

Финализм и дедуктивизм суть утверждения, что вся система знания замкнута на себя, неопровержима, абсолютно истинна, а ученый способен на всеведение; из исходных гипотез следует логический вывод, который, в свою очередь, проверяется экспериментом. Имперсональность – такая картина науки, в которой научное знание отображает безличное объективно сущее, и из него исключены оценочные моменты и параметры самого исследователя. Согласно призыву «абсолютизма» ученый мыслится вне общества и истории, считается средоточием интеллекта; ученый способен прямо и беспристрастно созерцать и регистрировать вечные истины.

Наивный реализм в классической науке – это отождествление (онтологизация) научных гипотез с содержанием самого отображаемого объективного мира. Динамизм есть жесткий детерминизм и монотеоретизм; исключение из мира и науки всего случайного и неопределимого. Элементаризм, сумматизм, механицизм классической науки означают: а) сведение сложного к простому; б) реконструкцию мысленного целого как арифметической суммы частей; в) редукцию мира и человека к машине-автомату. Таковы важнейшие черты классической науки.

В период неклассической и постклассической науки в ней складываются неевклидова геометрия, небулевы алгебры; принцип дальнего действия вытеснен принципом близости, идея непрерывности – квантово-механическим описанием, линейность – нелинейностью. В новейшей науке получили широкое распространение интуиционизм, конструктивизм, операционализм,



идея варьируемой intersubjectивности образов и плюрализма описаний. Сегодня многие ученые предпочитают релятивизм, субъективизм, условность, прагматизм; они отказываются от принципов холлизма и наглядности, от веры в объективную истину, в реальность законов природы.

### Модели роста науки в критическом рационализме

**Модель К. Р. Поппера.** Рост научного знания достигается путем рациональной дискуссии и критики существующего знания. Свой постпозитивизм К. Р. Поппер назвал критическим рационализмом. Научное наблюдение всегда избирательно, целенаправленно, подчинено теоретической задаче, идее, принципу. Следовательно, наблюдаемое существенно обусловлено концептуальными установками наблюдателя. Развитая научная теория описывает и объясняет не реально-наблюдаемые, а абстрактные объекты, не имеющие прямых аналогов в сфере опыта («абсолютно твердое тело», «идеальный газ» и т. п.). Не столько теория соответствует фактам, которые всегда ограничены в пространстве и во времени, сколько факты соответствуют теории, также ограниченной прошлым и настоящим. Опыт лишь временно способен подтверждать теорию, тогда как последующие опыты могут ту же теорию опровергать. Невозможно окончательно подтвердить теорию, но ее можно решительно опровергнуть (фальсифицировать) опытом, даже если она противоречит всего лишь одному опытному факту.

**Фальсификация** (от лат. *falsus* – ложный, и *facto* – делаю) – 1) в обычном смысле – подделка; 2) в логике и методологии науки – процесс сокращения грани реальной применимости гипотезы через выявление таких условий опыта, при которых гипотеза начинает противоречить некоторым фактам и опровергаться. В 1935 г. в книге «Логика научного исследования» К. Поппер предложил отдавать предпочтение (при проверке общих суждений) фальсификации, а не верификации (подтверждению опытом), поскольку для подтверждения, например, суждения о законе

природы необходимо бесчисленное количество соответствующих фактов, а для опровержения того же суждения порой достаточно и одного противоречащего ему факта. Если гипотеза не опровергнута опытом, то это еще не означает, будто она непременно истинна; скорее, она всего лишь «оправдана». Иное дело – опровержение опытом претензий гипотезы на статус закона природы. Опровержение фактами ряда приложений гипотезы укладывает на ложность «широкой постановки вопроса» и требует более узкой переформулировки гипотезы, сокращения ее границ, ослабления объясняющей силы. От фальсификации следует отличать принцип фальсифицируемости, введенный Поппером как альтернатива принципу верифицируемости и используемый им для разграничения науки и метафизики.

Критерием научного статуса теории, по Попперу, является ее фальсифицируемость, опровержимость или проверяемость. «Теория, не опровержимая никаким мыслимым событием, является ненаучной. Проверимость представляет собой не достоинство теории (как часто думают), а ее пороки»<sup>4</sup>. Всякая подлинная проверка теории – это попытка ее опровергнуть. Однако фальсифицируем ли сам принцип фальсифицируемости? Впоследствии Попперу пришлось смягчать свой принцип, ограничивая его применение областью эмпирических гипотез и дополнив требованием при опровержении онтологических элементов опираться на метод альтернатив. Таким образом, процедуры подтверждения и опровержения асимметричны, имеют неравный познавательный статус. На место фальсифицированной гипотезы приходит новая, более жизнеспособная гипотеза, которая исправила обнаруженные опытом ошибки. Это и есть рост научного знания, эволюция науки «по Дарвину». Идеал науки – ученый, в равной мере критически относящийся к своей и чужой теориям.

Поскольку в целом проблема истинности знания неразрешима, говорит Поппер, то полезнее обсуждать критерии правдоподобности теорий. Наиболее правдоподобна, хотя и невозможна,

<sup>4</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 245.

та теория, которая нечернычающе описывает и объясняет объективную реальность. Однако более целесообразно обсуждать не проблему полной истины, а тему постепенного роста научного знания. Этой теме Поппер посвящает свою «эпистемологию без познающего субъекта», в которой речь идет о трех этапах: 1) объективно существующей реальности, 2) идеальных конструкциях нашего сознания, 3) объективно-истинном содержании мышления. В третьем мире, составленном теориями, гипотезами и идеями, происходит (путем фальсификации) рост научного знания. Привлечение новых научных проблем Поппер описывает следующей формулой:  $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ , где  $P_1$  – исходная проблема;  $TT$  – теория, претендующая на решение проблемы (как правило, не единственная);  $EE$  – оценка теории, ее критика и устранение ошибок;  $P_2$  – новая проблема.

**Модель И. Лакатоса.** Лакатос, ученик Поппера, отличил реальную историю познания от ее логической реконструкции и подчеркнул, что эпистемологически интересуют не психологические, а логические правила и законы научного исследования. Он выделил четыре типа методологических доктрин и критериев рациональности<sup>1</sup>. Первые три – индуктивизм, конвенционализм, методологический фальсификационизм – оценены им как неэффективные критерии научной истинности. Более подходящей Лакатос объявил четвертую доктрину – метафизику научно-исследовательских программ (НИП).

Лакатос исходит из учения Поппера о «третьем мире», в котором «объективные идеи претерпевают свою «внутреннюю историю», но предпочитает говорить не о замене старых теорий новыми, а о критическом диалоге конкурирующих исследовательских программ. Именно НИП, а не отдельные теории, по его мнению, являются базовой единицей роста науки, и сам этот рост, как правило, есть результат смены НИП как исторически развивающейся последовательности теорий. В НИП входят самые важные

<sup>1</sup> См.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.

идеи, теории, гипотезы. ННП состоит из жесткого ядра и защитного пояса. Жесткое ядро переходит от одной теории данной программы к другой, а защитный пояс может частично разрушаться.

Жесткое ядро – основание ННП. Оно принято элитой ученых по критической конвенции, а потому непроверяемо. Защитный пояс состоит из вспомогательных гипотез, которые построены в целях обоснования ННП, для согласования ее базовых частей и объяснения познавательных операций ученых. Благодаря защитному поясу элита ННП знает, каких путей в науке им следует избегать в дальнейшем.

В ННП также перечислены методологические «исследовательские правила»: положительная и отрицательная эвристика, аномалии, контрпримеры, вспомогательные гипотезы, парадоксы и т. д. В соответствии с позитивной эвристикой ученые отбирают проблемы для исследований, ищут пути улучшения созданных теорий, приспосабливают свои теории к контрпримерам и аномалиям. Отрицательная эвристика перечисляет нежелательные методологические приемы и приемы перевода удара опровергающих фактов с жесткого ядра ННП на ее защитный пояс.

ННП изменяется прогрессивно, когда ее теоретический уровень обгоняет рост эмпирии и она успешно предсказывает новые факты. ННП регрессирует, если плохо объясняет новые факты, которые либо предсказаны ее соперницей (конкурирующей с ней ННП), либо открыты случайно. Более прогрессивная ННП рано или поздно вытеснит менее прогрессивную.

ННП ценна тем, что способна существенно пополнять объем научного знания и предсказывать новые факты. На отношении ученых к ННП слабо влияют обнаруживаемые в ней противоречия и объяснительные трудности. По Лактосу, не противоречия между теорией и эмпирией, а именно конкуренция разных ННП лучше описывает положение дел в реальной науке, предложение учеными новых фактов. После выдвижения некоторой гипотезы далеко не всегда следует ее опровержение. Не бывает респондных экспериментов, достаточных для опровержения теории. Старая ННП сменяется новой только при условии разрушения ее «жесткого ядра».

что и составляет суть научной революции. Но обычно теоретический уровень науки развивается непрерывно и не зависит жестко от развития ее эмпирического уровня.

Лакатос, в отличие от Поппера, интересуется личностью ученого. Он рассматривает научное исследование как «картину научной игры» по заранее принятым правилам, с которыми связаны оценки рациональности действий ученого, критерии демаркации науки и псевдонауки, «кодексы научной честности» (скромность, сдержанность и т. п.). Итак, главное в модели Лакатоса не идея опровержения проверяемой теории, а идея «картины научной игры», т. е. образ постоянного проектирования альтернативных концепций, позволяющих рассматривать изучаемый объект с самых различных точек зрения.

**Модель Т. Куна.** В 1962 г. в США вышла книга Томаса Куна «Структура научных революций», в которой рост науки трактуется не как непрерывное восхождение к истине, а как процесс, периодически прерываемый революциями, «сменами парадигм». В отличие от Лакатоса, американского философа и историка науки больше волнуют социальные аспекты научной жизни. Кун заимствует у М. Полани понятие научного сообщества и провозглашает это сообщество субъектом научной деятельности. Тот, кто не входит в данный круг, не является ученым-профессионалом. Ученый – это такой человек, который принадлежит к научному сообществу, ориентирован на утрату аудиторно своих коллег и не зависит от оценок «директантов». Члены научного сообщества, по мнению Куна, способны без доказательства принимать парадигму, т. е. некритически признать некую единую и неделимую систему стандартов. В этом смысле наука понимается как одна из форм социальной традиции.

«Под парадигмой» – пишет Кун, – подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений. <...> Парадигмы включают законы, теорию, их

практическое применение и необходимое оборудование»<sup>6</sup>. Понятие «научная парадигма» значительно шире, чем понятия «теория» и «ИИП», поскольку вбирает в себя всю совокупность убеждений, ценностей, технических средств, принятых научным сообществом для сохранения научной традиции. Великий дух парадигмы навязывает ученым свое волю, задает им образец мышления и действия. Сами же ученые оказываются только выразителями требований со стороны призванной ими парадигмы. Трактовку научной парадигмы Кун конкретизирует в понятием дисциплинарной матрицы. В нее он включает четыре элемента: 1) символические обобщения (например, закона Ома); 2) концептуальные модели (общие утверждения); 3) ценностные установки научного сообщества; 4) образцы решений конкретных задач и проблем.

Традицию (следование парадигме) Кун считает основным фактором быстрого роста науки: наука обычно существует как нормальная наука, т. е. как совокупность исследований, основанных на одно или несколько прошлых научных достижений, имеющих характер парадигмы. В рамках нормальной науки ученый видит природу сквозь призму полученного им профессионального образования. При ближайшем рассмотрении научной деятельности, пишет Кун, «... создается впечатление, будто бы природу пытаются втиснуть в парадигму как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку. Цель нормальной науки ни в какой мере не требует предсказания новых видов явлений: явления, которые не помещаются в эту коробку, часто, в сущности, вообще упускаются из виду. Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они истеричны и к созданию таких теорий дружелюбны»<sup>7</sup>.

В нормальную науку входят только те проблемы – задачки-головоломки, – которые обусловлены парадигмой. Для них есть уже образец и правила их решения, а также известно, что задача разрешима. Ученному остается в дозволенных пределах прожить

<sup>6</sup> Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. С. 31.

<sup>7</sup> Там же. С. 43.

ленную спорку и найти в парадигме новые познавательные возможности. А чаще ученые заняты проверкой и уточнением того, что уже известно. «Концентрируя внимание на небольшой области относительно теоретических проблем, – пишет Кун, – парадигма заставляет ученых исследовать некоторый фрагмент природы так детально и глубоко, как это было бы невозможно при других обстоятельствах»<sup>4</sup>.

Нормальная наука – чуткий детектор познавательных аномалий и тушиков. Чем больше аномалий накопится, тем сильнее потребность в ревизии принятой парадигмы. Для преодоления познавательного кризиса нормальная наука рождает из себя «суперординарную науку», способную пересмотреть старую парадигму и выработать новую научную веру. Тогда и происходит научно-социальная революция, поначалу вносящая в научное сообщество смуту и разлад. Революция кардинально меняет профессиональные предписания, утверждает требуемую веру научного сообщества в эффективность повороченной парадигмы. Научные революции редки. Они порождают принципиально новые теории и новые критерии научной рациональности, логически несоизмеримые с прежними концепциями. Научный прогресс очевиден, но относителен, поскольку, по Куну, нет общего критерия истинности связывающих друг друга парадигм. Многие философы упрекают Куну в психологизме и иррационализме («ученые некротичны к парадигме», «нет объективных критериев научности» и пр.). В то же время они отмечают заслугу Куну в описании «объёмной современной науки» как живого целого, для которой характерны коллективная работа, разделение труда, автоматизм ученых-винтиков.

**Модель П. Фейерабенда.** Пол Фейерабенд, австро-американский философ, оспаривает классические утверждения, будто научные теории либо дедуцируются друг из друга, либо совместимы друг с другом. Он также отвергает идею об инвариантности значений терминов, входящих в разные теории. Фейерабенд защищает антикумулятивизм и создает «эпистемологический

<sup>4</sup> Кун Т. Структура научных революций. С. 48.

анархизма». Философ-анархист универсализирует тезис Поппера о нагруженности научных наблюдений теоретическими предположениями. У каждой теории есть свой собственный набор аксиом, поэтому значения терминов разных теорий вообще несопоставимы, у каждой из них свой язык наблюдений. Некритическое заимствование «чужого» языка вредит научному творчеству. Альтернативные теории взаимно противоречивы по той причине, что каждая из них основана на собственных стандартах и нормах. Так, весьма различны подходы физики и химии к описанию ряда сложных физико-химических процессов.

Фейерабенд противопоставляет «классичес» принцип дифференциации (размножения) научных теорий и контриндукции. При конфликте теории с фактом для ее опровержения нужна дополнительная теория, и любая вводимая идея правомерна. Тогда наука – это процесс размножения теорий и множество равноправных типов знания. В науке нет универсального метода познания, любые критерии научной рациональности относительны.

Фейерабенд замещает «научное сообщество» Куна учеными и видами. Ученый вовсе не обязан чтить нормы, спущенные ему свыше, так как приверженность общим правилам не служит гарантией объективности и истинности теории. Ученые часто приносаблываются к научным стандартам из-за материальных, а вовсе не из-за метафизических соображений. А вот толерантность к чужим точкам зрения куда лучше. Фейерабенд призывает учитывать в эпистемологии культурные традиции, идеологические, политические и прочие факторы. Научная теория обусловлена не только научными фактами, но также традициями и вкусом общества, воспитавшего ученого. Успех теории не следует считать призывом ее истинности. Если теория не испытывает объяснительных трудностей, значит у нее уменьшилось эмпирическое содержание. Это произошло, например, из-за искусственного устранения альтернативных теорий. Или из-за удобного подбора подтверждающих фактов, что нередко превращает теорию в жесткую идеологию.



Модель Фейерабенда критикуют за иррационализм и релятивизм, но высоко ценят за пропаганду принципов плюрализма, толерантности, индивидуального творческого поиска, права на бунт против научной элиты.

### Условность понятия науки

Различные концепции генезиса науки предложены Дж. Бернала, Р. Блекетом, Б. М. Гессеном, Дж. Надамом, Д. Прайсом, Ф. Энгельсом и др. Одни авторы считают, что наука выросла чисто случайно (например, гипотеза А. Эйнштейна – Д. Прайса), другие отмечают необходимый характер ее возникновения (например, Дж. Надам). Согласно концепции «социализации общества» М. К. Петрова, наука возникает как «соединительная ткань» между развитым в недрах теологии логическим формализмом и материальным производством. Существует ли реальная возможность строго установить, какая из омерченных концепций науки истинная?

Выше говорилось, что этимология слова «наука» допускает равносильность обеих концепций. Но многие историки и методологи науки не считают с этимологическим аргументом, предпочитая более очевидные формы фактической и логической аргументации. Что же следует считать точкой отсчета «родинкой науки»? Момент соединения спекулятивного мышления с экспериментом? Начало методической проверки гипотез о законах природы критерием высшего чувственного опыта? Выработку умения сводить логическим способом суждения о сущностях и законах к суждениям о явлениях и качествах? Или, быть может, наука возникает с появлением массового спроса на профессию ученого и социального заказа на поточную научную продукцию? Если положительное ответить на эти вопросы, то мы всего лишь условно договоримся считать наукой «экспериментально-теоретическую» деятельность в ее позднеевропейской массово-профессиональной форме.

Более существенных аргументов обычно не находят, а желание именно так понимать существо науки оправдывают успехами

в освоении окружающей среды научно-техническими средствами. Всякая другая теоретическая деятельность, связанная с систематическим выражением понятий и понятием, наукой в собственном смысле почему-то не считается, идет ли речь о впечатляющих достижениях инженеров Древнего Египта или о физике Аристотеля. Правда, при таком узком подходе возникают трудности с причислением к науке гуманитарных дисциплин, предмет которых – человек как часть сотворенной природы. В конце Средневековья понятие науки как универсального знания было незаметно подменено узким понятием естествознания. Методы поискового и проверочного эксперимента применяются далеко не во всех гуманитарных исследованиях. Например, ими почти не пользуются историки и философы.

Чтобы устранить эти трудности, англоязычные науковеды выделили свойством научности только естествознание, называя его *science*, а гуманитарное знание – *humanities* – вывели за пределы «истинной» науки. Математику, которая также не вписывалась в сферу эмпирико-теоретического знания, договорились рассматривать как особый общенаучный язык. Тезис о совпадении науки «вообще» с ее уникальным европейским вариантом в свое время подкреплялся верой в близость «европейской научности» и «истинности». Научный разум, толкуемый в духе узкого понятия науки, объявлялся вершиной человеческого мышления. Ему приписывалась исключительная способность познания истины и покорения природы.

Сегодня выяснилось, что этот разум далеко не разумен, потому что, воплотив свои выводы в глобальной технической практике, он подталкивает человечество к самоуничтожению и экологическому кризису. Разумен ли европейский разум, если он не выявляет как следует истинный характер природы, не предугадывает ее вези человеку, не учит разрушительные последствия закона «действие равно противодействию». Возрастающее сопротивление природы агрессивному естественно-научному разуму все больше сводит на нет громадные затраты общества на поддержание научно-технического прогресса.

Гносеологическая истинность европейской науки выросла в неразрешимую проблему. Вместо термина «истинно» к науке сегодня предпочитают прибегать предикат практическая эффективность, а понятие истинного разума заменяют понятием операционального интеллекта (Г. Башляр). П. Фейерабенд в 1975 г. заявил, что ученым остается признать только один критерий прогресса науки – «все становится». Расстояние между «научной истинностью» и истинной (в Стагиритовом смысле «соответствия знания действительности») резко увеличилось. В таком случае испаряются основания сводить науку «вообще» к экспериментально-теоретическому естествознанию. Но ведь именно на доводе об эксперименте как самом надежном методе улавливания истины и держалась эта редукция.

Проблема понимания существа науки усугубляется также тем, что нет одной науки, а есть множество разных наук, далеко не всегда стыкующихся друг с другом. В свою очередь, отдельные научные дисциплины способны дифференцироваться на слабо связанные между собой разделы знания. Всегда остро противоречие между индивидуальным характером научного производства и общественным характером признания личных достижений ученых. Идеал унифицированной науки выдвигался немецкими романтиками (Г. Новалисом, Ф. Шлегелем), Ф. В. Й. Шеллингом, Венским кружком и др. Однако попытки объединить усилия представителей различных конкретных наук оказались малопродуктивными, поскольку посыпки и выводы этих наук часто несовместимы.

Например, знания о физических вещах почти не помогают познать тайну человека («Человек не может быть понятием», – говорил М. М. Бахтин). Совмещаемая реальность дулового согласия не только между «естественниками» и «гуманитариями», но даже, например, между специалистами в смежных областях физики. Поэтому так трудно построить устраивающую всех ученых (в том числе из сферы парафизики) единую научную картину мира, которая служила бы общей методологической основой «научного движения».

### Онтологизм, гносеологизм, методологизм

Европейская экспериментально-теоретическая наука, вероятно, прошла три этапа разграничения веры в свою истинность. С XVII до середины XIX в. она осознавала себя как онтология и природу. Естествоиспытатели глубоко верили в то, что создаваемые ими представления о материи объективно-истинны. Эта вера была поколеблена крушением традиционной научной картины мира. В самом начале научной революции и рождения неклассической физики даже возникло мнение, что «материя исчезла, а остались лишь математические уравнения». Фундамент физики начал радикально перестраиваться.

С середины XIX в. до первой половины XX в. длилась эпоха гносеологизма. По мере развития классических теорий ученые и философы все более активно обсуждали условное и безусловное в научном знании, изучали зависимость содержания знания от познавательных особенностей субъекта, интересовались путями совершенствования теоретических конструкций, уточняли критерии истинности научных утверждений. Все научное знание теоретического плана было объявлено «гносеологическим», а на экспериментальные факты переставали смотреть как на необходимое основание теории. «Факты» признали теоретически нагруженным, но вовсе не «супремой вещью». Отказались толковать теоретическую догадку как форму спонтанного обобщения внешнего опыта, т. е. как «сгусток фактов». Объяснение генезиса научной идеи потребовало ссылки на иной «опыт» – ситуацию ученого. К. Р. Поппер и «критические рационалисты» нашли нужным заменить критерий подтверждаемости (верифицируемости) гипотезы «супремными» фактами противоположным мерилом – критерием опровергаемости (фальсифицируемости) догадки о законе явлений: чем больше опровергающих исключений, тем уже границы применимости гипотезы.

Научно-техническая революция последних десятилетий XX в. обусловила переход европейской науки на этап методологизма. Этот переход был вызван потребностью в рефлексии над

инструментально-технологической стороной массового научного производства. Экспериментально-теоретическая наука все теснее зависит от поддерживающей ее промышленности, внешних заказов общества и государства. Аппарат управления наукой срастается с государственным аппаратом и бюрократизируется. В первую очередь в фундаментальных исследованиях заинтересован военно-промышленный комплекс, тонко чувствующий родство между методами пытки природы и способами массового уничтожения людей.

Современная наука служит преимущественно интересам богатых стран, а не бедных и угнетенных государств третьего мира. Политические и экономические силы во многом определяют отбор последующих проблем. Государство и экономика задают приоритетные направления, игнорируют «неактуальные» проблемы, распределяют фонды в соответствии с общественными и институциональными задачами, регулируют скорость развития тех или иных отраслей науки. От науки все более требуется не столько истинность, сколько практическая эффективность, ради которой субсидируется то или иное фундаментальное исследование.

Онтологизм был верой в возможность беспристрастного познания объективной истины и построения такой научной картины мира, которая была бы адекватна всеобщим законам природы. Естествоиспытателям настоятельно рекомендовалось «отделять пшавелы от пшеницы» – сторониться учений о трансцендентных. Позитивисты трубили о революции в философии, о появлении «научной философии»; наука, мол, сама себе философия. Марксизм тоже объявил себя научной философией и требовал соединить теорию и социальную практику. Ныне же от онтологического идеала в осуществлении, похоже, камня на камне не осталось. Уменьшается лишь «онтологический аспект», все слабее просматривающийся сквозь призму гносеологического, методологического и социологического анализов реальности науки.

Классики критического рационализма признали необходимым вернуть философскую метафизику в процесс конструирования научных гипотез, но только при условии, что любое

метафизическое допущение построено «на песках», а потому «всякая онтология дозволена!». К. Р. Поппер утверждал, что наука не может ничего безоговорочно проверить либо доказать. Она способна только осуществлять фальсификацию суждений, доказывать ложность чьих-то претензий на обладание знанием. Очень многое из того, что наука раньше считала познанным, со временем утрачивает свойство истинности.

Четыре века тому назад европейское естествознание заключило вопиющий договор с философией материализма, который отвечал самому духу свободного экспериментирования с явлениями природы ради выпытывания у нее ее тайн. Материализм убеждал ученых, будто нет ничего надежнее внешних органов чувств человека, если их усилить искусственными органами и приборами. Лишь чувственная восприимчивость объекта сигнализирует о его реальности; материальный космос – единственная настоящая реальность; достоверно судить о ней позволяют эксперимент и систематическое наблюдение. Эта установка материалистического сенсуализма воплотилась в credo кумулятивизма.

## Кумулятивизм

Кумулятивизм – один из образцов культивирования науки. Теории могут уточняться, но факты неизбывы, не подлежат пересмотру. Научное сообщество должно аккумулировать их подобно золотому запасу и хранить как зеницу ока. Наука исключительно растет путем линейной эволюции. Ученые как муравьи тащат в одну общую копилку разные факты о мире; эти факты нейтральны в отношении конкурирующих теорий. Наука интернациональна, мало зависит от той культурной среды, в которой живет ученый. По существу, кумулятивизм отрезал науку от духа национальных культур и противопоставил холодную и объективную науку эмоционально-субъективной религии.

Согласно установке кумулятивизма наука должна быть вне всякой идеологии, а ее результаты следует выражать на интерсубъективном (объективном и нейтральном) языке математики, якобы

адекватном «языку неживых вещей» и законам природы. Естественные говорят на искусственном жаргоне – на жаргоне математики, строгом и однозначном, – и верят, что именно такой язык больше всего подходит для выражения объективной истины. Кумулятивизм отождествлял научную объективность с требованием отделить наблюдателя от объекта наблюдений. Однако выяснилось, что в квантовой физике влияние наблюдателя на изучаемую систему как раз имеет решающее значение. Теория относительности описывает массу, скорость и длину объекта в зависимости от положения наблюдателя. Выводит, наблюдатель как субъект наблюдений неотделим от своего объекта.

## Интернализм

Кумулятивизм повлек за собой интернализм – взгляд на науку как такую систему деятельности, которая регулируется только своими внутренними законами, нормами и правилами. Идеал интернализма был теоретически описан лишь в 30-е гг. XX в. (А. Коппе, А. Р. Холл, П. Росси, Г. Герлак), но фактически он негласно регулировал в XVII—XIX вв. отношение ученых к своей профессии. История науки представляла как автономная и непрерывная история идей, не подверженная влиянию социально-культурных событий в разных странах. Научная революция развешивала установки онтологизма, кумулятивизма и интернализма и посеяла сомнения в тождественность научности и истинности.

## Редукционизм

Редукционизм – научное объяснение объекта путем разложения его на простейшие части с последующей умственной реконструкцией целого как простой суммы или агрегата его элементов. При этом подлинно реальным считается элементарный уровень объекта, но не сам объект как сложное целое. Например, редукционист-физик может заявить, что мир – это «ничего кроме» суммы кварков, а редукционист-биолог будет доказывать, что люди – это «ничего кроме» агрегата клеток, в котором выживают

тены. К. Р. Поппер убедительно показал в книге «Открытая вселенная» (1982), что события, происходящие на более высоком уровне объекта, нельзя предсказать на основе знания состояний нижнего уровня.

### Принципы неопределенности и дополнителности

Квантовая механика обосновала принцип неопределенности (В. Гейзенберг): дополнительные величины (например, координата и импульс), характеризующие физическую систему, не могут одновременно принимать точные значения. Вещь (частица) перестает быть для нас определенно-протекшей, как только мы отрываем способы точно устанавливать параметры ее движения, измерять ее энергию. Если же мы, напротив, строго локализуем частицу, то тем самым лишаем возможности вполне определенно описывать ее динамику, импульс. Важную роль в формировании квантовой механики сыграл введенный Бором принцип дополнителности, подорвавший веру в объективность и нейтральность физического эксперимента.

Измерительные приборы качественно изменяют реальные свойства микрообъектов, поскольку воздействуют на последние. Стремясь слабо воздействовать приборами на микрообъект, мы «видим» его размытым в форме волны, а при сильном воздействии на него он «выглядит» как частица. Две различающиеся процедуры измерения одного и того же объекта обуславливают альтернативные системы чувственных данных (фактов) и соответственно две взаимоисключающие картины микрообъекта. Волновая и корпускулярная картины микромира дополняют друг друга, и невозможно установить, насколько эпистемически истинна каждая из них в отдельности и дают ли они истину при своем объединении.

### Неоднозначность предсказаний

Теория вероятностей усилила сомнение в существовании динамических (детерминистических) законов и закономерностей. Синергетика предложила сместить методологический акцент с закономерности



на случайность, в связи с чем стало распространяться учение о недолговременности устойчивых и необходимых связей в природе, т. е. о непостоянстве констант и объективных законов природы (И. Пригожин). На заре XIX в. П. С. Лаплас, автор одной из космогонических гипотез и идеолог «железного» (однозначного) детерминизма, был уверен в принципиальной возможности описать движение любой вещи точными законами динамики и вывести, вплоть до мельчайших деталей, все будущее состояния мира из заданных начальных параметров механической системы. Мало что сегодня осталось от той наивной надежды. С точки зрения синергетики нельзя однозначно предсказать будущее. Наука не в состоянии вывести надежный мост между настоящим и будущим и тем самым не может исполнить роль пастыря человечества.

### Развешивание идеала системности

Выше упоминалось, что в 1931 г. логик и математик К. Гедель доказал теорему о неполноте. Из второй его теоремы следует, что не существует полной формальной теории, в которой были бы доказуемы все истинные теоремы арифметики. В любой полной формальной системе всегда отыщутся два взаимоисключающих утверждения, выводимые из одних и тех же взаимоувязанных аксиом. Широкая (вольная) трактовка результатов Геделя позволяет предположить, что в каждой развитой логической системе есть следствия, которые невозможно определить ни как истинные, ни как ложные. Само свойство системности научного знания, обеспечиваемое логико-математическими правилами и искусственным языком, неизбежно сопряжено с дилеммами, противоречиями и парадоксами. Г. В. Ф. Гегель утверждал в «Феноменологии духа», что истинной формой, в которой существует истина, может быть только научная система. Маркс добавил к этому, что истины науки парадоксальны с точки зрения обыденного опыта. Сегодня же приходится говорить совсем иначе: наука как системное знание парадоксальна, потому что истинность ее высказываний не устанавливается внутренними средствами ее разнообразных дисциплин.

Дерридом утверждать, что в таком случае теоретику вряд ли всегда полезно ни на йоту не уступать оппонентам и «нести свой крест» – неуклюже руководствоваться в своей профессиональной жизни только собственной теорией, т. е. быть последователем (учеником, сторонником, адептом) самого себя, своего собственного учения. Целесообразно время от времени радикально сменять теоретические парадигмы, как это делал, например, Поппер (вначале он был антиплатоником, а потом, в 80-е гг. XX в., публично объявил себя платоником).

Европейская наука гордилась своей системностью и сама определяла себя как системно упорядоченное знание о природе. Систематизация зиждется на логико-математическом основании, считавшемся в прошлом целостным и неделимым. Теперь выяснилось, что логика и математика представляют собой множество разрозненных исчислений и систем, которые не удается непротиворечиво обобщить или погрузить в некую предельно объединяющую их систему. Идеал системности как формы выражения объективной истины, укорененной в вере в точность логико-математического диалога с природой, тускнеет и тервет своих поклонников. Истину мысли живущей, подобно канарейке в клетке, в системе научных высказываний; ее свойства предполагалось измерять критерием правильности (непротиворечивости, выполнимости). Позже, птичка вылетела из клетки.

Логический критерий истинности рассылался на множество кусочных, частных, технических приемов определения правильности систем высказываний и оказался слабо чувствительным к целостности истины. Уже подчеркивалось, что «целостность» противоположна «системности» (если слово «система» переводить с греческого языка: а) буквально как затор и б) иносказательно, как замкнутость мысли на каком-нибудь пункте). Экспериментатор изымает из природного целого тот или иной кусок, искусственно передельывает изъятые в нечто, осмысливаемое как эталонный объект, и субъективно отождествляет свое представление об эталоне с какой-либо частью подлинного универсума. Из-за такого упрощения мир кажется системно устроенным. Равно или

можно обнаруживается, что «эталоны» отнюдь не совершенны, что на деле он всего лишь «культурный контомерат вещей и процессов и что не удалось связать его живыми нитями с целостной природой».

Эпистемическая истина – отношение знания к целостной действительности, но не к системе, не к искусственно представленным обломкам когда-то живых частей бытия. Истина – в «целом, а не в системе» (И. В. Гёте). Сальери у А. С. Пушкина говорит: «...Звуки умертвив, музыку в разлад, как труп. Поверил в алгебры гармонично». Экспериментальное расчленение природы на потребные науке куски-объекты и систематическое обозревание этих объектов обусловлены специфическими для саронской культуры идеалами.

Оценивать эмпирию саронской науки следует прежде всего в терминах теории правильности. Правильность – соответствие знания установленным правилам и нормам культуры. Системная наука изучает не столько реальные части природы как моменты органического целого и не мир как целое, сколько искусственные образования, иллюзорно представленные в форме картины мира (мертвого скелета природы), устроенного просто и рационально. Тут уместна притча астронома А. Эддингтона о человеке, который изучал глубоководную жизнь, забрасывая сеть с трехдюймовыми ячейками. После многих измерений пойманных образцов испытатель сделал вывод, что не бывает глубоководных рыб короче трех дюймов. По Эддингтону, мы знаем только то, что определено нашими рыбацкими инструментами.

То же верно в отношении науки. Ячейки категорической сети науки не захватывают и не удерживают те духовные предметы, которые являются объектами религиозного опыта; наука весьма селективна и не способна нарисовать универсальную картину мира. Понятно, почему дух, душа, жизнь, любовь, надежда и иные подобные категории ускользали из понятийной сетки материалистической науки. Кажалось бы, биология, физиология и психология прямо изучают эти предметы и их выводы имеют практическую ценность для людей. Вместе с тем материалистически понимаемые

дух, пенсия и жизнь – это не более как технические понятия, смысл которых определяется серией инструментальных процедур.

Ровно определение сущности жизни как, скажем, «способа существования белковых тел, обменивающегося веществом с окружающей средой» приближало нас к разгадке тайны и смысла жизни? Из данной дефиниции жизни всего лишь следует, что некоторый класс аминокислот как-то специфически связан со своим химическим окружением, способен воспроизводить себя (наследственность) и изменяться. В своих «Записных книжках» Л. Витгенштейн оставил такую записку: «Я осмелюсь утверждать, что даже когда наука ответит на все мыслимые вопросы, проблемы жизни по-прежнему останутся нетронутыми. Наука не знает, как мы обучаемся и запоминаем, как мы думаем и общаемся, как мозг хранит информацию, каковы отношения между языком и мышлением. Структурно-системному и линейному принципу научного мышления противопоставим противноставив велинейный подход, основанный на метафоре ризома».

## Ризома

Ризома (фр. *rhizome* – корневище) – понятие, введенное в философию в 1976 г. Ж. Делезом и Ф. Гваттари в их совместной работе «Rhizome» и обозначающее несистемный и велинейный способ организации целостности. Эти авторы полагают, что «мир потерял свой стержень». В классической европейской культуре широко использовалась метафора «корня» как единства стержневой части («система-корень») и ответвлений («система-ветвилок»). «Корень» задает порядок, структуру и систему, и отсюда происходит образ мира как космоса. Метафора ризома, напротив, основана на образе клубня или луковицы, но не корня. В ней заключена мысль о потенциальной бесконечности, возможно содержащей в себе некий скрытый стебель, который может непредсказуемо развиваться и принимать любые конфигурации. Ризомному подходу отвечает образ мира как хаосмоса, когда мир похож на «сад распадающихся тропеок» (Х. Л. Борхес) или сетевой «лабиринт» (У. Эко)

с их бесконечным числом входов, выходов, туннелей и коридоров, каждый из которых может пересечься с любым другим.

Быть *ризоморфным*, – утверждают Делез и Гваттари, – значит порождать стебли и волокна, которые кажутся корнями или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах. Фундаментальные свойства ризомы: отсутствие центра и исходно заложенного замысла, конечность и способность к безграничной эволюции, нестабильность и внутренние разрывы, полиморфность и множественность, принципиальная открытость внешнему окружению, постоянная креативная подвижность, самоварьиование, самоорганизация. Ризома может быть разорвана, исключена в каком-нибудь месте, перестроиться на другую линию. Разрывы в ризоме возникают всякий раз, когда сегментарные линии неожиданно оказываются на линиях ускользания, и эти линии постоянно переходят друг в друга. У ризомы нет ни начала, ни конца, только середина, из которой она растет и выходит за ее пределы. Ризома не сводится ни к Единству, ни к множественному, она состоит не из единства, а из движущихся линий, а в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома.

## Наука не доказывает, что Бога нет

Наука не доказывает, что Бога нет, и не бывает «наука вообще». Понятно также, почему сакраментальная фраза «пещерных» материалистов «Наука доказала, что Бога нет» сегодня вызывает лишь бессмысленную улыбку у серьезных ученых, помнящих предупреждение Ф. Бэкона, что малое знание удаляет от Бога, а большое знание приводит к Богу. В самом деле, какая именно научная дисциплина когда-либо занималась доказательством, что Бога нет? Химия? Биология? Физика? Астрономия? Полнота бытия не является предметом их изучения, у каждой науки есть свой собственный ограниченный предмет, свои особые методы. Нет также некой науки, которая ухитрилась бы содержательно обобщить все знания

о мире в целом и проверить присущими ей методами суждение о бытии Бога.

Наконец, явно противоречит тезису о том, будто наука доказала небытие Бога, тот очевидный факт, что в Бога верили и веруют многие всемирно известные ученые. Так, целый ряд единиц измерения физических процессов назван в честь ученых, которые искренне исповедовали христианство, а некоторые из них были крупными богословами. Приведем наиболее впечатляющие примеры таких ученых-христиан.

– Блез Паскаль (1623–1662), католик-искожник, религиозный философ, физик, математик. В международной системе СИ в его честь названа единица измерения давления паскаль (Pa).

– Исаак Ньютон (1642–1727), англиканец, физик, математик, философ и богослов. Единица измерения силы в системе СИ именуется ньютоном (N).

– Алессандро Вольта (1745–1827), католик, асцинт, физик, химик, физиколог, изобретатель химической батареи. Единица измерения электрического напряжения (потенциала и электродвижущей силы) – вольт (V), измерительный прибор для измерения разницы электрических потенциалов – вольтметр.

– Андре-Мари Ампер (1775–1836), католик, физик («Ньютон электричества»), математик, философ; единица силы электрического тока – ампер (A), измерительный прибор для измерения силы тока – амперметр.

– Ханс Кристиан Эрстед (1777–1851), лютеранин, физик и химик; единица измерения напряженности магнитного поля в системе СИ – эрстед (Oe).

– Георг Симон Ом (1789–1854), католик, физик, автор основного закона электрической цепи (закон Ома); единица сопротивления тел проводящему через них гальваническому току – ом (Ω), измерительный прибор для измерения такого сопротивления – омметр.

– Майкл Фарадей (1791–1867), дворян-протестант, физик и химик. В системе СИ емкость измеряется в фарадах (F).

– Джеймс Прескотт Джоуль (1818–1889), англичанин, физик, сформулировал первый закон термодинамики и закон о мощности тепла при протекании электрического тока; Джоуль (J) – единица измерения работы, энергии и количества теплоты в системе СИ.

– Уильям Томсон, он же лорд Кельвин (1824–1907), пресвитерианин, физик и инженер, сформулировал первый и второй законы термодинамики; кельвин (K) – единица термодинамической температуры в системе единиц (СИ).

– Николай Тесла (1856–1943), православный христианин, инженер, физик. «Повелитель молний». Создал электродвигатель и ряд устройств, работающих на переменном токе; тесла (T) – единица измерения индукции магнитного поля.

Назовем также ряд верующих ученых, особо прославившихся своими выдающимися идеями и открытиями.

– Пьер Луи де Мопертюв (1698–1759), католик, философ. Ввел в механику понятие универсального принципа наименьшего действия.

– Георг Фридрих Берихард Риман (1826–1866), лютеранин, математик, автор римановой геометрии.

– Джеймс Клерк Максвелл (1831–1879), англиканец, физик, создатель классической электродинамики, один из основоположников статистической физики.

– Георг Кантор (1845–1918), лютеранин, математик, автор теории множеств.

– Джозеф Джон Томсон (1856–1940), англиканец, физик; открыл электрон и позитрон.

– Макс Планк (1858–1947), католик, создатель квантовой физики.

– Альфред Норт Уайтхед (1861–1947), богослов-теист, философ-платоник, математик. Совместно с Берtrandом Расселом написал фундаментальный труд «Principia Mathematica».

– Жорж Леметр (1894–1966), католический священник, космолог, автор теории расширяющейся Вселенной.

– Вольфганг Паули (1900–1958), денет и критик эволюционной биологии, физики-теоретик, предложил элементарную часть «нейтринно».

– Вернер Карл Гейзенберг (1901–1976), докторант, физик, один из создателей квантовой механики, автор принципа неопределенности.

– Курт Фридрих Гёдель (1906–1978), докторант, логик. Совершил переворот в логике, сформулировав и доказав теорему о неполноте; предложил модель вращающейся Вселенной.

– Чарлз Хард Таунс (р. 1915), протестант, физик, один из создателей квантовой электроники (лазера и мазера).

Этот перечень имен далеко не полный.

Подчас теме «Нет науки вообще, а есть множество разных наук» пытаются опровергнуть указанием на факт возрастания в науке интеграционных процессов. В современном естествознании возникло даже поветрие искоренять подразделения естественных наук по основанию их предметного различия – подменять традиционную классификацию наук «проблемными» ориентациями естествознания как якобы принципиально нераздельного целого. Физика, химия, биология и иные дисциплины, законно обладавшие равными и суверенными правами в реальной науке и учебных заведениях, «реформаторы-интеграторы» намерены «сжать» и «обобщить», а именно растворить их (под знамой теоретической физики) в кибернетике, информатике, квантовой механике, гештальной инженерии и т. п.

Сегодня все фундаментальные естественные науки изучаются в отечественных вузах (по крайней мере – на многих факультетах) уже не разделяя и основательно, как прежде, а обобщенно и поверхностно – в форме кониуса, именуемого «Основаниями современного естествознания». Такая же судьба, скорее всего, ожидает в наших вузах гуманитарные и общественные науки: вполне вероятно, что чиновники из Министерства образования, ссылаясь на свершившуюся «интеграцию» вузовского естествознания, объединят философию, филологию, историю, обществоведение и прочие



*harmatis* под шапкой некой интегральной «культурологии», беспородной и ущербной в эристическом отношении.

Из истории науки известно, что античные мыслители акцентировали внимание на субстанциальном тождестве – сводили многое к неразличному единому (воде, апейрону, воздуху, огню, атому и т. п.) и игнорировали конкретные различия между составными частями мира. Чем дальше развивалась наука, тем больший прогресс в ней достигался путем различения и классификации разных предметов. Так, химия и биология быстро прогрессировали прежде всего благодаря тенденции к дифференциации, которая результировалась в многочисленных классификациях веществ, растительных и животных организмов.

Когда дифференциация в какой-нибудь предметной науке достигает максимума, в ней постепенно начинает доминировать противоположная тенденция – тенденция к интеграции. Иногда интеграция захватывает ряд смежных наук, чтобы емко упаковать накопленную в них информацию в виде общенаучных понятий, теорий и подходов. Но усиление интеграции всегда имеет свою конкретную меру. При избыточной интеграции рост науки резко замедляется, и для выхода из стагнации нужен новый цикл дальнейшей дифференциации внутри каждой самостоятельной предметной науки (физика, химия, биология и т. д.). Поэтому никогда не может возникнуть единая и нераздельная «наука вообще». Ни физика, ни химия, ни биология и вообще никакая другая конкретная наука никогда не могут существовать без сильной или ослабленной тенденции к внутреннему дифференцированию своих «языковых» предметов, даже если в науке в целом в какой-то период временно устанавливается господство интегративных процессов.

Необходимо оберегать состояние принципиальной дифференцированности естествознания на фундаментальные дисциплины, существенно различающиеся по своим предметам. Это состояние служит одним из условий веселого прироста всего совокупного научного знания. Чем большей автономией обладает «предметная» наука (например, химия), тем выше у нее потенциал к дальнейшей

внутренней дифференциации и конкретизации и тем, стало быть, больше вероятность в ней великих открытий (подобных открытию Д. И. Менделеева), ощутимо значимых для других наук и человеческих культур.

Вместе с тем из сказанного выше следует, что эпистемический авторитет ученого кончается там, где ученый выходит за рамки своего предмета, когда его суждения о посторонних предметах мало чем отличаются от мнения обывателя. (Слава Богу, что наука формально не обладает деонтическим авторитетом государственных органов, т. е. не имеет законного права приказывать людям думать именно так, а не иначе!)

Цитируя В. И. Гаралва: «Любое притязание на исключительное обладание истиной и принудительную общезначимость, с какой бы стороны оно ни исходило – со стороны науки, светской мысли или с религиозной стороны, чревато использованием насилия в целях духовного принуждения!»<sup>1</sup> Притча во языцех – суждение об «опровержении» наукой бытия Бога – не может быть итогом конкретного научного исследования, поскольку имеет висячую происхождение. Ответственность за нее несет идеология догматического материализма, который жнет, где не сеял, т. е. выступает от имени науки. Справедливости ради отметим, что большинство гениев науки искренне верили в Бога и сторонились прагматичного и услужливого «научного» материализма. Их настоятельно готовность многих материалистов восхвалять не только реальные, но и сомнительные достижения естествознания. Как выразился гениальный физик В. Гейзенберг, «первый глоток из кубка естествознания порождает атеизм, но на дне сосуда нас ожидает Бог».

## Знание – сила?

Будучи последние четыре столетия «служанкой естествознания», материалистическая философия с ее лозунгом «Знание –

<sup>1</sup> Гаралва В. И. Светское и религиозное в пространстве культуры // Свобода совести в России. Вып. 9. СПб., 2011. С. 167.

сила!» несомненно способствовала научному прогрессу. Она поддерживала веру ученых в чудотворность эксперимента, вселяла надежду на принципиальную познаваемость разумом мира-в-себе и подвластность явлений природы человеку. Материализм косвенно внес заметный вклад в научно-технический расцвет Европы, развитие прикладных и технических наук. Однако существо «европейской науки требует взвешенной оценки. Далекое не всякое знание есть сила.

Усеченный догмат «Знание – сила!», приписываемый Ф. Бэкону, имеет два олицетворения. С одной стороны, олицетворенная сила экспериментирующей науки преобразовала лик нашей планеты, помогла человеку выйти в космос, резко увеличила производительность индустриального и аграрного труда. Не без ее помощи кормится и одевается все умножающееся население Земли. С другой стороны, та же сила оборачивается производством оружия массового истребления всего живого – людей, животных и растений. Она подталкивает ученых к все более опасным экспериментам с ядерным, химическим и бактериологическим оружием, к свинье и геттой нуклеарна.

Смертельная угроза экологического кризиса на планете тоже на совести экспериментирующего естествознания. Так что научно-технический прогресс оборачивается регрессом планетарной жизни, а догмат «Знание – сила!» имеет также теневую сторону. Наука начинает служить сатане, силам зла, когда перестает руководствоваться положительными нормами нравственности. Об опасной для человека природе науки немало сказано, например, в произведениях Ж.-Ж. Руссо и И. В. Гёте. Также нетрудно доказать, что довольно часто знание бессильно, а подлинной «силой» оказывается как раз незнание («незнание – сила»).

Американский фантаст К. Волнегут как-то заметил: «В детстве я боготворил науку, но вынг утратил иллюзии насчет нее, когда на Хиросиму была сброшена атомная бомба». Так что наука подчас порождает в обществе «грозда гнева». В отличие от науки,

религия своим предметом имеет «вещную, в которой налично моральные и духовные ценности» (Р. Т. Филдлинг). Рефлексия над иррациональными последствиями целенаправленной деятельности ученых-экспериментаторов позволяет разоблачать миф о науке как высшей форме познания истины.

## Экстернализм

Мировое сообщество ученых стало остро осознавать разрыв между истинностью и научностью. Интернализм вытесняется экстернализмом – взглядом на ученых как на наемных работников, профессионально исполняющих социальный заказ в соответствии с требованиями целеустремленной культуры общества. Экстерналисты и социологи науки доказывают, что структура науки и характер эволюции научного знания предопределяются взаимодействием социокультурными условиями. Б. Гессен, одним из первых обосновавший этот взгляд, стремился вывести идейные особенности механики Ньютона из состояния тогдашней промышленности Англии. Дж. Бернал, Дж. Холлейн, Э. Цильфель, Д. Нидам, Р. Мертон обнаружили тесную зависимость между эмпирико-рациональным устройством европейской науки XVI—XX вв. и социально-экономическими и религиозными обстоятельствами европейской жизни.

В науке есть «средний край» (сумма научных дисциплин) и «табы» (производство и система образования). М. К. Петровым показано, что сегодня государственная выгода и монополия на науку рождает феномен «национальной науки» и что реальной опасностью для реализации научных талантов являются не наука и техника, а борьба на национально-государственном уровне и конвейерность образования. Пришлось кумулятивно заменять концепциями стадий роста наук и научных революций. Эволюция науки стала видаться как неравномерный и нелинейный процесс, порождающий альтернативные теории, плохо соизмеримые между собой.

## § 2. Истинность и научность, сициентизм и асициентизм, открытость и закрытость науки

Проверка истинности научной теории практикой. – Истинность не совпадает с научностью. – Сициентизм. – Моноизм и плюрализм в науке. – Асициентизм. – Культ «избранного ученого». – Размытость критерия научности. – Во всякой ли культуре есть наука? – Открытость и закрытость науки. – А. И. Гершен об особенностях западной и русской науки. – Критика европоцентристского мифа о науке. – Религиозные причины открытости и закрытости науки. – Теория двойственной истины. – Авторские корни европейской науки. – О союзе наук с материализмом. – Тайная наука Древнего Китая

### Проверка истинности научной теории практикой

Для вскрытия закономерности исследуемого круга явлений ученый, как правило, должен догадаться о ней, руководствуясь известными ему фактами, сложившимися в науке методами решения проблем, парадигмами, собственным опытом и, наконец, своей интуицией. Предположив, что объективная закономерность состоит в том-то и в том-то, исследователь строит гипотезу, содержательной структурой которой становится предпологаемая закономерность. Гипотеза необходима для превращения догадки об общей для данного круга явлений внутренней связи в мысленное отдельное, которое можно будет позже соотнести с чувственно воспринимаемой реальностью.

Для построения гипотезы, кроме конкретно-содержательной структуры («стеркая» гипотезы), нужен логический, а если возможно, и математический способ взаимосвязи понятий и категорий, синтезируют эти три основных структуры и, наконец, на основе полученной концептуальной структуры придумывают адекватный ей чувственно-наглядный образ объекта. Сравнивая последний с самим объектом в практике, ученый проверяет истинность или ложность выдвинутой гипотезы. Каждая из названных

операцией требует творческих усилий ученого и в целом совпадает с этапами проверки теоретической конструкции.

Свой выбор предполагаемой сущности объекта исследования оправдывает прошлым опытом. Сфера творческого поиска при этом отнюдь не обязательно ограничивается привычными рамками. Под давлением фактов и благодаря таланту ученый способен выходить за эти рамки, формулировать «сумасшедшие», т. е. крайне непривычные, идеи, которые, как и «нормальные» идеи, проходят практическую проверку в процессе их выбора. Однако подобная проверка – через соответствие идеи ранее проверенным практической положениям – имеет опосредованный характер и не подтверждает истину в ее конкретности. Один из методов полной проверки теории – способ восхождения рассуждений от абстрактного к конкретному.

Чтобы дедушировать из общего (предполагаемой закономерности) отдельное (мысленную конкретность объекта), нужно установить между выбранными понятиями логические, а если удастся, то и математические связи, поднимая логическую и математическую структуры ее содержательному стержню. Основные понятия строящейся теоретической системы выбираются, уточняются исследователем и наполняются новым научным содержанием. Но их выбор и «примерка» к системе невозможны без предварительного сопоставления их с опытом.

Выбор подпадающих математической и логической структур, как и выбор содержательной структуры и основных понятий, представляет собой творческий процесс, в ходе которого осуществляется их частичная, прямая или косвенная, проверка. Математическое и логическое выражения содержательной структуры теории является своего рода моделью последней. Логико-математическая модель выполняет самостоятельную роль, формируя и уточняя содержательную модель явлений. Поскольку между формальной и содержательной моделями не может быть полного изоморфизма, логико-математические структуры могут приносить в теорию новые моменты, способствовать получению нового

знания, предвосхищать возникновение новых конкретно-научных представлений.

Физическая теория, например, сегодня немалым образом зависит от математической формы. Важная черта ее понятий – количественная определенность, способность выражаться числом или формулой. Это позволяет заменять понятия числами или абстрактными математическими выражениями и оперировать даже с ними по математическим правилам. Выбор математической модели физиком диктуется принципами соответствия, требованиями инвариантности, соблюдением определенной системы законов сохранения, принципа причинности и т. д.

Выполнение данных требований прочно соединяет физическое содержание и математическую форму теории. Но одновременно выполнение этого требования означает частичную проверку как содержательной, так и математической структур физической теории. Измерения и расчет – органические компоненты процесса приспособления математической формы к физическому содержанию. Но нельзя забывать и об относительной самостоятельности математической формы, которая может иметь не только положительное, но и отрицательное значение, превращая теорию в фантастическое описание объекта.

Например, согласно теории относительности в данной точке пространственно-временного континуума можно сконструировать два симметричных световых луча, один из которых направлен в «прошлое», а другой – в «будущее». С математической точки зрения здесь все в порядке, но в смысле концепта «реальность» течение времени «назад» кажется бессмысленной. Следовательно, несмотря на некоторую проверяемость математической структуры посредством соотношения ее с экспериментальным материалом, необходимость предметного соотношения всей теории в целом остается. Математический формализм может оказаться не только источником развития теории в сторону ее большей истинности, но и источником заблуждений.

В процессе движения мысли теоретика от абстрактного к конкретному между различными определениями предмета мысли

устанавливаются определенные логические связи и отношения. Формирование логической структуры теории предполагает творчество и косвенную проверку получаемых логических связей и отношений. Предмет мысли может рассматриваться с различных сторон, описываться различными определениями. Но между этими определениями надо установить отношение тождества, ибо они суть определения одного и того же предмета.

Связи между предшествующими и последующими суждениями должны иметь характер импликации, одно должно с необходимостью вытекать из другого. Каждый последующий шаг на пути восхождения от абстрактного к конкретному добавляет к определению предмета что-то новое, в логическом плане эти шаги различаются и выражаются через объемные соотношения, т. е. конкретное по определённому логическому правилу включается в объем общего. Это позволяет уже чисто формальным образом возвращаться к исходным рассуждениям, связывать отправные принципы с выведенными следствиями.

Выбор той или иной логической формы, испытанной и проверенной при построении прежних теорий, еще не гарантирует полной правильности построения данной теории, а тем самым и ее истинности; любой конкретный логический аппарат имеет ограниченную область применения, при выходе за которую он перестает быть эффективным и приводит к парадоксам, подобным парадоксам теории множеств. Поэтому необходима проверка практикой всей теории в целом. Вместе с тем вряд ли верно утверждать, руководствуясь общим логическим правилом, что из истинности следствий следует истинность оснований теории, ибо в процессе построения теории постоянно происходит ее частичная проверка практикой.

На деле процесс формирования и проверки концептуальной структуры теории гораздо сложнее, нежели здесь описан, а творческий поиск всех подструктур концептуальной структуры теории, по-видимому, происходит одновременно. Во всяком случае, поиск и проверка одной из них неразрывно связаны с поиском и проверкой другой.



Непосредственную практическую проверку концептуальной структуры теории в целом проводит следующим образом. Развивающаяся теория все дальше удаляется от своей предметной основы, функционируя по своим специфическим законам. Спроектированное мысленное отдельное не может быть без остатка сведено к эмпирической основе, не может быть прямо переведено на «язык практики». Возникает следующая проблема: как связать «тело» теории с ее предметно-чувственным аналогом, чтобы проверить саму теорию в практике? Данная проблема всегда встает перед ученым, когда он стремится превратить гипотезу в теорию, т. е. отыскать прямое доказательство истинности своей гипотезы. Всякий раз решение этой проблемы, если оно находится, чрезвычайно своеобразно, зависит от творческих способностей автора, от его изобретательности и смелости.

Как было сказано выше, на базе сложившейся концептуальной структуры теории возникает новая структура, элементами которой являются чувственные образы-представления. Поиск чувственной модели начинается и раньше, но, как правило, становление системы научных представлений об объекте исследования завершается только после создания концептуальной системы. Дело здесь, по нашему мнению, в том, что изоморфная чувственная модель невозможна, пока не создано мысленное отдельное в его конкретности. Абстрактный мысленный образ слишком далек от своего предметно-чувственного денотата, чтобы человек сумел догадаться об их сходстве. Но чем более конкретен мысленный образ, тем больше вероятность найти способ его практической проверки.

Задача ученого заключается в том, чтобы как можно более полно и точно отобразить в системе чувственных представлений предполагаемую закономерность, сущность объекта. Конечно, перевод концептуальной структуры на язык чувств не может быть абсолютным, полным и точным, поскольку в системе понятий закон выражается в виде суждения, а в системе представлений он орастворено в единичном. Тем не менее нередко удается найти

чувственную модель, которая повторяет в общих чертах содержание теории.

Речь идет о том, что в основных выводах теории заключается в свернутом виде теория в целом, и если удастся чувственно представить связь «предполагаемая сущность явлений → основные выводы теоретической системы», то теория может быть непосредственно проверена. Формулируется цель действия с экспериментальным объектом, представляющая собой сплав рационального и чувственного. Концептуальная структура теории присутствует в цели действия на уровне связи «сущность объекта – главные следствия», чувственная структура теории, по-видимому, полностью входит в состав практической цели.

В процессе практической проверки происходит свержа чувственных образов-представлений, которые были созданы ученым на основании теоретических рассуждений, и образов, которые возникают непосредственно в ходе практик. Одновременно происходит перевод результатов проверки на язык понятий и суждений, устанавливается истинность чувственных представлений и концептуальной системы.

Итак, непосредственная проверка теоретической системы является творческим поиском чувственных моделей, похожих на проверяемые рациональные образы. Способность производить проверку создаваемой научной теории – важное научное качество ученого, а производство проверки новых теорий нередко граничит с искусством.

### **Истинность не совпадает с научностью**

В своей книге «Структура научных революций» Т. Кун пишет, что чем более историки науки «изучают, скажем, аристотелевскую динамику или кинематику и термодинамику эпохи флогистонной теории, тем более отчетливо чувствуют, что эти некогда общепринятые концепции природы не были в целом ни менее научными, ни более субъективистскими, чем сложившиеся в настоящее время. Если эти устаревшие концепции следует назвать мифами, то

оказывается, что источником последних могут быть те же самые методы, а причины их существования оказываются такими же, как и те, с помощью которых в наши дни достигается научное знание. Если, с другой стороны, их следует назвать научными, тогда оказывается, что наука включала в себя элементы концепций, совершенно несовместимых с теми, которые она содержит в настоящее время. <...> Устаревание теории нельзя в принципе считать ненаучными только на том основании, что они были отброшены<sup>18</sup>.

Факт упадка веры в неизменную истинность научного знания дал П. Фейерабенду веские основания провозгласить принцип теоретического плюрализма (плюрализма). По его мнению, исток альтернативных научных концепций – в различии мировоззренческих и социальных установок ученых. Научное знание нагружено не только концептуальным, но и идеологическим содержанием. Существует множество равноправных типов знания. Чем больше альтернативных вариантов, тем быстрее растет наше знание, однако оно никогда не приближает нас к заветной Единственно Истинной Теории. Выходит, прав В. И. Вернадский, отрывая горючих сторонников идеи научной картины мира как высшей формы истины: «Научное мировоззрение не дает нам картины мира в действительном его состоянии. Оно не выражается только в непрелюбных “законах Природы”, оно не заключается целиком в точно определенных фактах или констатированных явлениях. Научное мировоззрение не есть картина Космоса, которая раскрывается в своих вечных и неизменных чертах перед изучающим ее, независимым от Космоса человеческим разумом...»<sup>19</sup>

Наука косвенно познает относительную истину, но науку вряд ли следует называть высшей формой познания и воплощением истины. К. Р. Поппер доказывал, что в выдвижении гипотез отсутствует всякая логика. Она появляется только в процессе их проверки и отбрасывания. Ученые «плетут и размножают гипотезы, затем стараются опровергнуть или подтвердить их с помощью

<sup>18</sup> Кун Т. Структура научных революций. С. 18.

<sup>19</sup> Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 47.

эмпирических данных, устраняя неподходящее. С. Тулмин сравнил развитие современной науки с биологической эволюцией и выдвинул идею эволюционной эпистемологии. По его мнению, в научном сообществе идет борьба между разнообразными теориями за признание; наиболее удачные из них отбираются и передаются следующему поколению; изменчивость и отбор в мире теорий и в живой природе весьма сходны между собой.

Повторим, что в современной философии развитие науки анализируют при помощи следующих концептуальных понятий: «парадигма» (Т. Кун), «эволюционный рост научного знания» (К. Поппер), «исследовательская программа» (И. Лакатос), «тема в науке» (Дж. Холтон), «стандарт рациональности и понимания» (С. Тулмин), «одностороннее знание» (М. Поппа), «сетчатая модель обоснования» (Л. Лаудан), «глубинная и поверхностная информация» (Я. Хантинка).

## Сциентизм

Сциентизм – это 1) культ науки; 2) поклонение ее экспериментальным и математическим методам; 3) абсолютизация роли ученых и научных экспертов в обществе, а также культ избранных ученых-гениев; 4) вера в то, что все имеющее смысл проблемы научно разрешимы. Этот культ складывается в Западной Европе с XVI в., достигает апогея в промежутке между серединой XIX и серединой XX в. (в особенности в эпоху научно-технической революции) и начинает развенчиваться и слабеть к концу XX в. под натиском реальной жизни и в противоборстве с эсциентизмом. Сциентизм тесно связан с технократическим мышлением, истоки которого заложены в «Новом органоне» Ф. Бэкона. Внутри самого «храма науки» сциентизм отмечается дискриминацией гуманитарных наук, слабо использующих эксперимент и математический язык, а также культивирующей в естествознании методологию эмпиризма, натурализма и антиисторизма. С 30-х гг. XIX в. сциентизм проникает в социологию через позитивизм О. Конта. Предпринимаются попытки выстроить социологию по образцу

меланки (Т. Кюр, Л. А. Ж. Кетле, Д. С. Милль), либо биологии (Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, В. Парето).

Христианская идея человека как образа и подобия Бога своеобразно преломилась в сциентизме: человек есть творец, он «не может ждать милостей от природы» – его задача состоит в передаче мира по мере своих потребностей и желаний. Сциентизм – это иррациональный эффект развитой христианской культуры, идеологически оборачивающийся против христианской доктрины в форме агностицизма и материализма. Сциентизм – одна из омницентрических религий агностицистического характера. Вместе с тем сциентизм, сформировавшийся в логе христианских монастырей и выйдя из них, не есть нечто совершенно новое и не имеющее себе аналогов в дохристианской истории: скорее всего, сциентизм есть плоть от плоти язычества, обновленная форма языческой магии, продолжение древней магической традиции. Рождаясь из «естественной магии», сциентизм сохраняет с ней внутреннюю идейную связь.

Носитель сциентистского сознания – сциентист, сциент, человек, искренне верующий во всемогущество науки и питающий святыне и восторженные чувства к ученым как служителям храма науки. Наша отечественная философия науки в советское время была «служанкой науки», воспевала успехи естествознания, занимала сциентистские позиции. Сегодня она начинает обретать черты «софийной критики науки». Прав русский мыслитель Л. М. Лопатин, призывавший философию идти «вперед, от Канта». Лопатин считал, что не стоит плестись вслед за позитивной наукой и абсолютизировать ее обобщения; критическая философия, вооруженная принципами сомнения, очевидности и разумной вероятности, должна опрережать науку, а не кланяться ее авторитетам и традициям. Например, не следует считать «онтологической истиной» закон сохранения энергии, поскольку этот закон справедлив только для физических явлений, но противоречит феноменам психической самодетельности и, следовательно, не годится для понимания бытия в целом.

## Монизм и плюрализм в науке

Как и все на свете, наука диалектически противоречива, будучи одновременно тождеством различных и различиями в тождестве. В прошлых и современных науках в помпезной пропорции взаимодействуют две полярные эпистемические тенденции – авторитарного монизма и анархического плюрализма. В наши дни монизм сопряжен с требованием глобализации в развитии социокультурной среды, а плюрализм – с постмодернизмом, противопоставляя унификацию истины и социальных порядков.

Эпистемический монизм так или иначе связан с верой в скорый «конец науки», а именно в завершение в какой-нибудь науке проекта под девизом «Единственно Истинная Теория». Так, Дж. Хорган, известный американский популяризатор науки, уверяет, будто все основные научные открытия уже случались, а далее человечеству остается лишь посредством технологии адаптировать открытые теоретические истины к практике<sup>12</sup>. Тезис о скором закате науки ранее выдвигали А. Бергсон, Р. Генох, М. Шелер, М. Хайдеггер, О. Шпенглер, К. Г. Юнг, М. Элиаде. Тот же тезис поддерживали некоторые выдающиеся физики: С. Вайнберг, А. С. Компаньон, Р. Ф. Фейнман, С. Хокинг и др. Тоска по авторитарному монизму воплощается в таких модусах эвентизма, как культ «мирового лидера в науках» (например, поклонение меканике в XVII–XVIII вв.), культ «передовой научной школы» (например, воспевание школы Т. Д. Лысенко в СССР в эпоху сталинизма), культ ученого-корифея (например, современное почитание А. Эйнштейна).

Авторитарный эпистемический монизм направлен на утверждение – среди ученых, учащихся, народов, человечества в целом – идеального единства, тотального единомыслия, сплоченности. Он ощущается прежде всего в попытках сконструировать некую единую научную картину мира (НКМ) и привить ее вначале научному сообществу, а затем и всем людям. НКМ наделена, намеренно или стихийно, квазирелигиозным мировоззренческим

<sup>12</sup> См.: Хорган Дж. *Конец науки*. СПб., 2001.

потенциалом, своеобразно сакрализован. Обязательность исполнения официальной НКМ учеными и широкой публичной обеспечивается соответствующими социокультурными институтами (идеологическими службами государственной машины, церковью, правящей партией, школой) и закрепляется в устойчивых словосочетаниях: «храм науки», «наука утверждает», «наука учит», «это противоречит науке» и пр.

Подобный монумент подчас способствует укреплению и росту науки, а иногда, напротив, становится реакционным фактором. Так, большинство историков науки утверждают, что парадигма мекланицизма, сформировавшаяся в ходе первой научной революции (1543–1687) и узаконенная католической церковью, сыграла в естествознании XVII–XVIII вв. в основном прогрессивную роль. Однако сегодня эту парадигму, все еще тотально навязываемую естествоиспытателям в качестве общенаучной максимы, многие считают устаревшей и даже вредной.

## Асциентизм

Противоположная тенденция гносеологического шарианизма, или мистематического плюрализма, противопоставит надеждам жрецов храма науки на наступление светлой эры Единственно Истинной Теории, развешивает иллюзию «конца науки», подрывает веру в избранную отрасль науки, школу, парадигму, персону. Эта внутринаучная тенденция по своему существу носит антиакадемистский характер и очень напоминает критику асциентами религиозных конфессий. Асциентизм (антиасциентизм) изначально противопоставит сциентизму. Асциент – идейный противник сциентизма, развешивающий культ науки и веру в всеограниченность ученых, в способность науки взять на себя роль общественного лидера. Сначала радикальными асциентами были средневековые фиденты-церковники, а в наши дни к асциентизму примыкают не только богословы-фиденты, но также многочисленные сторонники светской философии (философии жизни, женственицизма, персонализма и др.), заметная часть естествоиспытателей

и ученых-гуманитариев. Средневековый асциент-ученый верит, что по своей природе и сути наука рассчитана на вечность (подобно морали или искусству), и в будущем эта форма человеческого духа в целом останется той же, что и сейчас.

Асциентизм имеет множество градаций, начиная с радикального осуждения светской (немонашеской) и вышедшей из-под власти церкви науки как дьявольского научения и кончая самым либеральным асциентизмом, который уравнивает науку в правах с искусством, религией и иными формами общественного духа и отвергает лишь оценку науки как высшей формы познания и мудрости, а также культы ученых-гениев и абсолютизацию каких-нибудь научных школ. Противостояние сциентизма и асциентизма можно описывать под разными углами зрения, и в том числе как особое религиозное противостояние – конфликт алячического пантеизма (вместе с его магизмом и особым гуманизмом) с христианским монотеизмом.

Страшилки о закате науки периодически возрождаются и складываются на вет, заманивая лозунгом о всецелости научного прогресса. Подобное, например, случилось под влиянием глубокого идейного кризиса, а затем революции в физике в начале и первой половине XX в. А. Шопенгауэр как-то сказал: «Каждый принимает конец своего крутозора за конец света». Потребность человечества в фундаментальной науке со временем никогда не исчезает, а, напротив, все более возрастает. Поэтому наука никогда не умерла и сегодня не отмирает, но лишь периодически обновляет свои исторические формы. В наступившем XXI в. просматривается не конец науки «вообще», а виден только конец вопиющим претензиям науки на владение высшей истиной и на право быть верховным пастырем человечества.

Сакраментальный сциентизм прошлого ныне незаметно вытесняется профанной наукой, не желающей более возвыситься над бытом людей, их моралью, религией, искусством. Скажем, доминировавшая до конца XX в. в теоретической физике «эпопея» в форме тяги к предельной концептуальной интеграции и построению «теорий всего» (вспомним инфу о Большом взрыве, черных



дырах, кварках, бутстрепах, виртуальном вакууме и пр.) сегодня уступает место прозе дифференцированного узкоспециального знания, эмпирическим исследованиям мелких тем и новым локальным проблемам, важным для человечества.

Таким образом, диалектический синтез альтернативных утверждений радикальных сциентов и асциентов – либо «конец науки», либо «вечный и неизменный континуитет науки» – заключается во взгляде на рост науки как на «узловую линию мер» (Гегель), эмерджентное периодическое «снятие» сложившейся науки в качественно новых формах ее существования.

### Культ «избранного ученого»

Теперь подробнее обсудим такую характерную для сциентизма форму, как феномен обожествленного ученого. В науке время от времени утверждаются и свергаются персоны-авторитеты, ссылка на труды которых обязательна и соразмерна с почитанием священных книг (например, культы Аристотеля, Ньютона, Эйнштейна и пр.). Молва приписывает кумирам-ученым сверхъестественные атрибуты. Их учения-теории тщательно оберегаются от критики различными идеологическими органами и институтами. По-видимому, культ ученого-корифея как полезен, так и вреден для науки.

Полезно в этой связи вспомнить хрестоматийную историю об аристотелизме. Человечество почитает Аристотеля уже более двух тысяч лет. В XIII в. Фома Аквинский признал учение этого лучшего ученика Платона за абсолютную истину, а католическая церковь официально утвердила и обожествила томизм. Физика и биология Стагирита были важным шагом вперед в древнегреческой науке, но позже некоторые его паранучные выдумки стали препятствовать росту европейского естествознания. Лишь в эпоху Ренессанса и Нового времени критически мыслящие физики и биологи сумели преодолеть, например, следующие ошибочные утверждения Аристотеля: «чем тяжелее тело, тем быстрее оно падает», «жук имеет восемь ног», «у мужчин больше зубов, чем у женщин» и т. п.

Принято считать, что наука рождается из магии, преодолевая ступени астрологии, нумерологии, алхимии и иных оккультных знаний. Согласно «законам» А. Кларка, «любая достаточно продвинутая технология неотличима от магии», а математика всегда остается частью магической традиции, особого волшебства. Отсюда логично предположить, что наука наследует штигельско-демоническую сущность магического колдовства. Mag стремится обрести власть над вещами и людьми, опираясь на хитрость своего разума и интуитивно вызывая тайные законы природы и общества. Суть мага – шаманизм, и творчество мага осуществляется средствами, неизвестными обычным людям. Mag не поклоняется духам, а приказывает им.

В отличие от прочих гениев, в научном гении, как в шамане, чудесным образом дополняют друг друга доброе и злое, высокое и низкое, душевно-здоровое и психопатическое. А. Шопенгауэр считал гениев монстрами с чрезмерной энергией воли и чувствительности, отклоняющейся от нормы. Ч. Ломброзо постулировал связь гениальности с психическими расстройствами. Вдохравшись на вершину социальной пирамиды, научный гений закрепляется на ней при условии постоянного замыствования продуктивных сил у людей, находящихся ниже (Г. Лобов). В отношении «культы ученого», по-моему, справедливо остроумное замечание М. Хайдеггера: «Кто глубоко мыслит, тот и глубоко заблуждается», поскольку рано или поздно обнаруживается неточность или даже ложность теоретического основания всякого «гениального учения». Прав знаменитый психолог А. Р. Лурия (зоя в виду И. П. Павлова): «Величие ученого в том, на сколько лет он задержал развитие науки».

В культуре «избранного ученого» парадоксально сочетаются ангельская и демоническая сакральность. Научный демон, свободный от нормы высокой морали, – это темная, но неизбежная инстанция светлого научного гения. «Совместность гения и злодейства» (доброе и злобного гения) в такого рода образцовых ученых наглядно демонстрируется И. В. Гёте в образе Фауста, сумрачного германского гения. Фауст заключает договор с дьяволом

при условии, что Мефистофель будет ему служить, пока Фауст не успокоится, довольствуясь достигнутым и не попросит «оставить мгновение». Фауст – титан, бунтарь. В Рабшвомич придумал для его обозначения хороший термин – «Фаустофель». Фауст посягает на традиционные нормы, попирает права других людей и является первопринципной множеству смертей (Маргариты, их общего ребенка, ее матери, брата). По сути, научный гений, ради экспериментов подвергаящий похищенной пытке свои объекты, соответствует лозунгу Мефистофеля: «Я вечно мочу зла и вечно творю благо». Впрочем, этот лозунг можно заменить эквивалентным изречением Данте, отражающим в том числе иррациональные последствия широкомасштабной научной деятельности: «Благими намерениями вымощена дорога в ад».

При внимательном изучении реальных биографий «обстоятельных ученых», в них, как правило, можно отыскать и приятные антагонистические плюсы, и отвратительные демонические минусы. В этом смысле «избранный ученый» остро диалектичен, подобен двуликому Янусу. В нем концентрируется амбивалентная суть науки «всобщее» в неразрывном единстве ее светлой и темной сфер. Обобщенный «всегда ученых» может служить достаточно представительным образом научного бытия, унаследовавшего черты черной и белой магии. В отношении противоречивого научного сообщества как целого, такого рода сакрализованной репрезентант воплощает конкретное тождество идеала и идола, кумира и злодея.

Если последовательно руководствоваться принципами диалектики, то культ обожествляемого ученого следует более точно оценивать как тождество и различие положительных и отрицательных черт его характера, которые вкупе позволили такому ученому воспользоваться (жестко нарушив моральные нормы) трудами своих предшественников, оригинально обобщить разрозненные идеи, сплотить вокруг себя преданных учеников и, наконец, возвыться на вершину научного олимпа. Сквозь призму норм высокой морали нетрудно увидеть, что кое-что в культах выдающихся ученых несомненно заслуживает одобрения, а кое-что – решительного

порядка. Поэтому диалектическая оценка культа «избранного ученого» принципиально отличается от соответствующих альтернативных оценок примаслинейных сциентов и асциентов. И те и другие частично правы, поскольку в научном гении действительно переплетены великое и ничтожное. Но сциенты ошибаются, не замечая в научном гении злого и ничтожного начала, а асциенты – добра и величия.

Обожествление сциентами «избранного ученого» всегда происходит путем замалчивания каких-нибудь его негативных или обыкновенных черт и приписывания супербожественно исключительно благородных и даже сверхчеловеческих качеств. Истинный сциент, понятию, возносит «избранного ученого» до небес, умиляется присущей его кумиру каловатости – соборности истинны, добра и красоты. Асциент, напротив, обнаруживает в том или ином идоле сциентов только самое ничтожное и преступное и с негодованием осуждает атрибуты, реально присутствующие «верификации», – гомофилию, зависть, лесть, карьеризм, ориентацию на методы обмана и плагиата, умение недостойными средствами устранить критиков и конкурентов. Рассмотрим красноречивый пример односторонних (либо только со знаком «плюс», либо только со знаком «минус») оценок сциентами и асциентами культа Ньютона. Прошу читателя мысленно соотносить его оценки с изложенной выше гипотезой о научном гении как наглядном репрезентанте дуализма добра и зла в жизни и науке; вне такого дуализма не бывает великих научных гениев.

Культ сэра Исаака Ньютона повсеместен, но наиболее он характерен для Англии, где сциенты наделяют кембриджского гения всеми мыслимыми и немыслимыми добродетелями. На его памятнике в Тринити-колледже есть надпись: «Разумом он превосходил род человеческий». Надпись на его могиле гласит: «Здесь похоронен сэр Исаак Ньютон, дворянин, который почти Божественным разумом первый доказал с факультетом математики движение планет, пути комет и приливы океанов. Он исследовал различие световых лучей и открывающиеся при этом различные свойства цветов, чего ранее никто не подозревал. Прилежный, мудрый и верный истолкователь

природы, древности и Священного Писания, он утверждал своей философией величие Всемогущего Бога, а нравом выражал евангельскую простоту. Пусть смертные радуются, что существовало такое украшение рода человеческого». В честь Ньютона названы единица силы в системе СИ, многие законы и теоремы, кратеры на Луне и Марсе. В СССР на рубеже 1942–1943 гг. в дни Сталинградской битвы широко отметили 300-летний юбилей Ньютона. К. Р. Довизл, знаменитый английский популяризатор науки, даже предложил праздновать 25 декабря вместо Рождества Христова рождение Исаака Ньютона.

Но асциентами о личности Ньютона сегодня широко распространяется (особенно в Интернете) информация прямо противоположного свойства. Говорится, что когда Ньютон профессионально занялся наукой, то забавел прогрессирующим психозом. Стал ненавидеть людей, особенно женщин. Совершенно не переносил критики в свой адрес. При намеке на возражение впадал в ярость. Распространял свою постоянную раздражительность на коллег. У него не было близких друзей. Впрочем, есть сведения, что в старости у Ньютона появились прежде не свойственные ему черты – добродушие, снисходительность, общительность. Историки науки утверждают, что Ньютон демонстративно придерживался арианской ереси, не признавал Троицы, хотя и преподавал в колледже Святой Троицы в Кембридже. Стал членом, а позже мастером масонской ложи. Увлекался древней языческой религией богини Весты и розенкрейцеровской алхимией, а это не приветствовалось христианской церковью. Придерживался магической традиции, он верил, что все тела способны действовать друг на друга на расстоянии при помощи сил притяжения и отталкивания. Пишут, что Ньютон не был справедливым и честным человеком, легко шел на подлог и фальсификации. Отмечают и то, что его лекции были весьма скучны, и студенты их мало посещали.

Асциенты также уверяют, что математик Исаак Барроу, учитель Ньютона, приобрел своего ученика к леонтифернанскому ордену вольных каменищников, а затем передал ему в 1669 г. свою физико-математическую кафедру в университете. Чтобы придать Ньютону

научный вес, Барроу негласно презентует ему переведённые трактаты Омера Хайяма с точными расчётами по физике, астрономии и математике. Выдав расчёты арабского ученого и пота за собственные, Ньютон сразу же получает степень магистра. Он крадет из сочинений Хайяма также способ уточнения телескопа, отчего плагиатор точнее же становится знаменитым.

Сегодня не секрет, что Исаак Ньютон демонстративно игнорировал имя Р. Гука – возможно, первым открывшего закон всемирного тяготения, а также имя Г. В. Лейбница – вероятного автора дифференциального и интегрального исчисления, присвоив себе научный приоритет в соответствующих областях физики и математики. Высказывается обоснованное мнение, что именно Ньютон причастен (в свою бытность президентом Королевского общества) к уничтожению всех до единого портретов своего оппонента Гука. Вот что пишут академики С. И. Вавилов и В. И. Арнольд об авторстве в открытии закона всемирного тяготения.

«Если свести в одно все предположения и мысли Гука о движении планет и тяготении, высказанные им в течение почти 20 лет, то мы встретим почти все главные выводы "Начал" Ньютона, только высказанные в неуверенной и малоубедительной форме... – читаем у физика С. И. Вавилова. – Вместе с тем перед нами вовсе не случайно брошенная мысль, но несомненно плод долготелней работы. <...> Бесценная борьба за приоритет набросила тень на славное имя Гука, но истории пора, спустя почти три века, отдать должное каждому»<sup>15</sup>. Эти слова написаны бывшим президентом АН СССР более полувека тому назад, но до сих на них нет должной реакции, и Ньютону продолжают официально приписывать авторство в открытии закона всемирного тяготения.

Математик В. И. Арнольд рассказывает, что в письме Гука Ньютону от 6 января 1680 г.) содержится также важные слова: «Я предполагаю, что притяжение обратно пропорционально квадрату расстояния до центра, соответственно предположению Кеплера о зависимости скорости от расстояния. <...> Этот закон

<sup>15</sup> Вавилов С. И. Исаак Ньютон. М., 1961. С. 104.

обратных квадратов есть, по-видимому, теория тяготения Гюка. <...> По инициативе астронома Галлея (1655–1742) Ньютон написал работу с подробным изложением своих результатов под названием “Математические начала натуральной философии” и прислал ее Королевскому обществу 28 апреля 1686 г. В рукописи Гюк не был упомянут ни разу<sup>14</sup>.

О жалобе Лейбница на заимствование у него Ньютоном, без положенных ссылок, дифференциального и интегрального исчисления В. Н. Арнольд утверждает: «Ньютон тоже повел себя в этой истории не лучшим образом. Он собрал комиссию, задачей которой было разобраться с вопросом о приоритете и вынести окончательное решение. Ньютон в то время был уже президентом Королевского общества, поэтому в состав комиссии для придания ей большей беспристрастности были включены, по его словам, многочленные ученые из разных стран. Комиссия рассмотрела вопрос о приоритетном споре и опубликовала отчет.

Отчету интернациональной авторитетной беспристрастной комиссии предшествовали такие слова: “Никто не может быть сам себе судьей и свидетельствовать по своему делу. Такой судья будет судьей неправедным, и будут попорны законы всех стран, если кто-то будет допущен в качестве законного свидетеля по своему собственному делу.

Далее идет оправдание Ньютона и обвинение Лейбница в необоснованных претензиях на неопубликованные Ньютоном результаты. Впоследствии, после смерти Ньютона, из его бумаг выяснилось, что Ньютон руководил составлением отчета, и патетическое обвинение неправедного судьи было написано лично им, а “многочленных ученых не из Англии” было всего двое, и лишь один из них был математиком<sup>15</sup>.

Каким же все-таки был Исаак Ньютон? Полагаю, в этом подлинно научном гении парадоксально сочеталось все то, на чем настаиваются как эциенты, так и асциенты, и вряд ли разумно

<sup>14</sup> Арнольд В. В. Гробман и Барроу, Ньютон и Гюк. М., 1989. С. 16, 18.

<sup>15</sup> Там же. С. 38.

примыкать к восторженным асцинтам, адептам его культа. Что же касается овееточенного спора по обсуждаемому вопросу между отечественными радикальными асцинтами и асцинтами, ни на волю не уступающими друг другу, то их право на свободу убеждений гарантировано известным юридическим законом Российской Федерации о свободе совести и вероисповеданий.

### Размытость критерия научности

Правы ли те историки науки, которые утверждают, будто наука «вообще» возникла и сложилась исключительно в Европе, причем именно как высшая форма познания истины? Этот взгляд, как уже говорилось выше, вытекает из убеждения, что лучший путь к истине есть объединение эксперимента и теоретических размышлений. За критерий различения научности и ненаучности (ненаучности) брали свойство «максимальной истинности». Хотя к этому критерию ныне прибегают все реже, тем не менее по асцинтамской традиции многие философы науки продолжают признавать научной только совокупность теории и эксперимента, так как этот союз позволяет вызывать, как устроена вещь и почему у нее такая-то структура.

Понятие науки как единства теории и практики возникло путем объединения положения И. Канта о науке как системе знания с суждением о профессиональной науке как особом социальном институте, финансируемом и спонсируемом государством. Познавательную сторону науки описывают понятиями системности, строгости, объективной истинности, практической проверяемости, новизны добываемого знания, коллективности научного познания, универсальности, интересу субъективности, математизации, логической формализованности, практической реализуемости, свободы критики, нормативной этики и т. д.

Известно также, что понятие «теория» расплывчато в силу собственного филогенеза. В Древней Греции вначале под теорией понимали лицезрение живой и конкретной действительности (в этом смысле, например, зритель на олимпийских играх был «теоретиком»). Затем, когда античная диалектика поместила



«виден» в природный мир, теорией стали нередко именовать мистическое созерцание (умозрение) трансцендентных идей. «Теоретическое» постепенно утрачивало свой коммунистический характер и превращалось в нечто отвлеченное от предметно-чувственной действительности – в противоположное «эмпирическому». В переводе на литовский язык теоретическое умозрение стали называть спекуляцией.

К определению науки можно добавлять еще какие-нибудь специфические отличия, если ориентироваться на эталон современной науки. Но сколь бы конкретным ни было ее определение, трудно скрыть лежащее в его основании туманное и конвенциональное допущение: «Наука – это то, что возникло в Европе в XVI–XVII вв. как высшая форма истины; никакой иной науки не было и быть не может».

Проф. Н. В. Бранка отмечает: «Европоцентризм в объяснении происхождения и природы науки до сих пор остается доминирующим в истории и философии науки. Своих оппонентов, признающих культурно-историческую обусловленность науки, зависимость научного творчества от культурно-национальной среды обитания, сторонники европоцентризма называют релятивистами и иррационалистами»<sup>15</sup>.

Из-за неясности критерия научности европоцентристская дефиниция науки малубедительна и противоречит интуиции. Например, трудно интуитивно согласиться с тем, будто Архимед или Эвклид – не ученые (ведь даже в школьных учебниках их относят к классикам науки) и что настоящие ученые стали появляться только во времена Галилея и Коперника. Сдвинутым – разницей – соотносительной религии, выражение культа западной науки, веры в ее избранность. Присмыкать к этому культу или противиться ему – вопрос свободы совести, но не проблема логической доказуемости. Элементарный логический анализ сдвинутости ведет к выводу, что в этой доктрине последняя дефиниция природы науки основана либо на *belief*-вере, либо на неясной конвенции.

<sup>15</sup> Бранка Н. В. Самобытность русской науки. Екатеринбург, 1994. С. 147.

В 20–30 гг. XX в. членами Венского кружка – М. Шликсом, О. Нейратом, Р. Карнапом, Г. Фейтлем, Ф. Франком и др. – была предложена и развита стандартная концепция науки (термин И. Шеффлера). Эта концепция претендовала на описание образа подлинной науки в духе логического эмпиризма и «научного романтизма». Те или иные догмы этой концепции со временем подверглись основательной критике К. Поппером, Т. Куном, С. Тулмином, Н. Лакатосом, П. Фейерабендом и др. В конце XX в. всеобщепринятому пришлось признать свое идейное поражение и отказаться от допущенной возможности: 1) чистых чувственных данных, не «нагруженных» теоретическими смыслами; 2) полной проверки истинности любого научного высказывания; 3) сведения всего познания к чувственному опыту и элементарным видам восприятия; 4) строгого отделения аналитических высказываний от синтетических; 5) четкого различения реальности от концептуальной схемы. В итоге лучшей дефиницией науки многие сегодня признают определение Дж. Бернала (1901–1971): «Наука – это то, чем занимаются ученые».

Во всякой ли культуре есть наука? Часто на этот вопрос отвечают отрицательно. Так, в немецком «Философском словаре» говорится: «Наука – отрасль культуры, которая существовала и существует не во все времена и не у всех народов. Родоначальниками науки как отрасли культуры, выполняющей самостоятельную функцию, были греки, передавшие затем ее в качестве особого идеала культурной жизни европейским народам»<sup>17</sup>.

При определении существа науки, полагаю, полезно исходить из следующего простого допущения: каждое общество имеет фундаментальную потребность в методичном и систематическом изучении явных и скрытых свойств окружающего мира. Эта потребность всегда так или иначе реализуется в специфических культурных формах. В ответ на нее возникает позитивное знание законов природы. Эти законы люди познают не только ради чистого любопытства, но также из практической выгоды. Если

<sup>17</sup> Философский словарь / ред. Г. Шпифер. М., 2000. С. 282.

универсальное подвести под отдельное, то «случаи» можно применять к житейским ситуациям.

Мастерство в изобретении посредников между общим и отдельным Платон называл про-из-веде-нием. Всякое «техно» и «художество» (техника, машина, махинация) предполагает знание общих и устойчивых связей явлений. Без такого знания почти невозможно изобретать орудия труда и развивать технологию. Культура имеет мало шансов выжить и укрепить себя без эволюционирующей науки и техники. Техно – есть особый род знания, – пишет В. В. Николаев и Д. М. Федяев, – а именно такое знание и способность, которые занимают некое среднее положение между обыденным опытом и теоретическим знанием<sup>11</sup>.

Но что есть позитивное теоретическое знание законов сотворенного мира (отличное от метафизики, от знания сил творящей первоприроды), если не наука? Аристотель называл такое знание физико́й. И нет веских причин выводить физику Аристотеля за сферу естествознания. Могут возражать, что в «Физике» Аристотеля много надуманного и что его умозаключения не проверены практикой и не имеют прикладного значения. Ну и что из этого? В современном естествознании спустя каждое десятилетие обнаруживается не меньше «случайшек», чем в физике Аристотеля. Значительная часть теоретических выводов современных физиков не связана с экспериментальными данными. Многие выводы выдающихся естествоиспытателей не имеют никакой прикладной ценности.

В трактате «О небе» Аристотель излагает следующую теорию. Земля – сфера, все вещи на ней претерпевают зарождение и распад; четыре земных элемента (земля, вода, воздух и огонь) порождаются друг из друга, движутся прямолинейно. Все эти высказывания соотносимы с существенными свойствами сотворенной природы, вполне конкретны, приведены в систему. Что же в них двусмысленного? А кто наберется смелости отрицать, что Аристарх из Саракун (в отличие от какого-нибудь типичного нынешнего доктора технических наук) не является образцовым ученым?

<sup>11</sup> Николаев В. В., Федяев Д. М. Техника в поиске истории. Омск, 1992. С. 11.

Ведь он превосходил методы интегрального исчисления площадей, поверхностей, объемов фигур и тел, создал труды по статике и гидростатике (закон Архимеда), применил математику к естествознанию и технике, открыл метод определения состава сплавов взвешиванием в воде, изобрел винт, военные метательные машины и многое другое. Он один сделал не меньше, чем способны открыть и изобрести за десятилетия несколько хороших научно-исследовательских институтов. Архимед творил не на пустом месте, а развивал древнюю традицию пенской научной деятельности.

Ярким примером «исламской науки» может служить бурное развитие науки у арабов, особенно в Андалуси, в IX—XIII вв. Мусульманские врачи (Ибн Джульджуль, Абу Джафар ибн Джаззар, Абдуллатиф аль-Багдади, Ибн Сина, Закария Казиани, Ибн ун-Наффис и др.) заложили фундамент современной медицинской науки: исправили массу ошибок в области анатомии костей и глаза; установили точное количество костей в человеческом черепе; определили связь сердца и легких; уточнили функции артерий и вен; систематически описали многие болезни и лекарства от них. Алхазенади за 400 лет до Пастера впервые открыл существование микробов. Ибн Сина (X—XI в.) создал наиболее полную в Средние века работу по медицине «Канон врачебной науки», а в 1130 г. врач Ибн Зухр ввел знаменитую клинику Гиппократа.

Благодаря арабам в XII в. индийская цифровая система пришла в Европу. Сабит бин Курра (IX в.) открыл дифференциальное исчисление. Аль-Баттани (IX—X вв.) – первооткрыватель тригонометрии, а его современник Абу-ль-Вафа (Абу-ль-Вафа) ввел термины «тангенс», «котангенс», «секанс», «косеканс». Аль-Хорезми (VIII—IX вв.) написал первую книгу по алгебре (аль-джебр – восстановление, перевод членов из одной части уравнения в другую с изменением знака). Понятие «алгоритма» также связано с этим ученым (произошло от названия его трактата «Аль-Хорезми говорит», лат. «Algorismi dicit»). Омар Хайям (XI—XII вв.) изобрел идею деления понятия числа на положительные иррациональные числа, изобрел уравнение, известное ныне как бином Ньютона.

Ибн Хайсам (IX в.) основал оптику, и от его работ впоследствии отправлялся Кеплер. Аль-Кинди за 1100 лет до Пуанкаре и Эйнштейна разработал релятивистскую физику. Ибн Хайям (VIII—IX вв.) впервые высказал мысль о превращении металлов. Ибн Рахман (IX в.) составил таблицы движения Луны, Солнца и планет В XI в. Бруно доказал факт вращения Земли (за 600 лет до Галилея) и высчитал ее диаметр (за 700 лет до Ньютона). Перечисление этих фактов можно долго продолжать<sup>17</sup>.

В 1925 г. Е. Малиновский, выдающийся британский антрополог и лингвист, утверждал: «Нет общества, какими бы примитивными они ни были, без религии и магии. Но тут же следует добавить, что нет и диких племен, люди которых были бы лишены признаков научного мышления и элементов науки, хотя часто именно так о них судят. В каждом примитивном обществе, изучавшемся заслуживающими доверия и компетентными наблюдателями, всегда обнаруживаются две четко различимые сферы, сакральное и профанное, другими словами, сфера магии и религии и сфера науки»<sup>18</sup>. Ни одна культура не обходится без систематического изучения окружающей среды и природы человека, т. е. без науки. «Начиная с античности, — читаем у Г. Н. Волкова, — познание действительности превращается в особую форму деятельности. <...> Иначе говоря, наука в совокупной системе общества институтируется как подсистема, выходящая относительно самостоятельность функционирования и исторического генезиса»<sup>19</sup>.

## Открытость и закрытость науки

В одних культурах институт науки имеет сравнительно открытый (светский, публичный) характер, и доступ к профессии ученого свободен для многих людей. Такой характер, например, имела Академия, основанная Платоном в 385 г. до н. э. К ее слушателям предъявлялись следующие требования: иметь хорошее общее

<sup>17</sup> См.: Харви Яма. Кратко указывает путь науки. М., 2002.

<sup>18</sup> Малиновский Е. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 18.

<sup>19</sup> Волков Г. Н. Истина и горючесть прогресса. М., 1976. С. 139.

образование, развитые математические способности (девич Академии: «Ничегометр да не войдет!»), воздерживаться от плотской любви и мисседения. В Академии исследовались проблемы философии, математики, астрономии, естествознания. Изобретаемые академиком теории имели свободное хождение в обществе и подлежали публичной оценке. О социальном признании и одобрении Академии можно судить хотя бы по тому факту, что она просуществовала до VI в., а затем возродилась во Флоренции в 1459 г. В Европе университеты выросли из христианских монастырей и превратились в светские учебные заведения и центры науки. Об их церковном прошлом напоминают сохранившиеся в европейской науке ученые степени бакалавра, магистра и доктора.

В иных культурах институт науки слит с институтом церкви, носит закрытый характер и не афишируется. В них доступ к теоретическому знанию крайне затруднен, обставлен множеством запретов, а продукция скрытого научного производства циркулирует в сфере светской жизни в строго дозированной определенной форме – в виде технических изобретений и рецептурного знания. Логическая связь между теориями и произведенными из них прикладными новациями и рецептами держится в тайне, не доводится до широких слоев населения. Тем не менее «сокровенная наука» как реальность закрытых обществ по своему существу есть сплав теоретических допущений и технических приложений. Эту реальность порождает специфическая социальная необходимость. Наука как тайный институт и профессия, в которую посвящаются избранные, была характерна для культур Вавилона, Египта, Китая, Индии и ряда других стран Древнего Востока. Но и в Древней Греции не все знания были доступны публике. Так, Гераклит свои сочинения отдавал в храм эфесской Артемиды, чтобы их не мог прочесть каждый. Пифагор запрещал записи своих лекций. Только начиная с Платона философские тексты стали доступными.

Противопоставление открытой и закрытой науки, строго говоря, достаточно условно. Всякое общество вынуждено засекречивать определенные научные теории и вытекающие из них технические следствия, прежде всего те, которые связаны с военным

делом и средствами широмасштабного воздействия на природные процессы и человеческое поведение. Например, советская культура, казалось бы, открывала в науку путь любому гражданину, однако на карте нашей страны не были обозначены десятки городов, в которых замкнутые ученые трудились над созданием оружия массового уничтожения людей. Тщательно отобранные в соответствии с идеалами большевистской религии теоретики и практики соблюдали обет молчания. Им запрещалось делиться с посторонними своими знаниями о грозных силах природы. Разве не так же монастырские алхимики Средневековья утаивали сведения о превращении химических веществ?

Так что экспериментально-теоретическая наука европейского типа не является полной противоположностью теоретико-рецептурной науке восточных обществ. Есть особый аспект «закрытости науки», касающийся языка, который становится заметным в условиях кризиса классической науки. Язык науки все более теряет свою определенность, полноту и непротиворечивость. Почти все науки замкнуты в себе, отгорожены от других наук. Наука отчуждается от национальной культуры, а широкая публика плохо понимает, о чем говорят ученые.

### Критика европоцентристского мифа о науке

Если сказанное верно и существует взаимосвязность между сменяющими друг друга культурами, то можно сделать вывод, что наука как нечто исключительное и уникальное возникла вовсе не в Европе. Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель много заимствовали из современной науки и тайных доктрин Вавилона, Египта и Индии, хотя и не слишком распространялись о первоисточке своих познаний. Многие историки науки замечали и обсуждали только то, что лежит на поверхности. Вероятно, феномен относительной открытости европейской науки широкой публике дал им основание провозгласить тему о чисто европейском происхождении института науки. Закрытый же характер науки древневосточного типа не позволял отчетливо видеть связь между номотетическим

мысленном ученых-жрецов и технические новации: формулы законов природы моими шифрами, «зашифрованы» в гексаграммы, притчи, иносказания.

Поэтому не приходится удивляться широко распространенному в европейском науковедении мнению об отсутствии в странах Древнего Востока института науки. Такой знаток китайской культуры, как Дж. Ниддам, разделял подобное мнение, вместе с тем отмечая, что традиционный Китай славился своей технической мыслью и рецептурным знанием. Ниддам уверял, будто у китайцев, в отличие от европейцев, никогда не было привычки к абстрактно-логическому мышлению, столь необходимой для выработки научного метода. Даже китайская математика была чисто расчетной, прикладной дисциplinой и не имела универсально-теоретического характера<sup>12</sup>. Ну а как быть с утопической китайской философией, с диалектикой ян и инь? Разве даосизм не является примером абстрактного мышления высокого уровня?

Разо или полудо тайное становится явным. Частично расшифрованы научные трактаты восточных мудрецов. Науку уже трудно рассматривать вне всякой культуры. Европоцентристский миф о науке постепенно опровергается. И все же пока остается немало сторонников этого мифа, считающих себя «стрелыми аналитиками» и обвиняющих в мифотворчестве как раз критиков европоцентризма: «... нам необходимо избавиться от мифа о науках древности, так как те способы мышления, которым иногда приписывают научный характер, относились совсем к другим познавательным традициям и значительно отличались от научной традиции. Их линейное развитие могло вести к чему угодно, но не к современной науке»<sup>13</sup>.

Как правило, европоцентристы убеждены, что научное знание как таковое зарождается в период XV—XVII вв. благодаря развитию промышленности, культуры бюргерского герода

<sup>12</sup> См.: Needham J. *Science and Civilization in China*. Vol. 1-5. Cambridge, 1954-1974.

<sup>13</sup> Давидов В. Г., Давидова Т. Ф. Наука как социальный и философский феномен. Новосибирск, 1991. С. 127.



и складыванию капиталистических отношений. Бесспорно, характер науки зависит от специфики хозяйственных идеалов соответствующей культуры. Но вряд ли институт всякой науки следует выводить и объяснять исключительно из особенностей христианской культуры, т. е. только из одной из множества культур, причем далеко не самой древней.

Потребность в систематическом изучении и концептуальном описании мира, как уже сказано, обусловлена родовыми способностями человека, реализуемыми в специфических культурных формах. В древних восточных культурах наука была настолько тесно связана с религиозной методологией, что не испытывала особой надобности становиться отдельным светским занятием и конфликтовать с религиозными учениями. Что же касается европейской культуры нашей эры, то возможность отделения науки в форме светского института от религиозного фундамента культуры была заложена в самих принципах теизма, в христианском вероучении.

Почему та наука, которую обычно приводят в пример, развилась прежде всего в западной цивилизации? В XIII в. арабская наука лидировала в астрономии, оптике и медицине, но позже темпы ее развития резко замедлились из-за жесткого контроля власти духовенства над высшим образованием. В мусульманских учебных заведениях запрещали изучать Аристотеля и греческое наследие, научные исследования разрешалось проводить только в отдельных библиотеках и астрономических обсерваториях. В Китае государственная власть строго следила за тем, чтобы содержание высшего образования не выходило за рамки изучения трудов классиков, а китайские мудрецы редко затрагивали тему науки.

## Религиозные причины открытости и закрытости науки

Почему в одних культурах наука скрыта от публики (является для профанов «темной комнатой» и теоретическим священнодействием для жрецов), а в других становится светским занятием и быстро эволюционирует благодаря материальной поддержке властей, промышленников, предпринимателей? Возможно, одна

из главных причин кроется в контрасте между религиями шабентестического и текстического типов. Но тут нужна оговорка относительно ислама. Ислам руководствовался не только текстом, но также вводил запрет навольное экспериментирование с сотворенными Богом вещами и существами. Поэтому мусульманская наука, имеющая публичный характер и открытая всем общественным слоям, тяготела к умозрительному теоретизированию. Напротив, текст христианства предусматривал в практическом преобразовании физического мира людьми один из путей к Творцу и уподобление Богу. Напомним, что текст мыслит Бога пребывающим вне рамок мира, сотворенного им «из ничего», но не из себя. Христианский текст построен на принципе различения метафизики и физики, знания об Абсолюте и знания о сотворенном изменчивом мире. Неудивительно, что предмет теологии столь радикально отличается от предмета естествознания.

Изда этого контраста естественные науки должны были равно или поздно отделиться от породившей их религии, хотя именно текст идейно обусловил характер европейской экспериментальной науки. В тексте усмотрены причины противопоставления Бога и физического мира, религии и науки. Текст косвенно ответствен за рождение внутри него, вынашивание и отделение от него идеологии естественно-научного материализма. Наука унаследовала от западного христианства пять допущений: мир умозрительным, доступен восприятию, в видимом мире действуют случайность и выбор, мир объективен и един (К. Фергюсон).

### **А. И. Герцен об особенностях западной и русской науки**

Работы Герцена «Дистанцизм в науке» и «Письма об изучении природы» – одна из первых в России попыток выявить отличие западноевропейской науки от того идеала русской науки, который А. И. Герцен попытался вообразить. Вот как этот великий русский мыслитель в целом характеризует западноевропейскую науку 30–40-х гг. XIX в.

Во-первых, для науки характерен острый конфликт с философией. Разделение науки и философии было в целом полезно для обретения ими собственных предметов и методов исследования, для ускорения развития как науки, так и философии. А потому науке и философии были необходимы взаимная нетерпимость и взаимное отстранение.

Во-вторых, западная наука была известна России уже готовой, без мук и труда, и русская публика относилась к ней, с одной стороны, с пылкостью, а с другой – с подозрительностью. В России в начале XIX в. трудилось несколько десятков первоклассных прозаических ученых, но фактически в стране не было собственного настоящего научного сообщества. Российская академия наук была учреждена намного раньше университетов, а потому массовое воспроизводство собственных ученых не было налажено. Отечественные ученые воспринимались в России как иностранцы: они больше общались со своими зарубежными коллегами, но мало были связаны с русским обществом.

В-третьих, Герцен, плохо знакомый с западным естествознанием, несправедливо обвиняет ученых в увлечении схоластикой, карьерской терминологией, тяжелым, отталкивающим языком. Он говорит, что современные естествоиспытатели окончательно превратились в средневековых цеховиков-ремесленников, монстров, утративших широкий взгляд на мир и не разбирающихся ни в чем, кроме своей узкой темы. Например, в Лондонском королевском обществе при обсуждении экспериментов вообще не касаются сущности изучаемых явлений, а спорят лишь об инструментальной методике. Герцен издевается над учеными-синциалистами, называя их современными трополитами и готтенотами.

В-четвертых, Герцен убежден, что России нужна новая, более простая наука, понятная народу, которая благодаря использованию диалектического метода сумеет органически соединить философию и науку, теоретическое и эмпирическое. Александр Иванович верил, что такая принципиально новая наука будет создана именно в России. Эта наука будет иметь революционный характер и спасет мир. Герцен защищает российский диалектизм, сравнивает

его с эстетичной и потенциально богатой античной философией, призывает науку выйти из тесных аудиторий «на волю» и приблизиться к практическим нуждам общества.

Разумеется, оценки Герценом западной науки во многом важны и несправедливы. По-видимому, он не понимал, что главным в западной науке был все-таки ее профессионализм – не столько как способность индивидуального исследователя, сколько как особая культура общения профессионалов. Вместе с тем, помимо, очень важна сама энергичная попытка Герцена сформулировать проблему специфики национальной науки, которую не признают методологи-восхилятели, в то же время рассуждающие о науке «вообще» исключительно с позиции европоцентризма.

В развитии обсуждаемой темы выдвинем следующую гипотезу. Западный термин *science* (саинс, сциенца) – не то же, что русское слово «наука». Выражение «будет тебе и впредь наука» невозможно перевести как «будет тебе и впредь саинс». Термин «наука» шире, нежели *science*, включает в себя не только изучение объективных реальностей природы, но также предельные человеческие субъективные измерения. Иначе говоря, «наука» есть единство *science* и *liminalitas*. Так, в англоязычной литературе под *science* понимают только естествознание, а, скажем, филологию наукой не считают, относят ее к разряду *liminalitas*, а носителя соответствующей академической степени именуют «доктором филологии». Напротив, в России все *liminalitas* признаются подлинными науками, сопоставимыми с естествознанием, соответственно используется наименование ученой степени доктора филологических наук.

С этой точки зрения возможны разные гуманитарные науки (но не *science*): история, философия, психология, теология, научный атеизм и др. Так, теология или научный атеизм – не саинс, но науки. Пропагандно настроенные естествоиспытатели, обычно напротив лишены сефийного интеллекта, этого не понимают. Для них истинная наука есть только саинс (как изучение одной лишь беспредельной материи). Поэтому они не признают в статусе полноценных наук философию, теологию, психологию, историю

и другие систематические исследования беспредельной духовной реальности.

Обычный физик-сциент вовсе не стремится к познанию законов природы. В своей научной нише он прежде всего занят не глобальными мировоззренческими вопросами, а узкопрофессиональными задачами, бессмысленными вне принимаемых им парадигм, которыми руководствуется сообщество подобных ему специалистов. К тому же его интеллект даже в постнеклассическую эпоху остается по преимуществу эпистемически-отчуждающим, объективистским, лапласовским. Такие физики на дух не терпят философии (например, считают, будто философия Гегеля совершенно бесполезна и к тому же написана на итальянском языке). В таком случае их математический язык-жаргон тоже можно было бы назвать, например, «жгушным» и столь же малопонятным широкой публике, как язык Гегеля.

Сциенты никак не могут взять в толк, что существовали и продолжают существовать разного рода национальные науки – китайская монастырская наука даосов, индийская наука, русская наука и пр. Известно, что полноценную *science*, способную работать на высшем европейском или американском уровнях, до сих пор не удалось создать даже в странах с высокоразвитой современной промышленностью (в Японии, Южной Корее, Австралии, ЮАР), несмотря на то, что многие ученые из этих стран проводили научную стажировку в Западной Европе или США.

Специфика российской науки, если брать ее лучшие гениальные творения в форме научных теорий о всеединстве мира и его основных форм, характеризуется синтезом добротной теизации и удивительного всеединого философично-универсального теоретизма. Перечислим главные подвиги универсализма русской науки: закон сохранения количества вещества М. В. Ломоносова, неевклидова геометрия Н. И. Лобачевского, периодическая система химических элементов Д. И. Менделеева, философия всеединства В. С. Соловьева, космология К. Э. Циолковского, геттобиология А. Д. Чижевского, школа почвоведения и географии почв В. В. Докучаева, закон геммологических рядов в наследственной

живучности организмов Н. И. Вавилова, этиология Л. Н. Гумилева, теория периодических циклов в экономике Н. Д. Кондратьева, психологическая теория интериоризации Л. С. Выготского. Стало быть, А. И. Герцен в целом неточно предугадал специфические особенности русской науки в ее лучших образцах.

### Теория двойственной истины

В «Диалогах о двух системах мира» Г. Галилей проводит мысль о разных предметах религии и науки: религия учит тому, как войти на небо, а наука – тому, как небо падает. Из доктрина тезиса прямо следует, что знание об Абсолюте принципиально отличается от знания о сотворенной природе и что эти знания суть две разные истины. Правда, Фома Аквинский не допускал противоречия между истинной религией, воплощенной в Библии, и истинной искренней наукой. (Выше предполагалось, что осваивающее и отчуждающее познания происходят из единого корня – опыта взаимодействия самобытия с инобытием; из этой же гипотезы вытекает, что между религиозной и научной истинами существует не только акцидентальные различия, но – в конечном счете – также субстанциальное тождество.)

Арабские теологи и ученые Абу Али Ибн Сина (Авиценна) и Ибн Рушд (Аверроэс) обосновали теорию двойственной истины, согласно которой религия ищет свою истину, а наука – истину совсем иного рода. Распространение этой теории среди мусульман и христиан предоставляло науке право добиваться независимости от религии и церкви и сосредоточиваться на изучении собственного предмета. В свою очередь, теистическая религия не учиняла науке особых препятствий и предоставляла ей некоторую автономию при условии, что ученые будут признавать сотворение Богом исследуемой ими природы и не станут возражать против приоритета религиозной истины перед истинностью знания вторичных причин миропорядка.

Шароже известен масонский миф, будто европейская наука складывалась на рубеже XVI—XVII вв. в острой борьбе

с догматами христианской церкви. Этому мифу противостоит вполне обоснованное мнение о том, что первая научная парадигма Галилея – Ньютона (идея математического моделирования и физического эксперимента) существенно обусловлена нуждами Реформации (XVI–XVII вв. – это вершина христианства, пик межрелигиозных войн, начало «золоты на ведьмы»).

Галилей, Кеплер, Ньютон, Декарт и другие творцы первой научной революции отличались высокой личной религиозностью и страстью к теологии. Они верили в исходные аксиомы, адекватные именно духу христианства, но не ислама, буддизма или иудаизма. Кстати, Церковь осудила гелиоцентрические воззрения Галилея на основании соответствующих экспертных докладов авторитетных ученых того времени: подтвердить гелиоцентризм было нечем; опытные подтверждения появились только в XIX в. (1821 – расчеты годичного движения Земли по звездному параллаксу; 1868 – при помощи маятника Фуко). Рождение экспериментальной науки и появление инквизиции – тесно связанные стороны жесткой политики официальной церкви в отношении ренессансного оккультизма.

Творцы классического естествознания исходили из следующих христианских аксиом:

- физический мир существует объективно и не является пустым;
- этот мир не злой и весьма удачно устроен;
- земной мир не божественен, не есть Бог;
- мир и человек относительно независимы от Бога;
- Библия ничего не говорит о свойствах звезд, строении Земли, жизни после смерти;
- Библия умалчивает об идеале устройства общества (в виде монархии, демократии пр.);
- подлунный и надлунный миры единообразны, изоморфны и изохронны;
- природа способна самоорганизоваться без помощи духов.

Для эпохи Возрождения было характерно увлечение магием: всякое небесное и земное явление оккультисты объясняли

действием дунов и чудесных сил. А католическая церковь еще в XIII в. провозгласила анафему тем, кто считает звезды одушевленными и совершенными. Протестантизм стал разрушать сложившуюся католическую систему религиозной безопасности, когда принялся профанировать святое причастие, крест, крещение и пр. В Средние века с колдунами и ведьмами боролись, как правило, святыми молитвами и крестным знаменем. А вот в эпоху Реформации деревенские протестанты были вынуждены защищать себя от колдовства «золотой на ведьмы, народным самосуем, кострами. Для сдерживания стихии демократических расправ с представителями черной магии был создан официальный церковный институт правосудия – инквизиция. (В России казнь за колдовство впервые была введена Петром I в 1714 г.)

Реформация объявила решительную борьбу с оккультным, и для «обезбоживания физики» потребовались ученые-аскеты с функцией «монашества в миру». Систематическое изучение природы как познание воли Бога – на основе перечисленных выше аксиом – было объявлено церковью особым и очень важным религиозным занятием. Поскольку Библия не учит астрономии, то нужно создать космологию и физику путем заимствования, критики и перестройки античной натурфилософии, в том числе метафизики Аристотеля.

Ж. Буридан (XIV в.) сформулировал принцип инерции, говоря, что Бог придал светилам начальный «импульс» (импульс), сохраняемый неизменным во всех частях вселенной. Г. Галилей конфликтовал не с Библией, а с физикой Ставрита, советуя исследовать мир при помощи «авишских сапог» эксперимента. Скажем, изучая свойства падения камня, брошенного с Пизанской башни, физик вправе применять полученные выводы к расчетам движения звезд и планет, ибо универсум единообразен. Нужно было также преодолевать предубеждение платоников о несовместимости «божественно-совершенной» математики с «грубоводно-несовершенной» механикой.

Церковная инквизиция преследовала только тех ученых, которые открыто бросали вызов библейской доктрине сотворения мира



и пропагандировали оккультные науки. Таких отступников среди крупных ученых тогда было немного. Жертвами инквизиции стали Н. Коперник, М. Сервет, Дж. Бруно, Дж. Ч. Ванини, А. Везалий, Т. Кампанелла и некоторые другие ученые и философы. Инквизиция была судебнo-политическим учреждением католической церкви и существовала с XIII по XIX в. Особенно она свирепствовала в Испании, когда ее возглавлял Т. Торквемада, изгнанный из страны евреев (1492). Разумеется, число казненных инквизиторами ученых-еретиков не идет ни в какое сравнение с массовым уничтожением священнослужителей большевиками-атеистами в России.

Настороженность церкви к естествоиспытателям вызывалась также важным обстоятельством когнитивного плана. Ученые создавали свои теории применительно к идеализированным и абстрактным предметам – безразмерным точкам и линиям, предельно круглым и твердым шарам и т. п. Они оперировали понятием Абсолюта: абсолютно черное тело, абсолютный эфир. Говорили о реальности предельно малых и бесконечно больших величин, бесплотных по своей сути. Все это не могло не напомнить язык духовных дисциплин. Вместе с тем ученые претендовали на то, что их теории описывают и объясняют всесторонний мир, освещают устройство вещей. Тем самым ученые, сами того не желая, отождествляли язык религии и язык науки, представления о душе и материи. А это не могло не приводить к материалистическому пантеизму – вделению материи самодвижущимся и размещению Абсолюта внутри вещества.

Вышедшая из недр теизма и отчужденная от всего материалистическая наука Европы не могла обойтись без специфической религиозной методологии, культивирующей идеал целостности универсума. Не оставалось ничего иного, как принять на вооружение ревизионный пантеизм. Например, Б. Спиноза, руководствуясь инспирированным Дж. Бруно вариантом пантеизма, объявил природу субстанцией, причиной самой себя. Вышло, что наука имеет своим предметом не сотворенную природу, а субстанцию

и ее модусы. Потак Г. В. Пасланов высоко оценит спинозизм как предтечу диалектического материализма.

Резонная причина некоторого недоверия христианской церкви к предельно общим выводам европейского естествознания состояла и в том, что нет достаточных оснований отождествлять знание о теоретических объектах с образами фрагментов живой и конкретной действительности. Естественно-научная теория с ее абстракциями и идеализированными предметами – своего рода карикатура на эти фрагменты мира. Разве научная теория не противоречит здравому смыслу?

Напомним, что античное понятие теории обозначало хладнокровное созерцание и описание того, что происходило на самом деле; теорет – зритель, но не участник событий, его задача – пересказать без утайки и субъективных добавлений то, чему он был свидетелем, чтобы другие люди могли умозрительно представить себе случившееся. Теория излагалась общедоступным языком и была ярким образным повествованием о важнейших реальных событиях. Физические теории Нового времени, наоборот, стали рассказывать о неких виртуальных объектах, причем разговор велся на искусственном языке, малопонятном обывателю. Тем не менее ученые претендовали на освоение подлинной реальности в форме высшей истины. Научная магия поощряла на мистерию. Ну как тут устоять в стремлении ученых создать свою таинную конфессию и собственный храм! Или, быть может, ученые просто занимаются надутостью простых людей?

В самом деле, среди ученых периодически разражались скандалы по поводу подтасовок, подделок и подгонки эмпирических данных под изобретенные теоретические схемы. Упреки в предвзятом отборе и манипулировании фактами раздавались, например, в адрес Галилея, Ньютона, Лавуазье и ряда других именитых ученых, не говоря уже о рядовых служителях науки. А в массовой науке XX–XXI вв. число недобросовестных ученых непомерно возросло. Фальсификация и лапровка экспериментальных данных, плагиат, склонение к соавторству, мошенничество,

преступные опыты над людьми и т. п. стали, к сожалению, тенью атрибутом науки.

В обществе из-за навязанной веры в постоянный научный прогресс широко распространено так называемое научное легкомыслие, т. е. некритическое отношение к сенсационным сообщениям в прессе об успехах в науке и слабо доказанным итогам исследований. Наука всегда давала повод для идейного и нравственного надзора за ней со стороны церкви, и тем более церкви государственной. Правда, далеко не все священнослужители и религиозные деятели отличались высоким интеллектом и строгими нравами, а потому сами давали повод для насмешек и справедливой критики.

Итак, идеалы монотеизма, воплощенные в твердое ядро христианской культуры, во многом предопределили характер экспериментально-теоретической науки Запада и способствовали инструментальному выпытыванию у сотворенной природы ее тайн. Второй стороной геноципа христианской культуры являются фундаментальные хозяйственные идеалы, также по-своему обусловившие основные тенденции экономического развития европейских государств и облик европейской науки. Научоведы экстерналистской ориентации отвечают, что наука Нового времени унаследовала от древних культур Греции и Рима ряд особенностей своего стиля теоретизирования и открытость публичке.

## Античные корни европейской науки

Категориальный строй европейского мышления предался греческим и латинским языками. В духовных учебных заведениях и отпочковавшихся от них университетах непременно изучались языки греков и римлян, на этих же языках писались научные и философские трактаты. Свободное занятие науками в античном полсе было возможным благодаря институту рабовладения. Раб – «говорящее орудие», особая вещь. Потребность в искусном абстрактном мышлении и умении соматизировать быстро меняющиеся внешние ситуации проистекла из необходимости рационально организовать и спланировать труд рабов. Равноправие

граждан полнота и свобода распоряжаться своим временем обусловили широкий обмен информацией между ними, состоятельность; появилась нужда в нейтральных судах, объективном критерии истины, правилах определения предмета диалога или спора, строгом логическом каноне мышления. Все это так или иначе стимулировало развитие теоретической деятельности и увеличивало разрыв между творческим умозрением и физическим трудом рабов.

В период становления в Европе капиталистических отношений начался стираться прежние социальные различия между городскими сословиями, например между верховной ремесленникой и университетскими сословиями. Этому процессу способствовала Реформация. Так, революция 1640 г. в Англии вынудила дворянство заняться промышленным производством и техническими науками. Новые идеалы хозяйствования освящались духом пуританизма. Промышленность требовала такой науки, которая имела бы выход в практику через эксперимент. Массовый хозяйственный спрос на деловое и эффективное научное знание, за которое нецелово платили, вызвал изменения в структуре научной деятельности. Теория срасталась с экспериментом, а умозрительные идеи – с фактами о реакциях испытываемых вещей.

Ощущался недостаток в ученых-экспериментаторах, в связи с чем начался расширять сеть университетов, а затем учредили политехнические институты. Европейская наука, ориентированная на хозяйственные нужды, все сильнее зависела от внешнего финансирования и поставок оборудования. Она переносила акцент на «плотское» и сближалась с материализмом. И все-таки многие ученые, в особенности в области фундаментальных теоретических исследований, сторонились прагматических соображений и материализма.

### **О союзе науки с материализмом**

В. И. Ленин, как известно, решительно настаивал на важности союза естествоиспытателей с материалистами. Но такой союз есть всего лишь продукт преобладающих исторических условий, но вовсе

не принципиальное выражение общей природы всякой науки. Многие ученые, в особенности выдающиеся, упорно продолжают верить в Бога. Знаменитый биологик М. Велл сказал об этом так: «Количество ученых, верящих в Создателя или в существование некоторой Истины по ту сторону природы, гораздо больше, чем это пытаются представить популярные средства массовой информации. В целом процент верующих составляет 90 % общего населения, и нет никакой причины думать, что среди ученых дело обстоит по-другому»<sup>24</sup>.

Историко-культурный взгляд на институт науки не подтверждает тезиса о долговечности гармонии между наукой и материализмом. Если обратиться к истории наук в странах древнего и средневекового Востока, то мы обнаружим, что там наука покоилась на принципиально иной методологической основе. Она росла в союзе с религиями пантеистического типа. Атенстам очень хотелось доказать, будто всякая наука тяготеет к стихийному или «научному» материализму, поэтому они обходили стороной тему восточной науки либо настаивали на такой утилой дефиниции науки, согласно которой наука – это уникальное явление Европы Нового времени. В. Гейзенберг писал, что современную атомную физику материализм XIX в. уже не устраивает: «квантовая физика последних лет совершает очень отчетливо, если привести сравнение с античной философией, поворот от Демокрита к Платону»<sup>25</sup>.

Религиозной сентим, свойственной прежде всего культурам индуизма, джайнизма и буддизма, учит, что Абсолют присутствует в каждой части мира, и в том числе в вещах, с которыми имеет дело человек. Отсюда требование бережного и любовного отношения к природе и дуловный запрет на своевольное экспериментирование с вещами и существами. Например, согласно доктрине реинкарнация безразлично вмешиваться в естественный ход событий из познавательного любопытства, поскольку каждое явление может оказаться существом, воплощенным в соответствии со

<sup>24</sup> *Wells M. J. Darwin's Black Box*. N. Y., 1986. P. 23.

<sup>25</sup> *Heisenberg В. Физика и философия*. М., 1963. С. 38.

своей кармой в минерал, растение или животное. Переселившись в эти формы души дожидаются повышения своего статуса, питают надежду когда-либо приблизиться к состоянию ирваны. Природа – живое целое; неумелое обращение с ее органами нарушает циклы превращений, отбрасывает переволондоющиеся существа на более низкий уровень жизни и вынуждает их снова начинать уже пройденный путь. А это жестоко по отношению к объекту эксперимента и отягощает собственную карму ученого, отдаляет человека от ирваны как своей конечной цели.

В условиях господства такой идеологии потребность общества в научной теории и технических нововведениях способна удовлетворяться только особо отобранными и проверенными учеными. Ученый должен жить «не хлебом единым», быть глубоко религиозным человеком, умеющим подавлять в себе эгоизм, желание прославиться или разбогатеть на шее научной деятельности. Ученых нужно защищать от развращающего влияния светского общества. Они обязаны проводить обряд посвящения, давать клятву беречь теоретические и технологические тайны, вести монашеский образ жизни и «не метать бисер перед свиньями-новейшими». В книге Э. Шюре «Великие посвященные» приводятся впечатляющие примеры обряда посвящения тех, кто выдержал все испытания, в «свином» состоянии.

### Тайная наука Древнего Китая

Поясню сказанное примером «скрытой науки» традиционного Китая. Европа полагивствовала великое множество китайских изобретений, среди них: астрономические приборы, количественная картография, знание об экваториальных небесных координатах, компас, румпель, многорукие мачты мореходных судов, стрелы, подвижный шрифт, приспособления для печати, первый закон механики, порох, пушки, возвратно-востушительный механизм, механические часы, фарфор, бумага. Знаем ли мы авторов этих изобретений, знаем ли мы представление о том, какие именно теоретические выкладки вели к появлению на свет этих поразительных открытий, изобретений, этой техники? Нет, не знаем.

Разве что есть упоминание о Цай Луне, изобретателе бумаги, которого китайцы объявили святым.

В школе нас учили, что первый закон механики сформулирован Ньютоном. Но оказывается, его уже знал Сиддхартха Будда, а в середине XX в. историки обнаружили, что этот закон именован цифром пентаграммы в книгах даосов еще в прошлой эре. Другими словами, этот закон теоретической механики был известен древним жрецам и монахам задолго до рождения европейской физики!

На вопрос, что такое винчестер и откуда он взялся, мы без труда отыщем ответ в энциклопедическом словаре: это нарезное охотничье ружье стал выпускать американец О. Ф. Винчестер. А откуда взялась ракета как прототип пушки? Ответ: она изобретена... китайцами! Не лукавят ли те, кто заявляют, что у китайцев наука не могла возникнуть в принципе? Ведь всякое сложное изобретение предполагает выяснение скрытой сущности того или иного природного процесса, т. е. «посредуется» теоретическими размышлениями.

У каждого изобретения есть свой автор. Народ сам по себе (как безмысленная масса) ничего не изобретает, а изобретают индивиды. Но нам может быть не известен автор. Мы не знаем, кто именно изобрел дымный порох, потому что древние изобретатели таких грозных смесей намеренно засекречивались. Восточные мудрецы хорошо понимали, насколько опасно обучать народ тонкостям теоретического знания. Если знаешь сущность явлений, то сможешь извлечь из этого знания выгоду для себя. Иногда по неопытности, недосмотру или злему умыслу ты можешь из-за своего знания навредить не только себе, но также обществу и государству.

Конфуций учил, что как только могущественное знание выходит из-под контроля жрецов и правителей, то в обществе воцаряются беспорядки, войны, начинается разрушение святых идеалов. Не будет массового обучения тонким материям – не станет и общественного беспорядка. Многозначными подданными трудно управлять. Не давайте мудрого знания всем подряд, говорил Конфуций, и народ от этого выиграет стократно. Однако если народ будет следовать Конфуцию, то он станет «закрывать» свой талант в землю.

Из представления о хрупком органическом единстве природы, общества и человека вытекает важнейший восточный принцип «Не навреди!». В Ригведе сказано, что тот, кто волнообразные слова постигнет, то пусть от всех хранит и в учении сбережет. Китайская Книга Перемен записана тайным шифром, ключи к которому европейские специалисты уже подобрали. Эта книга описывает единый мир в аспектах его полей и изменчивости, рассказывает о тяготеющих друг к другу полюсах мира, разнообразных ритмах, циклах и движениях. В ней содержится информация о тепловых и световых процессах, о шестидесяти четырех основных видах внутренних состояний и энергетических связей сил плотной материи и тонкого бытия ин. Инь и ян сравнимы с современными концептами вещества и поля.

Известный физик Д. Бом полагал, что теория взаимосвязи инь и ян есть как раз то учение, к принципам которого сегодня только еще приближается квантовая физика европейцев. Современные физики уже отказываются от идеи автономии плотной вещи и трактуют частицы как средоточия (концентрации) полей. При этом «материя» кажется теоретически видеться настолько тонкой, что кажется почти живой и разумной. В популярной книге Ф. Капры «Два физики» говорится о близком сходстве между опытом единства в восточных религиозных традициях и единством мира, описываемым квантовой физикой.

Физическая наука дзюсов не ограничивалась изложением теоретических положений, но также выводила уроки правильного включения человека в природные ритмы, избегания конфликтов между обществом и природой. Она учит путем к вершинам добра и справедливости. Главный урок этой физики – не разделять целое на части в процессе познания мира, а полагаться на умение эмпатии, ощущения себя соучастником живого целого. Это тип «осваивающегося», а не «отчужденного» познания. Скрытое бытие надо постигать изнутри вещей, мысленно соединив потом усвоенные сущности с их внешне воспринимаемыми проявлениями.

Ясно, что этот метод «закрытой науки» Востока во многом противоположен европейскому методу «выламывания» вещей инструментами. Но именно европейской физике в лице ее видных



представителей ныне приходится осознавать, что ее предельно общие гипотезы приближаются к теоретическим прозрениям даосов. Почему древние египтяне, индусы, персы, китайцы и другие крупные восточные народы не знали таких быстрых темпов развития, как европейцы? Ведь выросший из таинственных их культур институт «закрытой науки», вероятно, располагал серьезными теоретическими возможностями, чтобы обеспечить технический прогресс. Это обстоятельство можно, скорее всего, объяснить причинами духовного порядка.

Восточная религиозная наука была запрограммирована так, чтобы не стремиться во что бы то ни стало насыщать общественную жизнь техническими средствами, популяризировать теоретическую мудрость и плодить ученых-профессионалов. Она страховала себя от последствий оскудения народа – от дестабилизации общественных устоев и ритмов природы. Она исходила из веры в то, что гармония человека и природы будет сохраняться, пока за внедрением технических новшеств существует строгий контроль и пока новации не противоречат древним духовным традициям. Если технический прогресс чересчур облегчает труд людей, делает их жизнь комфортной и самодовольной, то за расцветом культуры последует ее упадок и гибель. Что ж, действительно, поток истории не смыл в небытие Египет, Индия, Иран или Китай, как это когда-то случилось со многими конкурировавшими с ними странами.

Итак, наука не сводится к ее европейской разновидности и вовсе не обязательно нуждается в союзе с материализмом. Соотношение плотского и духовного в науке определяется исторически сложившимися особенностями порождающей ее культуры. И-Цзин учит, что когда вещи доходят до крайней точки, они непременно возвращаются назад. Быть может, это наблюдение полезно учесть европейским естествоиспытателям. Современная теоретико-познавательная наука прислушивается к критике ее со стороны общества и ищет способы уравновесить в себе плотское и духовное начала. Попытка восстановить союз с космоцентрическими религиями – одна из современных тенденций экспериментально-теоретической науки.

## ОЧЕРК ТРЕТИЙ

# РЕЛИГИЯ КАК САКРАЛЬНАЯ СВЯЗЬ ЧЕЛОВЕКА С АБСОЛЮТОМ

### § 1. Универсальная дефиниция религии и два уровня религиозности

Этимология термина «религия». – Тенденции экзотизма и софистики в определении религии. – Софистический характер дефиниции религии как веры в сверхъестественное. – Дialeктичность дефиниции религии В. С. Соловьева. – Объективная и субъективная религиозность. – Основной вопрос религии. – О классификациях религии

Слово «религия» (лат. *religió*) вошло в русскоязычный оборот начиная с XVIII в. Знаменитый римский мыслитель и оратор М. Т. Цицерон (106–43 до н. э.) утверждает в своем сочинении «О природе богов», что этимология слова *religió* восходит к латинскому слову *religare*, что означает «идти назад, вновь собирать, опять обдумывать, бояться, откладывать на особое употребление» и пр. Термину *religare*, которым римляне изначально обозначали благочестивое и внимательное отношение к богам, Цицерон противопоставлял латинский термин *superbia* (суеверие), означавший неразумные и неважные оценки людьми небесной Силы. В первоначном смысле *religare* означает глубоко осознанное отношение к чему-либо с благоговением, трепетом и серьезным вниманием. Среди язычников многие придерживались мнения, что прототипами богов были люди-герои, обожествленные после их смерти (Господь, «Труды и дни»). По-видимому, классическая латинская дефиниция религии как богобоязненности

и жертвенного почитания богов преимущественно имела антропологический смысл.

Однако европейские религиоведы предпочитают опираться на конфессиональную обусловленную дефиницию Л. Ц. Ф. Лактанция (ок. 250 – ок. 325), христианского апологета, согласно которому *religio* якобы происходит от латинского глагола *religare* (вязать, связывать). И тогда религия есть связь, союз: «Так имя религия произошло от союза благочестия, которым Бог соединил с Собою человека»<sup>1</sup>. Стало быть, дефиниция религии как связи с Богом имеет в первую очередь онтологический смысл.

Подчеркнем, что в дохристианские времена под *religio* римляне-язычники понимали вовсе не связь с божественным миром как таковую, а скрупулезное и ответственное подражание обычаям, духовным традициям, законам и образцам поведения своих предков. Если исходить из такой языческой этимологии, а не из конвенционального определения Лактанция, то возможны иные проекты истории и философии религии, существенно отличающиеся от канонов европейского религиоведения. Однако вернемся к христианскому представлению о религии как связи человека с Богом либо с богами. В сочинении «О граде Божьем» Августина, вслед за Лактанцием, по-христиански утверждает, что слово «религия» произошло от глагола *religare* (воссоединять), а религия есть воссоединение, возобновление когда-то утерянного союза между человеком и Богом. «Его-то ища, – говорит философ, – или, лучше, вновь отыскивая (от чего, кажется, получила название и религия), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, когда достигнем, нам усоконтиться». Августин также пишет: «...стремись к одному Богу и к Нему одному привязывая (*religante*) наши души, – откуда, думаюется мне, происходит и само слово “религия”» (Августин, «Об истинной религии»).

Термин *religio* сопоставим в санскрите с терминами *dharmā* (учение, закон, истина и т. д.), *īśa* (связь), *moḥa* (освобождение

<sup>1</sup> См.: Родивильевский Н. В. Христианская антропология : в 2 т. СПб., 1884. Т. 1. С. 136.

от цепи перерождений и страданий). Религия начинается с того момента, когда уже установлена связь со святым Абсолютом. Само по себе стремление человека войти в такую связь, строго говоря, еще не является религией, а представляет собой религиозный поиск.

Понятие связи может обозначать такие реалии, как обусловленность, сопряжение, соединение, неотрывность, скрепление, нераздельность, зависимость, общность, слияние в целое и т. п. Вместе с тем на практике под религией чаще подразумевается не всякая связь, а прежде всего связь *духовная*. Связи бывают внешними и внутренними, случайными и необходимыми, несущественными и существенными, материальными и нематериальными. В феномене связи различают три аспекта: материальный, энергетический и информационный. Когда же говорят о религии как об особой связи, то обычно имеют в виду связь *внутреннюю, необходимую, существенную, закономерную, нематериальную, информационную и энергетическую*; при этом религиозная энергия понимается как живая активность, высвобождение духовных сил. Будучи по преимуществу внешне незримой, духовной связью, религия в то же время сопровождается своими материальными воплощениями и объяснениями – знаками, знаменами, символами, предметами культа, социальными организациями. Поэтому самая обобщенная характеристика религии все-таки нуждается в генеральном термине «связь вообще», хотя ее сердцевинной является устойчивая духовная связь.

### **Тенденция электицизма и софистики в определении понятия религии**

В научном поиске широко применены три общих альтернативных метода: электицизм, софистика и диалектика. Проблема построения универсальной дефиниции религии является камнем преткновения в философии религии. При решении этой трудной проблемы одни религиоведы по тем или иным причинам выбирают метод электицизма, вторые ориентируются на метод софистики, а третьи

предпочитают диалектику как антипод эклектики и софистики. Эклектика, как известно, требует учитывать как можно больше аспектов изучаемого предмета, и в этом ее несомненные эпистемические достоинства. Недостатки же эклектики, по мнению ее критиков, заключаются прежде всего в том, что она искусственно объединяет разнородные факты и идеи, оценивает их как одинаково значимые, не выделяет самый главный признак предмета. Ученый-софист, напротив, выбирает из множества свойств изучаемого предмета только какой-нибудь один признак и объявляет его безусловным, главным, ведущим. Однако оппоненты вскоре обнаруживают, что абсолютизированный софистом признак на деле оказывается случайным, малозначительным, второстепенным. Метод диалектики сочетает в себе принцип всесторонности анализа различных аспектов предмета и требование указывать подлинное «решающее звено», т. е. самый важный признак предмета; тем самым диалектика своеобразно синтезирует научные достоинства эклектики и софистики.

Характерным примером ориентации на метод эклектики может служить концепция религиоведа Дж. Смита из Чикагского университета. Американский ученый предлагает заменить онтологическую тему сущности религии таксономической темой классификации религий, поскольку реальное религиозное поведение людей никак не связано с теоретическим конструктом «религия»<sup>7</sup>. Однако вряд ли следует безоговорочно соглашаться с концепцией Дж. Смита, поскольку хорошо известно логико-методологическое правило, что всякая корректная классификация должна строиться только на каком-нибудь одном исходном основании; «сборная» же классификация по разным логическим основаниям неверна.

Многие российские исследователи религии, так же как и Дж. Смит, полагают, что бесполезно пытаться отображать сущность религии в каком-нибудь одном генеральном определении через традиционное указание рода и видового отличия.

<sup>7</sup> См.: Smith J. E. *Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, 1998. P. 281.

«По отношению к религии, – утверждает проф. И. Н. Яблоков, – формально-логические дефиниции через указание рода и видового отличия бесплодны<sup>1</sup>. В отличие от бесплодного поиска единой сущностной дефиниции более плодотворным московскому ученому представляется собирание и соположение множества дефиниций различных аспектов религии, а именно тех неоднородных дефиниций, которыми специфически и по-разному оперируют философы, социологи, психологи, культурологи, этнологи и др.

Например, сторонники такого методологического подхода предлагают включить в «комплексное» определение религии тезисы о том, что религия 1) в своей сущности исключительно социальна (но вряд ли с этим согласился бы, скажем, У. Джемс); 2) есть общественная подсистема; 3) зависит от материального производства; 4) является способом преодоления человеческого отчуждения; 5) копирует действительность своего времени отражением несвободы и зависимости; 6) представляет собой феномен культуры.

Перечисленные черты являются видовыми предикатами религии и в той или иной степени на самом деле присущи реальным религиям. Вместе с тем точно такие же особенности присущи многим иным формам общественного сознания. Чем же тогда религия принципиально отличается от мифологии, искусства, морали и пр.? Каким надежным критерием для регистрации «религиозной организации» должны руководствоваться, скажем, чиновники министерства юстиции? Приведенная выше «комплексная» дефиниция религии не позволяет удовлетворительно ответить на эти резонные вопросы. В ней не учтено требование выделять «главное и решающее звено». Следовательно, процесс ее конструирования в целом вписывается именно в научную парадигму эклектицизма. Такой подход, повторим, имеет осязаемое научное значение, но тем не менее является лишь прологом к какой-нибудь будущей универсальной дефиниции религии.

<sup>1</sup> Основы религиоведения: классический университетский учебник / под ред. И. Н. Яблокова. М., 2005. С. 47.

Важно заметить, что довольно широкое применение метода элективы в научном религиоведении вызвано особо сложными обстоятельствами философского, мировоззренческого и идеологического плюрализма, которые существенно затрудняют построение дефиниции религии через какое-нибудь родовое понятие и видовые отличия. Определение религии через перечисление множества аспектов всех религий, в частности, обусловлено тем, что в намеренном оптимально учесть сложившиеся религиоведческие реалии и разногласия. Вместе с тем пытаемся все же пойти традиционным путем и отыскать единое сущностное определение понятия религии в соответствии с правилами формальной логики.

Полагаю, вопрос о сущности религии есть в первую очередь фундаментальная проблема именно философии религии (но вовсе не социологии религии, не культурологии религии, не психоэтики религии и т. д.). Согласно христианской метафизике сущность религии метасоциальна, ибо источник религии – трансцендентный Бог. Напротив, в свете марксистской философии сущность религии социальна, поскольку марксисты понимают религию как продукт всеобщей человеческой фантазии и специфических социально-экономических условий. Противостояние мировоззренческих концепций объективного идеализма и материализма – главная причина поларности решений важнейших религиоведческих вопросов и неустрашимого плюрализма в онтологии религии.

Философия религии как идейное ядро академического религиоведения постоянно стремится к универсально-абстрактной дефиниции религии, обобщающей признаки максимально широкого круга разнообразных культур и конфессий. В отличие от философа, теолог намеренно ограничивает свой анализ узким кругом толма и предлагает более конкретное понятие религии, адаптируя ее к аналогии собственной веры. Например, апологетическая христианская теология понимает религию не просто как «связь с Богом», но как такую веру в Бога, которая непременно вписана в уникальность христианской Вести.

Повторим, что в научном религиоведении элективическому пути вынесения сущности религии методологически противоре-

ложень путь софистиков. Религиовед-софист намерен теоретически абстрагировать единственный и самый главный признак религии «вообще». Софиста мало увлекает эмпирический «принцип всесторонности». Однако «универсальная» дефиниция религии, сформулированная на логическом основании найденного софистом признака, обычно не выдерживает профессиональной религиозноведческой критики. Указанный софистом признак на деле оказывается либо не самой важной чертой религии, либо просто игрой ума. Софистические дефиниции религии чаще всего возникают из-за логических ошибок либо слишком узкого, либо чересчур широкого определения.

Характерный пример ошибки узкого определения – традиционная для европейцев дефиниция религии как «веры в Бога или богов», поскольку под нее не попадает великое множество нетеистических религий (скажем, классической буддизм или даосизм), и к тому же религия – не только специфическая вера, но также равнозначность особого фундаментального знания. Другой экземпляр софистической выдумки – определение религии как «веры в сверхъестественное»; этим определением предпочитает пользоваться, например, марксистский атеизм.

Перечислим (в дополнение к упомянутым выше) самые распространенные софистические дефиниции религии, основанные на вольных или невольных логических ошибках широкого либо узкого определения понятия религии.

Религия – это...

... чувство зависимости человека от бесконечного (Ф. Шлейермахер);

... символика первобытных мифов о природе (М. Мюллер);

... вера в невидимые духовные существа (Э. Б. Тайлор);

... олицетворение и умноствление мощных природных сил (Дж. Фрейзер);

... фантастическое отражение в форме неслышимых сил таких внешних обстоятельств, которые господствуют над человеком (Л. Фейербах, Ф. Энгельс);



- ... чувство священного (Дж. Хаксли); связь со святым (Р. Отто); «переживание священного» (Н. Ваг);
- ... универсальной несправедливости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха (З. Фрейд);
- ... ритуальная культивация социально принятых ценностей (Д. Фишер);
- ... космически правильное устройство своего духа (М. О. Гершензон);
- ... вера в судьбу (Д. Б. Прагг);
- ... система истины, способная передавать характер признающего ее человека (А. Н. Уайтхед);
- ... стремление во что бы то ни стало отстаивать всеобщую ценность какого-либо идеала (Дж. Дьюи).

И это далеко не все из распространенных софистических формул религиозности человека. Автор каждой из них обобщил факты, интуитивно относимые к тому или иному аспекту религии, и нет достаточных научных оснований (если не принимать во внимание политико-идеологические соображения) отбрасывать любую из них как безусловно ошибочную. Но, вероятно, реальная противоречивая сущность религии не сводится ни к одной из выше названных дефиниций.

Сущность (лат. *essentia*, т. е. концентрат бытия), понимаемая в диалектике как бесконечная совокупность внутренних возможностей и отношений, исключительно подвижна, и любой компонент сущности может стать решающим на том или ином этапе своего овеществления. Перечисленные дефиниции религии, взятые вместе в изменяющихся пропорциях и взаимоотношениях, относятся к уже научному ученым уровню сущности религии. По нашему мнению, для обобщенного категориального выражения этого уровня требуется интегральная сущностная дефиниция религии, диалектически охватывающая в себе все те частные и спорные определения, упомянутые выше.

Образованный и вдумчивый читатель, без особого труда обнаружит, что перечисленные формулы религиозности человека суть продукты безграничной экстраполяции и широкого определения

понятия религии либо, наоборот, они основаны на ошибке чересчур узкой дефиниции. Гораздо сложнее вскрыть софистический характер дефиниции религии как веры в сверхъестественное, потому более подробно обсудим и критически оценим это расхождение определений.

### **Софистический характер дефиниции религии как веры в сверхъестественное**

Часто о религии говорят как о вере в сверхъестественное бытие каких-либо существ, вещей или отношений к ним. Но что такое *сверхъестественное*? Сверх того, что *есть* – сверх бытия? Или сверх существования, наличного бытия, сотворенной природы? Одни философы раскрывают «сверхъестественное» через понятия сверхчувственного, нетелесного, вопрепятственного существования – чего-то не обнаруживаемого внешними органами чувств человека и приборами. Другие придают ему более узкий смысл: сверхъестественное – это особое гипотетическое измерение иного пространства, в котором душа может обитать без земного тела («загробный мир»).

Многие религиозно-аналитики все-таки избегают понятия сверхъестественного из-за расплывчатости и парадоксальности его смысла. В европейской культуре специфическое представление о сверхъестественном, вероятно, восходит к трактатам Платона и в особенности неоплатоником Плотинном понятию Единого: Единое – это сверхбытие, сверхестина, и потому исключено утверждать, что оно обладает бытием. Источком всего сущего, по Плотину, служит Единое, которое выше всякого *есть*. Бытие производно от Единого, т. е. бытие не изначально, а вторично. Выходит, непроявленного Бога неточно именовать «Бог, кто Есть», ибо Бог «сверхъестествен», а термином «бытие» следует обозначать лишь творения и проявления Бога. Бог – это Единое, а бытие же – это продукт творчества Бога. Концепция Платона логически противоречива, так как в ней: 1) «единое» искусственно оторвано от объединяемого «многотого»; 2) непроявленное Единое объявляется

интуитивно несуществующим и не имеющим непосредственного бытия, так что невозможно ни утверждать, что Бог есть, ни отрицать этого.

У Плотина немало последователей среди неортодоксальных христиан. Возможно, именно к его концепции восходит логически-бессмысленное суждение о Боге как о «сверхъестественном начале того, что есть», противоречащее всем святым книгам монотеистов. Любопытно, что, облегчая себе критическую работу, многие агностики определяют религию как *л о ж н у ю* веру в сверхъестественное, не обнаруживая в понятии сверхъестественного никакого реального содержания. Их критика выцелена на несуществующий предмет, т. е. беспредмета.

Обычно справочные издания определяют сверхъестественное как нечто, стоящее над физическим миром, миром изменений, не повинующееся законам физической природы. Антиподом материального мира считают мир нематериальный. Значит ли это, что «сверхъестественность» приписывается нематериальному миру, будь то мир объективных идеальных сущностей или субъективный мир сознания? Мир нематериальных объективных сущностей по определению не подчиняется законам физического изменения; он непреходящ, неизменен, неподвижен. Но вряд ли следует говорить, что сверхъестественное – это метафизическое. По Аристотелю, сверхфизическое имеет бытие, хотя бы потенциальное (в смысле «чистой формы»).

Субъективный мир человеческого сознания также невозможно описать в терминах физической науки и объяснить действием законов механики, оптики или электродинамики. Вместе с тем современная физика расширила представление о формах объективного существования, когда ввел понятие виртуальных (неметрических, непротяженных) феноменов. Общая теория систем оперирует идеей нелокальности (я в этом смысле – нематериальности) тотального свойства системы. Системное свойство, информация, функциональное существование, виртуальный процесс – все это понятия, не описываемые теориями вещества и поля, но подпадающие под общее понятие «объективное физическое

существования», которое по своему общенаучному смыслу гораздо шире, чем понятие материального мира. Выходит, физическая реальность включает в себя не только материальное, но также объективное нематериальное существование виртуальных процессов и изменений.

Под определение сверхъестественного вполне подходит «виртуально-физическое». В философии применяют понятия метафизического бытия, субъективного существования и физического существования. Никому из философов не приходит в голову, например, называть человеческое сознание «сверхъестественным». В метафизическом же усматривают высшую форму существования, но вовсе не сверхъестественное, не сверхбытие. Имена Бога в Библии или Коране означают истинное бытие, но никак не избытие или сверхбытие. Невозможно не только помыслить, но даже помыслить сверхъестественную, сверхсовершенство, сверхбожественное. Ни одна из реальных религий на деле не опирается на веру в «сверхъестественное».

Логическим антиподом естественного выступает искусственное. Но можно ли именовать искусственное «сверхъестественным»? Искусственное есть прежде всего физическое, преобразованное человеком, оно обладает предикатом существования, т. е. не является сверхъестественным. Стало быть, и для материалиста, и для идеалиста сверхъестественное – пустое понятие, фикция. К нему обращаются по чисто психологическим причинам, когда сталкиваются с ситуацией невыразимости мысли о Боге. Бог «не похож» ни на одну из известных форм существования. Бог настолько загадочен, что, казалось бы, проще говорить: «Он сверхъестествен», за всем этим, сверх всякого нечего, метареализма и т. п. Впрочем, когда затрудняемся описать некое неясное явление, то довольно часто терминологически закрепляем предмет неясной мысли приемом добавления к ранее известному термину слов-приставок: 1) *сверх-* или *над-*; 2) *вне-*; 3) *вне-*; 4) *как бы*.

Чтобы разрешить логическую трудность, заключенную в понятии сверхъестественного, немалым подменяют понятия бытия («естественно») или существования («сверхъестественно») понятием природы

(натуры) и говорят: сверхъестественное – то же, что и сверхприродное. Английское слово *supernatural* означает «сверхъестественное». Получается еще большая путаница. Природное – это нечто, относящееся к роду (к древославянскому богу по имени Родъ), порожденному началу. Если верить, что Бог есть Отец и родоначальник всех видимых космических форм и незримых законов мироздания, то логически противоречиво говорить о Боге как о супранатуральном, не различая при этом природу творящую и природу сотворенную.

Исторически за термином «природа» сохраняется значение чего-то скрытого, сверхчувственного, внутреннего (что, что растет само по себе), хотя современное обыденное мышление придает этому термину смысл поверхностности: природа – это то, что нас окружает, что мы видим вокруг. Обычно словом «природа» обозначают либо первоначальную сущность (ядро) вещи, либо всю совокупность вещей, не тронутую человеком. Платонизм приравнивает природу к Богу, а монотеизм разделяет и противопоставляет их. Слово «природа» (греч. φύσις; лат. *natura*) означает: 1) все неискусственное – то, что раскрывается из себя, подобно раскрытию бутона розы, и растет само по себе, вне власти человека (рост растений и животных, разгул стихий, перемещение звезд, круговорот времен года и пр.); 2) выведение себя наружу из утробного и превращение в самостоятельное целое; 3) также то, что выросло в процессе этого самопроизвольного роста; 4) внутренний закон вещи, ее сущность.

Античные материалисты называли «природой» видимых вещей незримые атомы, стихии, первоэлементы; идеалисты учили о божественной или об объективно-идеальной природе наличного мира. Прогресс в средневековой теологии был достигнут с различением в общем понятии природы двух видовых понятий – природы творящей (нерожденной, первой) и природы сотворенной (тварной, физической). Творящая природа (Бог) обладает бытием, а сотворенная – существованием; Бог сверхсуществует, но Он есть. Быть – вовсе не значит непременно находиться в данное время в каком-либо месте. Дух дышит там, где хочет. Дух

вездесущ и вечен, неизречен, бытийствует. Закон сотворенной природы вездесущ лишь внутри области физического существования. Иоганн Свот Эрнстена (810–877) различал четыре природы: 1) творящую и несотворенную; 2) нетворящую и сотворенную; 3) творящую и сотворенную; 4) несотворенную и нетворящую.

Итак, по-видимому, есть только один разумный способ оправдать метафору-псевдониматив «сверхъестественное» – определить понятие «сверхъестественное» посредством противопоставления творящей и физической (сотворенной) природы. Сверхъестественное – то, что не существует физически и обладает первоуродным (первоприродным) бытием; это квазипонятие означает освобождение от тварной ограниченности и от подчинения необходимости. Только в этом специально оговоренном и крайне узком смысле бытие Бога сверхъестественно, а религия как связь с Богом предполагает веру в сверхъестественное. Если же принять дефиницию «Религия есть вера в сверхъестественное» за генеральное сущностное определение всякой религии, то ее следует оценить как софизм.

Можно ли в философии религии вывести такую единую обобщающую формулу, которая бы диалектически свела в себе все многообразие существующих в религиоведении дефиниций тех или иных аспектов религии? Многие современные исследователи религий не верят в возможность такого обобщения, памятуя о бывших ошибках постепенных и нивных обобщений в религиоведении и призывая к осмотрительности. Быть может, правы те, кто руководствуется принципом «наблюдать все больше и больше, а обобщать все меньше и меньше» (А. Пуанкаре)? Тем не менее, полагаю, что именно великий русский мыслитель В. С. Соловьев хорошо обосновал искомую интегральную формулировку сущности религии, отвечающую духу диалектического метода и преодолевавшую недостатки эклектических и софистических определений.

## Диалектичность дефиниции религии В. С. Соловьева

Обратимся в первую очередь к работе В. С. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве» и обсудим развиваемую в ней мысль о предельной сущности всякой религии: «Религия, говоря вообще и отвлеченно – есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»; «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом...»<sup>4</sup>. Безусловное начало всего существующего в философии обозначается латинским термином *absolutus*; говоря иными словами, религия – это связь человека и мира с Абсолютом. Данная формулировка, развивающая традицию Л. Ц. Ф. Лактанция («religio est связь с Богом») удивительно универсальна, годится для описания всех типов религии – космоцентрических, социоцентрических и этноцентрических<sup>5</sup>.

Широкому распространению понятия «Абсолюта» в философии способствовали Николай Кузанский, М. Мовильсон и Ф. Якоби, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель и др. Постепенно это понятие превратилось в самостоятельную категорию, которая являла собой обобщение следующих универсалий: Бог, Брахман, Дух, Дао, Логос, материя, чистое бытие, единое, апейрон, нуль, эйн-соф, всё, субстанция, универсальный субстрат, неизмеримое, непознаваемое, бездна бытия, совершенство, максимум и минимум, монада монад, материя и др.

Одни мыслители понимают под Абсолютом бесконечный Дух, представляющий собой первоначало вечное, неизменяемое, все-совершенное и невозможное. Другие говорят об Абсолюте как о вечном материальном первоначале, которое саморазвивается от совершенства к другому совершенству и частично познаваемо человеком. Под Абсолютом могут понимать либо трансцендентную, либо имманентную полноту бытия (широкому). Как видно, категория Абсолюта предельно обобщает и диалектически снимает

<sup>4</sup> Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 5.

<sup>5</sup> См.: Понятовский Д. В. Абсолют // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кедрова. Лондон, 1998. С. 5–6.

в себе архаические представления всех прежних и нынешних религий и философских систем.

Можно выделить по меньшей мере семь религиозных образов Абсолюта, фигурирующих в космоцентрических религиях:

1. Бог как личность (иудизм, христианство, ислам, сикхизм, тенетические традиции в индуизме).

2. Неперсонифицированное трансцендентное Бытие как абсолютный источник всякого существования (*Брахман* в некоторых течениях индуизма, *Дэо* в китайской традиции, *Эданней без Атрибутов* у сикхов, *Татвалова* в михаэме).

3. Абсолют, внутренне присутствующий каждому человеку (вечный *Атман* у индуистов, *Просветленный Разум* в буддизме, вселенский *Святой Дух* в христианстве).

4. Абсолютная Цель (*марамы* в буддизме, *Парамитаман*, т. е. чистая душа, в религии джайнизма).

5. Райский сонм богов, достигавших единой цели (ками в шинтоизме, даосские божества, *оакан* в мифах сну, *дули* религий американских индейцев).

6. Абсолют, воздвигнутый на основании откровения родоначальника той или иной религии (*Дхармакайя* – образ вечного космического Будды, предвечный космический *Христос* на небесном троне).

7. Абсолют как вечный закон (*Дхарма* или *Рамы* в индуизме, *Дэо* в даосизме, *Дхаммы* в буддизме, *Слово-Восок* в христианстве, *Тора* в иудаизме).

В одной и той же исторической религии могут совмещаться друг с другом логически разные образы Абсолюта. Типологично Абсолюта можно развивать и далее, включая в нее сакральные идеалы гражданских и эгоцентрических религий. Совмещая эту типологию с основным вопросом религии, можно систематически обозревать формы проявления религиозного процесса с его идейной стороны. Каждая религия дает Абсолюту разные имена: Бог, Центральная Энергия, Сверхчеловек, Родовое Я, Абсолютное Я в моем эмпирическом «я», Солнце, Огонь и т. д. На основе дефиниции религии, сформулированной В. С. Соловьевым, можно



строить множество корректных и научно полезных классификаций религий.

Таким образом, категория Абсолюта в составе дефиниции Соловьева поможет на логическую переменную, вместо которой можно всякий раз подставлять какое-нибудь менее общее понятие. Нетрудно убедиться в том, что эта дефиниция так или иначе обобщает и диалектически синтезирует следующие неточные определения религии: 1) связь с Богом; 2) вера в сверхъестественное; 3) чувство зависимости от бесконечного; 4) символика первобытных мифов о природе; 5) вера в невидимые духовные существа; 6) существование и умножение сил природы; 7) фантастическое отражение сил, господствующих над людьми; 8) чувство священного; 9) вера в судьбу, а также дефиниции Э. Фрейда, Д. Финера, М. О. Гершензона, А. Н. Уайтхеда и Дж. Дьюи. Стало быть, В. С. Соловьев, во-первых, всесторонне проанализировал различные аспекты религии, каждый из которых уже нашел свое отображение в соответствующей односторонней формуле. Во-вторых, русский мыслитель диалектически суммировал эти разные формулы и показал, что религия есть именно связь человека с Абсолютом, либо восстанавливаемая, либо уже укрепившаяся и воспроизводимая от поколения к поколению.

Подтверждает ли современное естествознание веру в объективную реальность Абсолюта, а также в зависимость человека от Абсолюта? Для случая пантеистической религии дефиниция В. С. Соловьева может быть верифицирована при помощи следующей индукции-метафоры. Земля тяготит к Солнцу. Солнечная система – к центру нашей Галактики, последняя – к еще более энергичному центру Метагалактики, а сегодня астрофизики предполагают также существование супермощного центра сверхметагалактики. Итак, согласно научным данным в универсуме обнаруживается ряд возрастающих по своей мощи относительных средоточий всего существующего. Последовательно рассуждая, гипотетически заключим, что должен быть предельно мощный и безусловный центр мироздания, к которому, вероятно, и сходится

все незыблемые истины бытия. Правда, наука это вряд ли когда-нибудь в самом деле откроет.

Геометрической моделью пантеистического Божества-Вседержителя способна служить модель Солнечной системы: вокруг Солнца вращаются планеты, к каждой из них приложены центростремительная и центробежная силы. Первая сила направлена на сохранение целостности всей системы (метафора блага, добра?), вторая же пытается сорвать планету с ее орбиты, отдалить от Солнца (силы зла?). Не случайно возник культ Солнца и были персонализированы центростремительные и центробежные тенденции человека в образах Бога и Сатаны. Конечно, в свете современных астрономических знаний предложенная модель неполна и неточна, а центробежная сила может иметь и иное объяснение: например, как притяжение планеты к более мощному, чем Солнце, космическому центру. Тогда, расширяя эту модель до образа Метагалактики, мы получаем возможность геометрически (метафорически) истолковать природу многобожия, неравномерно поклоняющихся богов.

### Объективная и субъективная религиозность

Из дефиниции В. С. Соловьева, на мой взгляд, вытекает возможность теоретически выделять в космоцентрической религии пантеистического типа два уровня религиозности – объективную и субъективную.

На уровне объективной религиозности человек еще не осознает реальности своей связи с Абсолютом. Объективная религиозность чаще всего не представлена в картинных образах сознания или символов, имеет латентный характер, существует бессознательно либо сигнализирует о себе только через непосредственное знание (например, через интуицию). Но подчас индивид начинает осознавать свою объективную религиозность. Не дря поговорка гласит: «Пока гром не грянет, мужик не перекрестится», и прозрачно всен смысл изречения: «В оковах практически не бывает агентов».

На уровне субъективной религиозности люди так или иначе осознают либо отрицают свою связь с безусловным первоначалом космоса. Религиоведы прежде, вероятно, не замечали возможности данного вывода: подобная классификация уровней религии в научной литературе отсутствовала, а проблема неосознанной и осознанной религиозности почти не поднималась. Является ли религия только одной из форм индивидуального и общественного сознания или ее можно также относить к одной из форм исключительного бессознательного и исследовать ее архаичны?

Несомненно, человечество в целом и каждый из нас в отдельности (равно как любая частица мирового порядка) объективно сопряжены с изначальным-предельным космическим центром, хотя многие из нас не осознают данного обстоятельства. Если космос бесконечен, то его центр можно укоротить в любой точке Вселенной. Повсеместно действующий закон всемирного притяжения находит свое теоретическое объяснение и свой смысл в пантеистической идее «объективно-реальной религиозности всякого нечто». Не потому ли любое «ограниченное бытие имеет тенденцию к саморасширению, выходу за свои различные границы, к беспредельности? Не потому ли люди экзистенциально испытывают необычную тягу к перманентному усовершенствованию своей среды? Не потому ли многие пантеисты утверждают, что религиозное чувство дано человеку от рождения?

Это мнение также разделяют сторонники учения о полусторонности Абсолюта. По мнению Г. Зиммеля (1858–1918), одного из основателей социологии религии, всем людям присуща потребность в религии, удовлетворяющую только вера в трансцендентное; в удовлетворении этой потребности «благоместивные-набожные натуры» не испытывают особых проблем, а неблагоприятные люди серьезно слабыны определенным своим отношением к трансцендентному: «Кто не имеет Бога в себе, тот должен иметь его вовне»<sup>4</sup>. Известный психолог В. Франкл (1905–1997), утверждает,

<sup>4</sup> См.: Зиммель Г. Проблемы религиозного положения // Зиммель Г. Избранные: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 660.

что неосознанно человек всегда стремится к Абсолюту – к «неосознанному Богу»<sup>1</sup>.

Новое дело – религия субъективного порядка, т. е. осознание и догматическое описание людьми своей связи (или несвязанности) с Абсолютом. Когда говорят о какой-нибудь конкретной религии, то обычно подразумевают именно субъективно признаваемую конфессию. Именно на уровне субъективной религиозности появляются убежденные теисты, пантеисты, панентеисты и атеисты. Скрытым ядром осознваемой религии является неосознаваемая религиозность человека, т. е. его мистическая устремленность к абсолютному, трансцендентному, метафизическому. В произведениях самого В. С. Соловьева отсутствует понятие объективной и субъективной религиозности. Тем не менее стоящие за такими понятиями смыслы могут быть «вычитаны» из его общей идеи религии.

Еще раз подчеркнем, что пантеистическая гипотеза об объективно-реальном бытии безусловного центра космоса обеспечивается естественно-научным правдоподобием упомянутой выше астрофизической индукции. Проблему истинности данной гипотезы каждый из нас окончательно решает своей духовной верой. Поиск Абсолюта никогда не прекращается, люди руководствуются идеей абсолютного во всех сферах своей деятельности. Повторю, предположение о пребывании Абсолюта в физическом мире могут разделять только сторонники религиозного или атеистического пантеизма. Теисты и деисты, верящие в трансцендентность Абсолюта, вряд ли присоединятся к данной онтологической гипотезе. Так, И. Ньютон мыслил Бога пребывающим в потустороннем абсолютном пространстве, – в *celoestium Dei* (чувствительные Бога).

В этом объективном и пантеистическом смысле нет нерелигиозных людей. Все мы без исключения состоим в энергетической, материальной и информационной связи с имманентным безусловным средоточием всего существующего. Каждого из нас

<sup>1</sup> См.: Франко В. Основы космологии. Космология и религия. М., 2000. С. 258.

пронизывают не только волны множества радиостанций на Земле, но и тем более мощные волны, исходящие из иерархии космических центров (Солнца, Млечного Пути и т. д.). Правда, не все из нас об этом ведают, а некоторые люди даже вообще, вопреки здравому смыслу, отрицают реальность своей связи со средоточиями космических сил: мол, нет никакой иерархии космических центров энергии, и ничего Абсолютного в природе не бывает.

Имеет ли рациональный смысл утверждение о существовании абсолютного центра бесконечного мира? Передко осылаются на теорию множеств английского мыслителя Б. Рассела (1872–1970), будто бы доказывающего бессмысленность любых предикативных суждений о бесконечных множествах. Однако вряд ли следует считать запрет мыслить определенные свойства бесконечного мира достаточно обоснованным и обязательным. Во-первых, согласно Гегелю, некорректно отождествлять диалектическое понятие качественной бесконечности мира как целого (либо реальной отдельной целостности) с логико-математическим понятием «дурной» количественной бесконечности некоторого множества или класса. Во-вторых, утверждение типа «нельзя сказать ничего осмысленного о бесконечных множествах» логически самопроверяемо, поскольку в таком случае бессмысленным становится прежде всего само понятие бесконечного множества. Вместе с тем то, что будто бы бессмысленно для позитивиста и номиналиста, может иметь вполне здравый смысл, например, для платоника. Понятия Бога, закона природы и вообще любых форм универсальности (в том числе и «понятие понятия») сопряжены с представлениями о каких-либо особенных предметах той или иной бесконечности (потенциальной или актуальной).

В некоторых антропоцентрических религиях связь сакральных объектов земного происхождения с неземными силами не всегда оговаривается (фетишизм, тотемизм, некоторые культы вождя и т. п.). Вместе с тем дефиниция В. С. Соловьева применима и к характеристике гражданских религий, многие из которых усматривают «обусловленное начало и средоточие всего существующего» либо в прошлом земном артефакте (золотой век, тотем, пролетарский

вождь), либо в будущем состоянии человечества (царство разума, коммунизм). Так, развивая основную идею Ч. Дарвина, а также нацистский образ сверхчеловека, идеологи фашизма вывели из теории эволюции мысль, что из человеческого рода путем естественного отбора возникнет новая раса – раса сверхлюдей. Подобно тому как человек, будто бы произошед от обезьяны, покорил все живое на Земле, так и сверхлюди станут богами для «недолюбопытных». Религия фашизма культивировала идеал будущего абсолютного человека, выходящая с ним мистическую связь. Определение Соловьева может быть использовано также для анализа этноцентрических религий, полагающих «безусловное начало» внутри индивидуального субъекта.

Итак, дефиниция религии Соловьева универсальна, имеет диалектический характер и, по нашему мнению, наиболее предпочтительна. Тем не менее предлагаем уточнить эту дефиницию с учетом обоснованной выше гипотезы об объективном и субъективном уровнях религиозного мироотношения. Во-первых, учитывая сложившуюся традицию, более целесообразно под «религиозно» понимать не всякую связь с Абсолютом, а только субъективно переживаемую человеком связь с Абсолютом. Во-вторых, понятие субъективной религиозности надо усилить более конкретным концептом «сакральное мироотношение». Сформулируем уточненную синтетическую дефиницию сущности субъективной религиозности:

**Религия** – есть такая форма индивидуального и общественного сознания, которая сакрализует связь человека с Абсолютом.

### **Основной вопрос религии**

Можно ли, руководствуясь универсальной дефиницией религии В. С. Соловьева, кратко сформулировать основной вопрос всякого религиозного мироотношения? Думаю, можно. Любая

религия, по-видимому, сопряжена с ответами на следующие три кардинальных вопроса:

- Существуют ли сверхчувственная реальность, которой подчиняется весь содержаемый нами порядок вещей и чего больше в мире – открытого нам или сокровенного?

- Если сверхчувственная реальность имеет объективное существование, то как мы, телесно принадлежащие к чувственно воспринимаемому миру, можем знать о ней?

- Открыт ли нам сверхчувственный мир в измерениях обычных вещей? Воплощается ли он в избранном человеке, его поведении и словах или дан в форме умопостижимых, но незримых законов природы и общества?

Но разве эти вопросы специфичны только для религиозного сознания? К тому же они сформулированы на языке философии. Эти вопросы ставит перед собой в той или иной форме не только богословы, но также философы, естествоиспытатели, художники, поэтики, юристы. Проблема связи явления и сущности – одна из онтологических формулировок основного вопроса философии. Естествоиспытатели видят важнейшую задачу науки в открытии сверхчувственных связей вещей и процессов – научный поиск нацелен на «призраки» объективного закона природы.

Ранним образом обретает дело в искусстве. Гегель определял искусство как чувственное явление идеи (сущности) и усматривал основной вопрос искусства в поиске путей преодоления раздвоенности мира на мир идеальный и мир реальный. Воплощая скрытые сущности в совершенных чувственных формах, искусство помогает людям устранить чувство страха перед всеведомыми исключительными силами бытия. Гуманитарии и обществоведы вкладываются в глубины человека и социальной жизни и пытаются разгадать тайные законы протрастания человечества. Пожалуй, все основные формы общественного сознания изначально сопряжены с одной и той же триадой выше обозначенных проблем, хотя всякий раз и в отдельности формулируют их на своем специфическом языке.

Для обнаружения тождества и различия формулировок данных фундаментальных проблем человеческого существования наиболее подходит язык богословия и философии, к которому нам и пришлось прибегнуть. Тождество в отношении исходных вопросов свидетельствует о том, что нет независимых друг от друга форм общественного сознания, но все они проникают друг в друга, взаимодополнительны и суть ветви одного и того же древа познания добра и зла. Из сказанного, в частности, следует, что религия проницана философией, мифологией, искусством, наукой, моралью, правом, политикой. Поэтому невозможно точно определить ее границы и ясно ответить на вопрос, где кончается религия и начинаются наука, философия, мораль и т. д. Равным образом не поддаются однозначному определению, например, границы науки: как выделить из науки религиозные, мифологические, философские и иные компоненты? В сознании реального индивида обычно совмещены и взаимосвязаны все эти модусы духа и души.

Кто может сказать, где, допустим, кончается И. Ньютон-теолог и начинается И. Ньютон – физик и математик? Как можно четко различить в «Тайной вечере» Леонардо да Винчи схему оптико-физического эксперимента с отражением луча света в художественное воплощение великим мастером религиозного предупреждения монахам: «Нет ничего тайного, что не стало бы явным»? Что в первую очередь обусловило содержание принципа абсолютности скорости света в теории относительности А. Эйнштейна – библейское учение о вечном Божественном свете, философский пантеизм Спинозы или только конструктивное обобщение оптических экспериментов физиков? Эйнштейн, как известно, любил советоваться с Торей, увлекался спиритизмом и не считал религиозно-философскую методологию чем-то внешним для теоретической физики. Точных ответов на эти и подобные им вопросы не существует, поскольку человеческий дух вообще не знает четких границ и не поддается номенклатурному или дисциплинарному исчислению, как бы по этому поводу ни сетовали любители жестких классификаций.



Тем не менее абстрактное мышление помогает провести относительные, условные границы между различными формами общественного сознания. Философски сформулированная выше триада проблем восходит к основному вопросу религии о взаимосвязи человека и Абсолюта. Основной вопрос религии «вообще», поставленный в самой абстрактной форме, по-видимому, состоит из следующих трех взаимосвязанных подвопросов:

- 1) существует ли Абсолют?
- 2) как можно познать Абсолют?
- 3) как следует практически относиться к Абсолюту?

Характер конкретной религиозной связи существенно зависит от особенностей решения этого основного вопроса. Из этого же вопроса можно философски вывести все принципиальные варианты религиозной рациональности. Из признания основного вопроса религии следует, что логично подразделить академическую дисциплину «Философия религии» на три основных части – на онтологию религии, гносеологию религии и праксеологию (праксеологию) религии<sup>1</sup>.

## § 2. Модели связи Абсолюта и мира

Пантеизм. – Панентеизм. – Теизм. – Деизм. – Параллель творчества. – Средоточие связи с Богом

### Пантеизм

Процесс порождения (сотворения) физического мира Абсолютом представлен в религиозно-философских текстах тремя основными моделями-учениями: пантеизмом, панентеизмом и теизмом. Если Абсолют (например, Бог) сотворил мир, то из чего? Либо из себя, либо из ничего. П а н т е и з м (от греч. *παν* – все, и *θεός* – бог, бог во всем) основан на мировоззренческом принципе «Ничто не происходит из ничего, или из небытия». Провозглашается, что Бог

<sup>1</sup> См.: Вильямс Д. В. Философия религии : в 3 т. : учеб. пособие. Екатеринбург, 2002–2013.

создал мир 1) либо из своего собственного субстрата-добра (зманивский космогонизм), 2) либо из советного ему злого начала – из зла материи (зретицкая, демургическая космогония). В первом случае мир принципиально тождествен своему прародителю-Абсолюту и должен уже заранее содержаться в нем, иначе Божество не смогло бы создать его из себя. Во втором случае Абсолют-первоконструктор также онтологически однороден миру и лишь в большей степени отличается от своего творения, чем в модели зманивца.

В обоих случаях мир и Божество – родственники, они не отделены друг от друга бесконечной онтологической пропастью (в этом одно из коренных отличий пантеизма от монотеизма), неразрывно взаимосвязаны по логике канонизации Абсолюта, т. е. по схеме опустошения, расчленения, ослабления Полноты Бытия и ее продолженности в инобытии – в состояниях экзистенции, в формах существования как ограниченного бытия. Продукт канонизации Абсолюта – «новое» как относительное – всегда беднее и хуже «старого». Поэтому пантеисты склонны оценивать «новое» как ухудшенное наследие Абсолюта, «старого», прошлого «золотого века». Зло и страдание суть последствия канонизации бытия, и они считаются естественными состояниями и атрибутами всемирного круговорота.

Пантеисты обожествляют космос, вводят космоцентризм, а в человеке-микрокосме усматривают только скромную часть макромирового порядка. Бог мыслится прямо или косвенно растворенным в физическом мире, и речи не идет о начале момента создания мира. Мир есть Бог, но Бог не есть мир, поскольку Бог не смешивается с материей. Платон, например, полагал, что мир отличен от Бога больше по действию, чем по существу.

Термин «пантеист» был введен английским философом Дж. Толандом в 1705 г., а термин «пантеизм» – его противником, нидерландским теологом Н. Фаам в 1709 г. Само же учение, еще не обозначенное этим словом, существует с незапамятных времен и в первую очередь присуще многим восточным религиям, например индуизму. Выделяют две формы пантеизма:

1) теомонистический пантеизм, который лишает мир автономии и приписывает бытие только Богу; 2) физiomонистический пантеизм, для которого Бог не имеет собственного бытия, а природа и есть Бог. Некоторые теологи настойчиво подчеркивают: пантеизм вовсе не означает, что все существующее и каждая вещь есть Бог; пантеизм – это учение о том, что Бог является субстанцией или сущностью всех вещей. Так, пантеист Гегель разъясняет, что Бог есть не рядом с вещами, в порак, подобно богу Эпикура, но действует в вещах как основа их устойчивого существования. «Пантеизм» — считает Гегель, – иудейское выражение, ибо оно допускает возможность толковать слово *дох* как совокупность всего, а не как всеобщность. Учение Спинозы было философией субстанциальности, а не пантеизмом<sup>2</sup>. Учение пантеизма есть религиозный натурализм, поскольку оно обожествляет природу.

Расцвет пантеизма в Западной Европе относится к XVI – началу XVII в. Так, Дж. Бруно полагал, что природа есть не что иное, как Бог в вещах; Бог – единственная и собственная (внутренняя) сущность физического мира. Божество пантеистов лишено личностных свойств и трактуется как вечный мировой дух, скрытый в каждой вещи и в каждом живом существе. Этот дух не гневается, не радуется, не говорит и советен физическому универсуму. Его не представляют развоплощенным и имеющим бытие до всякого материального существования. В пантеизме различие добра и зла относительно, добро и зло почти неразличимы. Пантеист мыслит «природу творющую» в форме некой активной сущности, скрытой под телесной оболочкой явления, а само явление – как «природу сотворенную». Можно назвать такую модель взаимоотношения сущности и явления «моделью ореха»: сущность есть ядро ореха, а явление – оболочка, скорлупа, фанерон. Тогда существо творения заключается в откровении, вскрытии ранее скрытого, выявлении сокровенного. В пантеизме мир не происходит из «ничего», а прорастает из безличностного Божества как вечной сущности.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия религии* : в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 322.

Коль скоро пантеизм «помещает» Божество непосредственно внутри каждого из нас, то мы можем знать о Нем прямо, без всяких посредников – без Писания, церкви, священников, обрядности, логических доказательств и т. п. В индуистской традиции встречается изображение пантеизма в символике танчества – в образе танца, ткущего тантину мира из своей собственной субстанции. «Водель ореха» так или иначе заимствована некоторыми светскими методологами, размышляющими о природе человеческого творчества и считающими, что суть всякого творчества заключается в откровении, открытии. При таком понимании творчество не есть создание чего-то нового, но представляет собой обнаружение уже ранее существующей сущностной реальности (например, объективного закона природы). Творчество аналогично расщеплению ореха, когда добиваются до его ядра, сути. Эта модель творчества не универсальна и преимущественно годится для объяснения особенностей научно-теоретической деятельности: вершиной творчества ученого обычно считается открытие фундаментального закона природы, растворенного в многообразии явлений и предопределяющего их.

Л. М. Лопатин показал, как пантеизм в своих крайних формах вырождается либо в акосмизм, когда мир целиком растворяют в Боге, превращая в призрак, а в Боге усматривают безличный и бессомнительный разум; либо в агностицизм, полностью отрицающий Бога и призывающий лишь бытие мира<sup>19</sup>.

## Панентеизм

Промежуточной между пантеизмом и теизмом является идея панентеизма (от греч. *πάντες θεοί* – все в боге). Согласно этому учению сотворенный мир целиком пребывает в Боге, но Бог не полностью растворен в физическом мире и пребывает также за пределами Вселенной. Никогда панентеисты говорят, что Бог относится к миру, как душа к телу. Одно из разъяснений панентеизма таково:

<sup>19</sup> См.: Лопатин Л. М. Область усмотрительных вопросов // Позитивистские задачи философии. Ч. 1. М., 1911. С. 238.

мир конечен, а Бог бесконечен и потому «содержит» в себе все; «несубстанциально» присутствуя в космосе, Бог поддерживает все компоненты мира через свои нетварные энергии. Графически это можно изобразить так: в большом круге («Бога») находится малый круг («физический мир»), причем малый круг ни одной своей точкой не выходит за пределы большого круга. Согласно панентенному Бог обладает личностным бытием.

Немецкий философ К. Ф. Краузе, который ввел в 1828 г. термин «панентеннизм», стремился преодолеть логические парадоксы пантеизма путем синтеза пантеизма и теизма: мир покоится в Боге и является способом проявления Бога. Краузе вел речь не о том, что все есть Бог, а лишь утверждал, что мир как целое содержится в Боге.

Парадоксальность пантеизма в следующем. Во-первых, пантеизм, утверждая идею совечности Бога и его творений, подрывает идею Бога как Творца, имеющего бытие до своих творений. Во-вторых, из пантеистической идеи эманации следуют странные выводы: а) Бог обязан непрерывно и в каждое мгновение истекать в мир, строя его из себя и постоянно расходуя на него свое собственное содержание; б) мир уже выстроен в течение вечности во всем его многообразии, но Богу приходится снова и снова выстраивать его. Возникает ли при этом в мире нечто принципиально новое или эманация Бога всего лишь сохраняет прежние творения? Невозможность прервать эманацию предполагает ограничение свободы Бога.

Вместе с тем пантеизм отказывает в свободе воли и человеку, предопределяя все его действия проявлением Бога. Преодолевая эти парадоксы, панентеннизм учит о несовпадении личностной и творческой сущности Бога; сотворенная природа не воплощает в своих специфических (физических) законах всей полноты бытия и первозаконов Творения. Любой фрагмент физического мира подчиняется законам двойного рода – законам творческим и законам сотворенным.

В Блавацки-Гитте, например, читаем: «Моя форма не проявлена, но Я насыщаю мир. Все существа пребывают во мне, но Я не

покоюсь в них. <...> Моя активность не порабощает меня. <...> Я появляюсь как наблюдатель, отделяясь в середине этой работы. Природа дает рождение всем движущимся и неподвижным телам. Я надзираю. Вот как мир сохранит свое вращение» (Бхагавад-Гита 9, 4–10).

Творимая природа представляет собой продукт двух сущностей, и такую модель связи сущности и явления хочется назвать моделью «кентавра». При таком понимании физическое явление – это общая оболочка, под которой скрыты две разные взаимоотражающиеся сущности. Светская философия и методология выводит из этой модели особую теорию творчества человека. Творчество видится как процесс целенаправленного изменения субъектом спонтанных естественных процессов, в результате чего из двух разных качеств образуется новое качество, эмерджент. В этом смысле новое – это уникальное пересечение разных старых сущностей, итог изобретения, эксперимента, комбинации. Ход эксперимента зависит не только от субъекта, но и от неожиданностей объективного процесса. Например, немский эксперимент может иметь много направлений и предполагает свободу выбора. Творчество, понимаемое в духе пантентизма, – это не столько открытие того, что уже существует, сколько свободное конструирование, изобретение. «Модель кентавра» прежде всего отвечает делу инженерия, и именно ее кладут в основание ряда теорий изобретательства и рационализации.

Православную версию пантентизма в прошлом поддерживали Димитрий Арсепович, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин. Протестантской версии Иоанн Крошгадский (И. И. Сёргнак; 1829–1909), любил повторять пантентистическую формулу: «Я – в Боге и одно с Ним; я и ближний – одно в Боге!». Сегодня различные аспекты пантентизма рассматривают также известные православные ученые и богословы, как У. Каллиет, Э. Лаут, К. Найт, А. Нестерук, С. В. Посадский и др., а также протестанты Н. Греггерсон, Ф. Клейтон, Ю. Мольгман, В. Панксберг, А. Пинко, Л. Шульд и др.

## Тензим

Термин «тензим» впервые употребил Р. Кэдворт в своей книге «Истинная интеллектуальная система мира» (Лондон, 1668). Этим понятием британский философ обозначил древнюю религиозную традицию, общую для иудаизма, христианства и ислама, понимать Бога как Абсолютную Личность и как целиком отделенное от творимого им мира бесконечное бытие. Благодаря своим атрибутам бесконечности, совершенства, провидения и всемогущества Бог творит мир из ничего, постоянно поддерживает вселенную и направляет поведение людей в нужное русло. «Тензим – это вера в Бога, который а) персонифицирован, б) достоин поклонения и благоговения, в) отделен от мира, г) постоянно активен»<sup>11</sup>.

Если согласно пантеизму мир порожден Богом и потому обладает Божественной сущностью, то согласно тензизму Бог подобно поэту, сочиняет мироздание, творит его (*грек. ποιήσις* – творец). Поэтому сущность иудеохристианского Бога принципиально иная, нежели сущность сотворенного Им мира. Космос возник не из-за войны богов или духов (например, в индуизме – не в связи со смертью Пуруши), а по воле Единого Бога. Библейский Бог любуется своим удивным творением, в особенности человеком, и (в противоположность платоникам) не относится к материальной плоти сущего как к чему-то грязному и безобразному. Графически идею тензизма можно представить себе в виде двух окружностей, соприкасающихся только в одной точке. Одна окружность – «Бог», вторая – «физический мир», а точка пересечения между ними – «избранный пророк Бога, посланник Бога». В христианстве это Богомладенец Иисус Христос, в исламе – черед пророков, завершающийся Мухаммадом.

Итак, тензизм учит, что мир не истекает из Бога и не находится в нем, но творится именно Единым Богом (а не служебными духами) из ничего (*ex nihilo*), безо всяких наличных предпосылок. Следовательно, космос (например, по учению св. Иринея) не имеет материальной причины; «по завершении времени» мир снова

<sup>11</sup> The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, N. Y., 1967, P. 509.

вернется в ничто, погибнет. Стало быть, начало мира из «ничто» так или иначе предполагает гибель мира и конец света.

Этот взгляд противоположен учению Аристотеля о том, что всякое творимое должно происходить из четырех начал (причин): вещества, формы, акта творения (т. е. из действующей причины) и конечной цели. В противоположность палтесту, утверждающему, что Бог превращается в природу подобно встечению сущности в явление («мир есть явленный Бог»), текст скажет, что Бог созидает мир подобно земному, возводимому дворцу («мир – это не Бог, а реализация Его творческой силы»).

Однако по поводу *ex nihilo* возражают: если задний воплощает свою идею, то он уже творит «из себя», т. е. внедряет в продукт часть своей сложности, создавая сложный объект. Если же творец не воплощает идею, то нет оснований говорить о творении. Творение «из себя» невозможно. Кстати говоря, в Библии вопрос о сотворении мира решается неоднозначно. Во 2-й книге Маккавейской прямо сказано об *ex nihilo*: «Умолню тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий» (2 Мак. 7, 28). А в Книге Притчей содержится намек на сборку мира из атомов: «Когда еще Он не сотворил ни земли, ни водной, ни начальных пылинки вселенной» (Притч. 8, 26). Идея творения из ничего, альтернативная идее конструирования из чего-либо, является нетривиальной и вряд ли проистекает из рутинного человеческого опыта. Благодаря трансценденции Бога в отношении сотворенной природы творчество Боже всегда ново, т. е. порождает то, чего в принципе никогда не было. Физическим вещам создается не из предданного материального субстрата, их творение начало – за пределами Вселенной.

О создании из ничего можно принять только волевое решение, от которого не требуется быть согласованным с нынешними законами природы (сохранения энергии, роста энтропии и пр.). Более того, свободное сотворение из ничего противоречит законам физики, идее неизбежности и рока. А. С. Хомьяков отмечал, что в языке религии свобода выражается



творением, а необходимость – рождением. Православный богослов А. В. Нестерук так разъяснил теистическую идею контингентности мира (т.е. необходимо-случайную дуальность космоса): 1) мир зависит от трансцендентного Бога, сотворившего Вселенную в виде одного из возможных универсумов, и поддерживается Богом, таинственно присутствующим в нашем мире; 2) мир предопределен быть свободным и развивается по законам собственной природы, отличающимся от сотворившего его Божественного замысла. Поэтому между Богом и миром нет жесткой причинной связи, мир существенно случаен (не-необходим), а знание физических законов не позволяет ученым «заглянуть в Божественный Разум» и отыскать потустороннюю причину существования мира<sup>11</sup>.

Темой наиболее характерен для иудаизма, христианства и ислама. «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его – все воинство их <...> ибо Он сказал, – и сделалось; Он повелел, – и явилось» (Пс. 33, 6–9). Подобным идеям содержится и в «Новом Завете»: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1). Ежедневная молитва мусульманина гласит: «О Боже! Ты создал Своих созданных, не видел им подобия. О Боже! Ты раскинул земли без всякой помощи». Бог творит мир Словом (Логосом), Абсолютным Желанием или Абсолютной Волей.

Идея творения *ex nihilo* направлена против гностических учений о том, что материя создана не Богом-Спасителем, а низшими существами и поэтому является либо злом, либо падшей. В контрасте с теизмом о предвечном существовании материи, который приписывает творческие способности Бога, идея творения *ex nihilo* подразумевает, что, во-первых, Бог творит не только формы, но и содержание (а не просто соединяет предвечную форму и материю); во-вторых, мир, не будучи частью Бога, отличен от Бога, и его не следует считать Божественным. Св. Августин подчеркивал, что творение – это вневременной акт, а вовсе не некое событие, случившееся «после чего-то», поскольку время было сотворено

<sup>11</sup> См.: Нестерук А. *Логос и хаос*. М., 2006. С. XII.

вместе с миром. Бог сохраняет мир благодаря тому, что его творение есть акт непрерывный и продолжающийся.

И греческие мыслители, и христиане утверждали, что мир упорядочен и познаваем. Вместе с тем греки верили, что единственно мыслимым может быть только уже объективно существующий миропорядок. Отсюда вывод: необходимость структуры космоса надо дедуцировать из неких первичных принципов. Напротив, библейская мысль признавала, что устройство космоса скорее случайно, нежели необходимо. Поскольку форма и содержание мироздания произвольно сотворены Богом, то не всякий возможный мир непременно должен походить на действительно воздвигнутый универсум. Следовательно, объяснение мира требует прежде всего научно-эмпирического исследования деталей его устройства, а вовсе не умозрительной натурфилософии. Сила творения из ничего заключена в эмергии абсолютного Духа.

По П. Таллаху, монотеизм бывает трех типов: 1) на границе политеизма и монотеизма возникает монархический монотеизм (Бог-монарх управляет иерархией инокостных богов); 2) мистический (Бог есть универсально-трансцендентное бесконечное Единое, выходящее за пределы всякой конкретности и тринитарный); 3) тринитарный (в живом Боге соединены универсально-предельное и личностно-конкретное). Сторонники теории процесса (А. Уайтхед, И. Барбур и др.) говорят о Боге как постоянном источнике новизны и порядка. С их точки зрения, творение – это длительный и незавершенный процесс. Бог помогает – посредством случайностей в природе – появлению новых объектов, наделяет их порядком, структурой, свободой и оригинальностью.

«Веру, интуицию разумения» Ю. А. Камелёв обозначил термином философский теизм. Такого рода теизм есть философская концептуализация существования природы Бога как абсолютно трансцендентной по отношению к миру духовно-личностной действительности, выступающей как безусловный источник всего небожественного сущего и сохраняющей действительное присутствие в мире. По мнению Камелёва, философский теизм существует в трех основных формах: 1) философского

обоснования правомерности религии (апологетическое философское религиозоведение); 2) естественной теологии (философское богоописание); 3) в форме неотъемлемого компонента теологии, прежде всего систематической<sup>11</sup>.

## Деизм

Термин «деизм» был впервые применен кальвинистами в XVII в. Деизм (от лат. *deus* – Бог) распространился в XVIII в. в эпоху Просвещения, поначалу в Англии, Франции и Америке. К концу XVIII в. его влияние на широкую публику заметно снижается. Появление деизма было вызвано ростом доверия к человеческому разуму (на фоне научно-технического прогресса) и усилением тенденции рационализма в западной теологии. В отличие от христианской ортодоксии, деизм отвергал любое религиозное утверждение, если его нельзя обосновать рациональным способом. Сегодня такая вера деистов в мощь человеческого разума – в способность методами логики выявлять универсальную религию природы – многим представляется весьма наивной.

Согласно рационалистичному деизму лорду Герберту из Черберга (1583–1648), Бог, сотворив мир, более не принимает в нем участия, не вмешивается в механизм физических законов; главная цель мироздания – быть местом обитания человека. Английский химик, физик и теолог Р. Бойль (1627–1791) придумал аналогично «космического механизма» с вечными идушими часами, не требующими ремонта. Более века спустя эту аналогию актуализировал его соотечественник У. Пайпс (1743–1805). Просветители XVIII в. воображали себе мир как машину, сотворенную Богом и действующую по законам механики, человека – как «духовный автомат» (Лейбниц), а Бога – как совершенного механика.

Р. Докинз, американский зоолог-атеист, с иронией пишет: «Действительный бог – привязный и во веки веков физик, альфа и омега математики, апофеоз творческого гения; Верховный Инженер,

<sup>11</sup> См.: Колыбаев Ю. А. Философской теории. Типология современных форм. М., 1993.

установивший и отладивший с филигранной точностью законы и константы Вселенной, устроивший то, что мы называем ныне "Горючим Большим Взрывом", а затем удалившийся на покой и больше никогда о себе не заикавшийся"<sup>14</sup>.

Самыми заметными деистами в Англии были Дж. Толанд (1670–1722), Э. Коллинз (1676–1729), Т. Вулстон (1660–1724) и М. Тиндал (1657–1730). Во время своего пребывания в Лондоне в 1726–1729 гг. Вольтер (1694–1778) ознакомился с идеями английских деистов и по возвращении домой, во Францию, начал активно пропагандировать их. Став самым крупным французским деистом, Вольтер яростно критиковал тезис католиков и атомист материалистов, отстаивал веру в Бога, абсолютные моральные ценности и личное бессмертие. Мирозрение другого французского писателя и философа – Ж.-Ж. Руссо (1712–1778) – эволюционировало от кальвинизма к деизму. Руссо соглашался с деизмом Вольтера, но особо подчеркивал роль совести в установлении личной связи с Богом. Познательствовали деизму из Европы американские просветители Б. Франклин (1706–1790), Т. Дрейфферсон (1743–1826), Дж. Вашингтон (1789–1797), а самым известным американским деистом стал журналист и эссеист Т. Пейн (1737–1809). В книге «Век разума» (1794) Пейн предпринял попытку опровергнуть Божественность Иисуса Христа, а также доказать, будто Моисей не был автором Пятикнижия, а Евангелия не были написаны апостолами.

С позиций рационализма деисты воюют против истолкования Библии в духе мистицизма и иррационализма. Признавая Бога первоначальной космоса, большинство из них отрицают, что Создатель проявляет интерес к своему творению, к ходу мировой истории и судьбам людей. Не надеясь на чудеса, деизм обращается на человеческую волю к улучшению жизни, рационализирует и технологизирует моральные ценности. Деисты утверждают, что человеческий разум сам способен проектировать правильную мораль и решать все проблемы религиозной жизни. (Правда, как можно

<sup>14</sup> Доддс Р. Бог как алгебра. М., 2008. С. 58.

логически доказать, что Бог никак не контролирует мир и человеческие поступки?)

Английский философ С. Кларк (1675–1729), известный прежде всего как защитник учения Ньютона о гравитации и абсолютном пространстве, различил в 1704–1705 гг. в своих лекциях о Р. Бойле четыре типа деизма. По Кларку, существуют деисты, которые:

1) признают Бога высшим существом, творившим мир и человека, обладающим всемогуществом, всезнанием, безусловной добротой, providentially контролирующим ход истории, определяющим после Страшного суда над людьми характер их посмертной будущей жизни; но вместе с тем они отрицают идею Откровения, доверяя исключительно суждениям естественного разума;

2) совпадают с деистами первого типа, но не признают человеческого бессмертия и идею Страшного суда;

3) совпадают с деистами второго типа, но не верят в Божественный контроль над природными процессами, не считают Бога добрым или злым, а потому считают Бога безразличным к благополучию человека;

4) не только отрицают наличие у высшего существа моральных атрибутов и не верят в предопределение, но также отвергают идею Божественного контроля над миром и даже идею установления Богом законов природы.

«До тех пор, пока в европейской культуре в основе представлений о природе лежала ортодоксальная тринитарная концепция, – пишет Л. М. Косарева, – ничто не могло разрушить антропоцентричность средневекового образа вселенной. И лишь после того, как из фундамента христианского мироздания было удалено представление о Сыне-богочеловеке как иносости, единосущной Отцу, Троица Афанасия была заменена единым Богом антитринитариев-деистов, “распалась концы” старой вселенной. Ее заменил бесконечный однородный изотропный универсум, предельно чуждый антропоцентризму и антропоморфизму. Самый серьезный, решительный удар старой вселенной был нанесен антитринитарием

Ньютоном: будучи связан еще с теологией, его образ мира уже не является христианским»<sup>15</sup>.

Напомним, что, в отличие от деизма, ограничивающего Творение однократным актом, теизм учит, что Бог продолжает создавать мир по Своему плану и проводит конечные цели и Последний суд. Божественная Провиденция предполагает план спасения человека и установление Царства Божия, земного либо небесного. Понимание текстами взаимосвязи сущности и явления называем «моделью чуда». Чудо зримо в своем проявлении, но рационально не может быть выведено из известных человеку законов сотворенной природы. Согласно «модели чуда» истинное творчество заключается в неустанном создании подлинно нового не путем опредмечивания своего собственного содержания (т. е. не путем эманации) и не путем комбинирования старых реалий (т. е. не путем изобретательства), а из «ничего» и исключительно благодаря силе духа.

Не все теоретики считают природу Бога неизменной. Например, Э. Ренан отстаивал идею «Бога в становлении». Писатели, поэты, актеры творят словом или жестом как бы из ничего, и их обычно называют творческой интеллигенцией, противопоставляя им ученых и изобретателей. Понятно, что ни один человеческий гений (если он не Богочеловек) не в состоянии самостоятельно и в чистом виде реализовать на практике «модель чуда»; его творчество только аналогично чуду. Что же такое ничто как «материал», из которой исходит Бог?

## Парадокс творчества

Парадокс творчества (нового) как вечный религиозно-философский парадокс представлен двумя взаимоконключающими утверждениями: 1) новое всегда возникает из старого, следовательно, оно уже потенциально содержится в старом и не может быть без оговорок и фактически признано новым; 2) новое – в истинном смысле этого слова – никогда не возникает из старого и, следовательно,

<sup>15</sup> Косарева Л. М. Развитие науки Нового времени из духа культуры. М., 1997. С. 337.

появляется чудесным образом из ничего (Ю. М. Бозенский, В. В. Орлов). В этих высказываниях тезис и антитезис одинаково основательны. Ссылаясь на факты новообразования в мире и истории человечества, тезис решает парадокс нового в пользу второго тезиса. Первый тезис, согласуясь с пантеизмом и частично с панентеизмом, также подтверждается множеством фактов и, следовательно, правомерен.

Пантеизм, панентеизм, тезис и деизм содержат в себе четыре различающихся образа Бога и Его творчества. Различие этих человеческих представлений о Боге важно иметь в виду теоретически и практически, в том числе и тогда, когда мы анализируем определение религии как связи Бога и человека. Доверять ли своему внутреннему чувству, что Бог внутри меня? Но кто может быть абсолютно уверенным в том, что это чувство не внутренне-лукавым, не является наваждением? Или все-таки прежде всего надо доверять словам пророков и черпать веру в Писаниях? Пантеизм ориентирует на первое, а тезис – на второе решение вопроса.

Богословские книги и справочники не всегда проводят до освещения различий между пантеистическими и теистическими установками верующих людей и не всегда объясняют логические причины религиозного плюрализма. Правда, и рядовые верующие мало интересуются неологическими и логическими основами своей веры, резонно полагая, что тот, кто слишком интересуется понятием Бога, просто плохо знает Бога. Возможно, они правы. Мудрствование о Боге не должно быть самоцелью, знание о Боге нужно превращать в знание Бога, в связь с ним. Вместе с тем понимание логических оснований расхождения между собой религиозных убеждений и предпочтений в какой-то степени оберегает верующего от вражды к неверующему.

## Средоточие связи с Богом

Какая сфера человеческого осязания или какой орган человека служит проводником связи с Богом? На этот счет есть четыре мнения, базирующиеся на разных учениях – рационализме, волюнтаризме, сентиментализме, «сердечном синтезе».

• **Рационализм.** Одни религиозные философы и богословы называют такой сферой человеческий разум, который соединяет верующего с Богом. В Боге они прежде всего ценят всемогущество, безграничный и неисчерпаемый ум, безусловную логичность и математичность его мышления. Материальный мир в данном случае трактуется как воплощение Божественного Логоса, а окончательная истина о законах природы усматривается в системе простых и четких математических формулировок. Сущность человека как «искры Божьей» делюцируется рационалистами из посылки, что мышление и бытие суть одно и то же.

Согласно «принципу тождества бытия и мышления», впервые философски обоснованному Парменидом, бытие (Единое, Бог) бесконечно, недоступно органам чувств – его можно только мыслить. В теологии («первой философии») Аристотеля роль неподвижного перводвигателя космоса играет Нус, надмирной Ратум. Нус нематериален, бесчувствен, безличен, мыслит только себя и свои собственные мысли. Гегель рассматривал религию как самосознание Абсолютного Духа в человеческом духе в форме знания; по его мнению, религия – это несовершенная философия, образная, символическая и конкретная.

Главным компонентом всякой религии богословы-рационалисты объявляют теоретико-догматическое знание, т. е. такое «высшее знание», которое дано верующим через пророков, всесторонне и ясно осмыслено религиозной общиной и строго изложено в вероучении. Тезис рационалистов о том, что главное в религии – это вероучение («народная метафизика», по выражению Шопенгауэра), подтверждается многими соображениями, и прежде всего тем, что вера в скрытые причины, безусловное первоначало, загробный мир и т. п. основана на абстрактном мышлении и присутствует только *resu lato caritate*.

Одно из сильных возражений против интеллектуалистской трактовки религии состоит, например, в критике вытекающего из нее следствия, будто малограмотные и безграмотные люди религиозно всемогущественны. Как раз наоборот, среди простых людей, которые и составляют основную массу верующих во всех



традиционных религиях, нередко встречаются (и чаще, чем в среде интеллигентов) образцы поцерковленные проповеди.

• **Волюнтаризм.** Религиозные философы и богословы волюнтаристской ориентации (сторонники Пелагия, декуты, кантоницы и др.) ищут средолочне религии в человеческой воле («практическом разуме»), трактуя человека как существо прежде всего целеструменное, духовно-практическое и обладающее свободой выбора. Нравственно-волевой компонент религиозного сознания относительно самостоятелен, не находится в прямой и сильной зависимости от уровня образования и от знания тождества вероучения.

В самой общей практической форме воля выражается в нравственном действии, велении долга. Поэтому сторожень массового религиозного сознания волюнтаристы усматривают не в метафизическом вероучении, считая его второстепенным, а в исполнении верующими своего нравственного долга, в следовании высшим нормам морали. Эгнестической минимой морали Кант противопоставляет свой знаменитый категорический императив: «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»<sup>15</sup>.

Этот императив является своеобразным переосмыслением иудеохристианской формулы «Относись к другому так же, как к самому себе; не делай другому того, чего не хочешь себе». Согласно Канту, идея положительной нравственности сливается с идеей религиозного, Божественного, и волевое следование ей придает действительность надежде на спасение. В пользу волюнтаризма говорит, например, тот факт, что мировые и национальные религии, существенно различаясь по своим вероучительным идеям и принципам, в то же время проводят весьма схожие моральные нормы и благодаря именно системам морали одинаково эффективно обеспечивают внутреннюю целостность народов, наций и стран.

<sup>15</sup> Кант И. Сочинения. М., 1963. Т. 4, ч. 1. С. 230.

Рационалисты решительно возражают против волюнтаризма: свобода воли и нравственно-волевые поступки не беспредметны, а сопряжены с выбором и признанием какого-то конкретного вероучения, т. е. имеют лишь прикладной характер. Воля может принять или не принять ту или иную систему идей, однако не воля сама по себе, а разум создает и оценивает само вероучение, придает ему мировоззренческий смысл.

• **Сентиментализм** (от фр. *sentiment* – внутреннее чувство) есть культ осознанного внутреннего чувства природы. Отвергая рационализм и волюнтаризм, сентименталисты (Руссо, французские романтики, Ф. Шлегельмахер и др.) выдвигают в религии на первый план переживание человеком своей причастности к тотальности бытия, приобщенное чувство зависимости от универсума. Вероучение и религиозную этику сентименталисты объявляют производимыми от мироощущения, вторичными по отношению к переживанию человеком связи с Абсолютом.

Сентиментализм во многом смыкается с сенсуализмом (от лат. *sensus* – восприятие, чувствование внешнего мира), исходящим из тезиса о внешних чувствах как основе и главной форме достоверного познания. Вероятно, надо согласиться со сторонниками сентиментализма в том, что разум и воля не могут в полной мере выразить ни внутреннее чувство вообще (веру, надежду, любовь, страх, отчаяние, утрата сознания совести и т. п.), ни тем более мистическое религиозное чувствование. (Заметим, что некоторые религиозно-ведьмачьи отрицают существование собственно религиозных чувств: например, в нашей стране такую точку зрения в свое время защищали Н. А. Крымов и Д. М. Угрюмов; тем самым они лишают себя возможности теоретически объяснить, скажем, феномены религиозного фанатизма или смирения.) Сентименталисты приписывают религиозному чувству иррациональный (либо мистический, либо подсознательный, либо сверхразумный) характер. Так, Тертуллиан, противопоставляя христиан мудрецам философов, говорил, что душа любого человека – сама по себе христианин. Шлегельмахер выдвинул против рационализма и морализаторства свое учение об эмоционально-чувственной сфере как

средоточии религии и доказывал, что не важно, как мы мыслим о Боге, важно, что мы чувствуем себя христианами.

Однако если принять вслед за сентименталистами ценность христианских догматов (равно как и значимость любой иной религиозной доктрины) и свести христианство к некоему смутному чувству надежды или другому томлению души, лишенному концептуального напряжения, то это будет равносильно отрицанию христианской (или иной) конфессии. И тогда нет смысла говорить о важности заповести веры и о свободе совести.

• **Сердечный синтез.** Апостол Павел заложил основы синтетического учения о средоточии связи души с Богом. Он учил, что центром личной и нравственной жизни служит человеческое сердце, посредством которого мы одновременно и в равной мере мыслим, волим и чувствуем. Именно сердце сопряжено с нашими целостными религиозными состояниями. По-видимому, учение апостола Павла о сердце некоторым образом обобщает и синтезирует рационализм, волюнтаризм и сентиментализм. Не случайно этому учению следуют те отечественные мыслители, которые разрабатывают «метафизику сердца» (Н. В. Киреевский, А. С. Хомяков, П. Д. Юркевич, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, Н. А. Ильин, В. В. Розанов, Д. Д. Андреев и др.).

Например, Киреевский полагал, что в человеческом сердце заключены основы нравственных чувств, религиозных идей, идеалов и убеждений, волевых духовных мотивов внешнего поведения, а саму религиозную веру он определял как «взгляд сердца к Богу». Хомяков понимал сердце как животельный источник веры, надежды и любви, который питает «высший гнозис». Ильин наделял «сердечное созерцание» такими равноценными атрибутами, как духовное видение и исковидение, творческая интуиция, «живая совесть», «чувствование в Совершенство», а также «свободно-ответственное предстояние пред Богом».

Особое мнение об органе связи с Иеговой, как это якобы тайно трактуют правоверные иудеи, отстаивал В. В. Розанов, ссылаясь на обряд обрезания: у христиан символ связи с Богом – крест, а у иудеев – обрезанная крайняя плоть. З. Фрейд также пытался

установить зависимость между подавляемыми сексуальными желаниями и религиозными состояниями человека. «Если бы для Бога Израилева выбрали вещественный символ, – замечает Г. К. Честертон, – это был бы фаллический символ»<sup>17</sup>. Такого рода суждения не находят особой поддержки у богословов.

Многие религиоведы справедливо расценивают как теоретическую элективную синтетическое учение о равной – плюралистической – сокопозитивности в религиозном сознании разума, воли и чувства и считают, что религиозное сознание надо все-таки структурировать по принципу иерархии. Например, В. Ф. Мустафин предлагает вероучению поставить на первое место, волевой компонент – на второе, а религиозные чувства поместить в самый конец<sup>18</sup>. Но тогда мы снова возвращаемся к выше рассмотренным подходам, выбор между которыми так и остается неразрешимой проблемой.

### § 3. Религия: классификация, роль в культуре, тенденции развития

Классификация религии. – Три модели роли религии в культуре. – Утрачивает ли сегодня религия свою фундаментальную роль в культуре?

#### Классификация религии

Английские ученые Дж. Леббок (1834–1913) и Э. Тойнор (1832–1917) подразделили религии на политеизм (т. е. служение одному Божеству как верховному при существовании других богов) и монотеизм. Одни (политеисты) склонны приписывать абсолютной реальности форму ритма (зориения растения). Другие (теософы, сторонники «братства вер») полагают, что все религии суть внешние проявления некой таинственной в них

<sup>17</sup> Честертон Г. К. Великий человек. СПб., 2008. С. 71.

<sup>18</sup> См.: Мустафин В. Ф. Философия религии // Религиоведение. СПб. ; М., 2004. С. 83–84.

сущности – единой общечеловеческой религии; она верит в то, что Бог по своей милости дает индивиду возможность свободно выбирать конфессию, адекватную его душе. Третьи (теологи) объявляют истинной только одну из множества религий, а все остальные именуют сувереном богооставленных язычников. Четвертые (атеисты) считают это многообразие религий чисто субъективным феноменом – плодом буйного воображения людей, за которым не стоит никакой объективной реальности.

Религии классифицируют по разным основаниям:

- 1) естественные религии (культы природы) и религии Откровения;
- 2) пантеизм, панентеизм, теизм, деизм и атеизм;
- 3) политеизм и монотеизм;
- 4) религии, возникшие в разные эпохи (первобытные, рабовладельческие, средневековые, Нового времени и новейшие);
- 5) родоплеменные, национальные и мировые религии.

По М. Веберу, есть три типа религий:

- 1) религии приспособления к миру (конфуцианство, даосизм);
- 2) религии бегства от мира (индуизм, буддизм);
- 3) религии овладения миром (иудаизм и христианство).

Заметим, что любая классификация религий относительна. Так, мировая религия (христианство, ислам, буддизм и др.) никогда не бывает чисто космополитической, а есть нечто общее во множестве своих национальных модификаций. Например, русское православное христианство немаловажно вне ценностей русской культуры. Не безусловны также типы национальных религий. К примеру, иудаизм – это не только религия еврейского этноса, но также, в частности, вероисповедование средневекового тюркского народа – хазар. Известно, что одна треть хазар (более 1 млн человек) была обращена в иудаизм; в начале XII в. хазары-иудавцы были изгнаны из своего царства, осели в Центральной и Восточной Европе и объединились там с иудеями Германии, Польши и других стран.

Существуют и другие классификации. Например, можно предположить классифицировать религии с учетом разных граней духовности людей. Духовность человека есть его постоянное стремление к полноте бытия, Абсолюту, беспредельному, к сверхъестественным первоисточникам и вершинам космоса и социума. Духовность – это процесс преодоления ограниченности своего индивидуального бытия посредством: 1) актуализации врожденных духовных способностей; 2) совершенствования приобретаемого духовного опыта; 3) открытости другим людям и Богу. В соответствии с этими векторами духовности религия имеет индивидуальную, социальную и космическую грани, тесно связанные друг с другом. Гармония между ними редко достигается. В зависимости от того, какая из этих граней обретает первостепенную ценность, религии можно условно подразделить на эгоцентрические, социоцентрические и космоцентрические.

• **Эгоцентрическая религия** – это налаживание или восстановление духовной связи индивида со своим истинным «я», поиск собственной незримой сущности внутри себя, внутренний диалог о своем совершенном и священном артефакте и о резервах самусовершенствования. Такого рода индивидуалистическая религия («религиозная робинзонада»), чаще всего атеистическая, внецерковная и внеконфессиональная, обычно исходит из идеи о самодостаточности истинного «я» как микрокосма. Подчас сам индивидуальный микрокосм может пониматься не только как конденсат вселенной, но и как святая и вечно пребывающая в «я» вся историческая смена людей. Все, что есть, было и будет, уже заключено в истинном Я (в отличие от эмпирического «я»), может же несовершенное и повседневное «я» стремится воссоединиться с Абсолютным Я в самом себе.

Этот «эгоцентризм» напоминает индуистское учение об адвайте (недвойственности, не-дуализме), в котором в сущностном смысле отождествлены атман и брахман, дух человека и Абсолютный Дух. Согласно этой доктрине не человек есть образ Божий (как в христианстве), а, наоборот, человек потенциально является Абсолютом, и высшая цель человека – не спасти свою

душу, а реализовать присущую ему возможность отождествиться с Абсолютом, стать Божеством. Агностическую идею, что Бог есть всего лишь отчужденные от человека его потенциальные силы (Л. А. Фейербах, К. Маркс и др.), трудно не принять волевым пересказом религиозного учения веданты.

В отличие от Э. Дюркгейма, считавшего религию исключительно социальным явлением, американский философ У. Джемс (1842–1910) обосновал реальность личной религии. По Джемсу, религия имеет эмоциональную природу, а источник религиозных чувств заключен в человеческом сердце. Единый религиозный опыт по-разному воплощается в жизни каждого индивида, отсюда и многообразие религий<sup>19</sup>. Характерный пример эгоцентрической религии – дзен-буддизм.

Эгоцентрическая религиозность, возможно, служит предельным духовным освоением философского субъективного идеализма и имманентной философии с их самодостаточными принципами «Познай самого себя» и «Ничто любой объект лишь внутри самозависимости». В XX в. распространению различных вариантов эгоцентрической религии способствовали ницшеанская доктрина о смерти Бога и рождении сверхчеловека, а также агностический нигилистический с его концепциями поверяющего человека, человека как источника своего счастья и человека, усматривающего ад в других людях.

Эгоцентрическая религия мобилизует резервы самооправдания и творчества индивида, совершенствует способности личности, формирует уважительное отношение к своему «я» как к непреодолимой ценности. Однако возтая сама по себе она явно недостаточна для выполнения социальных и космических функций человека. Превращаясь в компонент социоцентрической или космоцентрической религии и лишаясь вследствие этого многих своих негативных черт, духовное возмужание к истинному Я помогает более полному постижению максимы «Относись к другому, как к самому себе».

<sup>19</sup> См.: Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.

• Социоцентрическая религия выражает стремление родового человека или какой-либо части общества собрать все свои разрозненные сущностные силы воедино. Эти силы одно-сторонне проявляются через отдельных индивидов, и их нужно сплотить, дабы обрести воедино. Разделение труда и узкая специализация в обществе в тенденции изводит индивидов до частной функции. При этом архетип соборности постепенно утрачивается. Восстановить утраченное социальное единство или воссоздать такое единство на новом и более высоком духовном уровне – основная цель социоцентрической религии. В зависимости от ее идеалов, канонов и отношения к этноцентрическому аспекту духовности она либо способствует, либо, напротив, сопротивляется совершенствованию индивидуальности.

Французский философ и психолог С. Московичи, характеризует светскую религию, писал, что она не предполагает ни Бога, ни жизни после смерти. Можно быть атеистом и следовать ей. Приспая в поры массового общества, светская религия становится сутью человеческой жизни, эмергентной свободной веры, без которой все умирает. Такая религия, по мнению Московичи, выполняет три главных функции: 1) создает всеобъемлющее и непротиворечивое мировоззрение, состоящее из бесспорных истин, где для каждой проблемы есть решение (например, марксизм, различные либеральные и католицистические доктрины); 2) гарантирует массам надежду выйти победителями из борьбы при условии, что они идентифицируют себя с всеполюсным идеалом и будут безоговорочно ему следовать; 3) провозглашает, но не объясняет истины, накладывает на догматы верования печать глубокой тайны, известной лишь узкому кругу посвященных<sup>20</sup>.

Уже в Античности получили развитие секулярные религии, обожествлявшие человека – героев, вождей, императоров. Как отмечает В. Т. Звиревич, в греко-римской мифологии грань между человеческим и Божественным была мзбой

<sup>20</sup> См.: Московичи С. Век кон. Исторический трактат по психологии масс. М., 1986. С. 24–32, 348–354, 418–424.



и расплывчатой, поскольку она повествовала о теснейшем взаимодействии и единении богов и людей, о богоподобных героях<sup>21</sup>. Обожествление людьми своей социальной группы (рода, племени, народа, нации) основано на биологическом альтруизме и было закреплено в ходе естественного отбора.

Религия сыграла главную роль в воспитании альтруизма и общественного сотрудничества, выходящих за рамки генетического родства. Совокупность ценностей, передаваемая религиозными мифами и обрядами, важна для сплочения общества. Религия была закреплена в ходе естественного отбора, поскольку она помогает выживанию биокультурной группы. Вместе с тем религия воспитывала также враждебность в отношении к другим группам, которые ей угрожали. Все это способствовало выживанию биокультурной группы и развитию веры в сверхъестественные свойства социального «я», которые становились объектом поклонения.

• Космоцентрическую религию можно определять как восстановление или налаживание связи людей с Богом, космическим центром, средоточием вселенной. Например, христианство основано на идее о том, что Адам своим грехопадением порвал связь с Богом, испытывает в лице народившегося от Бога человечества вину перед Творцом и пытается восстановить с Ним духовную близость. Второй Адам – Иисус Христос – искупил первородный грех, и теперь все христиане, родившиеся к новой жизни через крещение водой и Святым Духом, пребывают в процессе укрепления духовной связи с Богом.

Можно предположить, что существуют синтетические типы религий, в которых причудливо сочетаются элементы космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических культов. Одним из примеров тому – феномен богонекательства, т. е. поиск Абсолюта, адекватного потребностям и убеждениям интеллектуально развитого человека. В Серебряный век в России сложились разные формы богонекательства. Так, Д. Мережковский искал царство Третьего Завета, в котором Церковь будет небесно-земной

<sup>21</sup> См.: Заренов В. Т. Обожание человека в Античности. Екатеринбург, 2008.

и плоть-духовной, а Логос соединится с космосом; В. Брюсов и К. Балльмонт исповедовали идею Человечествова; Л. Толстой пытался свести христианство к проповедованию сугубо земных идеалов.

### Три модели роли религии в культуре

Какую же роль в становлении и эволюции культуры играет религия? Если культуру сравнить с деревом, то в какой его части следует поместить религию: в корневой системе, стволе, ветвях? На этот вопрос дают разные ответы. Одни мыслители говорят о религии как о зародыше (генотипе), из которого вырастает вся светская надстройка культуры. Так, Г. В. Ф. Гегель в своей «Философии права» (1821) подчеркивал, что все, что есть ценного в современной европейской культуре, так или иначе обязано своим происхождением христианству; вместе с тем христианство перестало быть нужным и может стать даже опасным, если будет претендовать на какую-то значимость за рамками сугубо частных убеждений.

Другие философы рисуют религию в виде ствола культурного дерева, от которого идут формы земной жизни, искусство, наука и т. д. Третьи склонны видеть в ней только одну из множества ветвей, соседствующую с не менее мощными отраслями человеческого творчества. Четвертым же религия кажется (своль оптической прищипки ленинизма) «пустышкой на живом древе познания», какой отмирающей деталью культуры. Молодой Маркс сказал: «Религия есть сердце бессердечного мира, а марксистские «хирурги» вознамерились удалить у человечества сердце. Если выделить главное во всех этих подходах, то можно сформулировать три предельно общих модели места религии в культуре.

Религия – генотип культуры. Дж. Фрейзеру принадлежит популярное выражение «Вся культура из храма», а А. Тойнби называл религию «ядром, личинкой, куколкой», позволяющей сохранять и транслировать важнейшую культурную информацию от цивилизации к цивилизации. Согласно этой (первой) модели,

именно из религии произрастает культурный фенотип, все духовное и материальное разнообразие национального и межнационального бытия. Религия во все времена является самым доступным способом приобщения людей к культуре. «Религиозная модель культуры», пожалуй, наиболее древняя, уже послужила вышн для анализа общего строения культуры.

О. Шпенглер говорил, что религия есть душа культуры. «“Душевность” каждой культуры, – пишет он, – религиозна, созвонит ли сама она это или нет <...> Культура не воляна сделать выбор в пользу иррелигиозности”<sup>11</sup>. Религия одухотворяет культуру и определяет ее органический рост. «Культуры суть организмы. Всемирная история – их общая биография. Огромная история китайской или античной культуры представляет собой морфологически точное подобие микространн отдельного человека, какого-нибудь животного, дерева или цветка»<sup>12</sup>. Шпенглер отождествляет цивилизацию с упадком и гибелью культуры под воздействием атензма и социалистической идеологии.

Считая религию «ключом к истории», К. Дуглас (1889–1970), английский аннолог христианства и историкософ, доказывает, что невозможно понять культуру, если не поймешь ее религиозные идеи. Он приводит такой яркий пример: «Один индивидуум, живущий в культурном замолчье, дает рождение движению, которое за сравнительно короткое время распространяется по миру, разрушая исторические империи и цивилизации и создавая новый образ жизни, все еще формирующий мысль и поведение миллионов от Сенегала до Борнео. <...> Араб пустыни, западноафриканский ингр, малайский парат, персидский философ, турецкий солдат, индийский купец – все говорят на одном религиозном языке, исповедуют одни теологические догмы, обладают одними моральными ценностями и подчиняются одному общественному договору. Хотя мусульманская архитектура различна в каждой стране, везде и все есть нечто безошибочно мусульманское, как и в литературе, речи

<sup>11</sup> Шпенглер О. *Закат Европы*. М., 1993. Т. 1. С. 606.

<sup>12</sup> Там же. С. 362.

и поведении. Таким образом, ислам дает классический пример того, как культура может трансформироваться благодаря новому взгляду на жизнь и новому религиозному учению и как в результате могут появиться новые социальные формы и институты, выходящие за расовые и географические пределы и на протяжении веков остающиеся неизменными<sup>24</sup>.

В соответствии с этой моделью каждую отдельную культуру нужно именовать в связи с породившей и подпитывающей ее религией: культура индуизма, культура христианства, культура ислама и т. п. Широко известны типологии мировой культуры А. Тойнби и С. Хантингтона; культурные типы в них выделены на основе господствующих религиозных традиций или их модификаций: западнохристианской, восточнохристианской, индуистско-буддийской, конфуцианско-буддийской и другие типы культуры.

Буддизм в корне противоположен христианскому идеалу соборности – он основан на таких культурных установках личности, как ее самоустранение, самоотрицание и недеяние. Ислам ориентирован на коллективизм, идеал справедливости и жестко требует от личности подчинения социальной структуре, ее законам. В каждой основной культуре выделяются субкультуры: например, католическую, православную и протестантскую культуры внутри общей для них христианской культуры. Национальные особенности субкультур, в свою очередь, пытаются объяснить взаимодействиями господствующей религиозной связи с поглощаемой ею прошлой родоплеменной религией. Например, русское православие – синтез греческого христианства с древним языческим культом славянских племен, объединенных в государство Рюриковичами, кырягами-руссами.

**Хозяйство – генотип культуры.** Вторая (светская) модель выводит основные свойства культуры из образов хозяйственной жизни народа. В соответствии с этим экономическим учением культуры надо именовать либо исходя из особенностей производства, торговли и потребления (земледельческая, скотоводческая,

<sup>24</sup> Дарвин К. Религия и культура. СПб., 2008. С. 95.

ремесленная и т. п.), либо по их географическому местонахождению. Разновидностью этой модели является географической детерминизм Гиппократа, Монтескье, Тюрго, Бюфля, Ренана и других мыслителей, приписывающих первоочередную роль в развитии общества и народов их географическому положению и природным условиям. Так, Л. Н. Мечников в своем сочинении «Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория современного общества» (1889) подразделил все культуры в истории человечества на речные, морские и океанические.

Вторая разновидность эволютизма – кальтурианство – объясняет особенности культуры характером распределения и потребления продуктов питания, а революции в культуре – величиной демографического давления. Геополитики дедуцируют из понятий «оживленное пространство» и «естественные границы» суждения о величии и вышности культур и оправдывают экспансию высших организмов-государств действием социобиологических законов естественного отбора.

Наиболее известной разновидностью коэволюционной модели культуры является экономический детерминизм марксизма, выводящий культуру из производственного базиса исторической общности людей и оценивающий религию как пережиточное надстроечное явление. На деле же оказалось, что например, «социалистическая культура» в нашей стране была самым тесным образом связана с концентрической религией большевизма и рухнула, как только эта религия утратила свою консолидирующую силу. Крах советской культуры как следствие исторического поражения большевизма с особой очевидностью вскрыл то важное обстоятельство, что религия – это не частный и не надстроечный, а системаобразующий фактор каждой культуры.

**Религиозно-коэволюционная модель.** Наконец, третья принципиально возможная модель культуры синтезирует первую и вторую модели. Согласно религиозно-коэволюционной модели генотипом культуры является единство религиозных идеалов и экономических архетипов, признанное определенным сообществом людей. Это единство не является простой суммой религиозных

и экономических идеалов, но представляет собой новое качество (эмерджент), не сводимое ни к духовному бытию, ни к материальному существованию. Следует повторить, что в соответствии с природой идеала культура (как идеалообразующая сторона жизни) не разламывается на некие отдельные разновидности – чисто духовную и чисто материальную культуры.

Методология религиозно-хозяйственной модели навеяна работами М. Вебера «Хозяйство и общество» и «Протестантская этика и дух капитализма» и восходит к метафизике Аристотеля (действительность – сплав хаоса и морфе, материя и божественной формы), библейской онтологии (космос творится Логосом из материального хаоса) и к диалектике Г. В. Ф. Гегеля (всякое качество имеет духовную и материальную грани). С этой точки зрения культура вырастает через взаимное отражение религии и экономики, изменяющихся друг друга и стремящихся к динамической гармонии. Пожалуй, третья модель обладает наибольшей объяснительной ценностью, а других моделей столь же общего характера, как и две первые, быть не может. Материя и дух – предельно общие понятия, придумать что-то дополнительное к ним, кроме понятия единства, не удастся. Поэтому и предельно общих теорий культуры может быть только три, но не сотни, в чем пытаются убедить читателей некоторые культурологи-эмпирики.

Без помощи ухищрений из материи логически не выведешь ничего, кроме модусов материи, а дух не объяснишь при этом никакими материалистическими софизмами. Равным образом из духа дедуцируются лишь распада духовного бытия, но не soma, не тела, воли или материальных процессы. Одно дело – верить в сотворение Богом материи из ничего, но совсем другое – последовательно теоретически выводить и объяснять духовно-материальное многообразие культурных феноменов.

### **Взаимотражение религии и экономики**

Идея двусторонней религиозно-хозяйственной клеточки культуры отвечает диалектической интуиции и позволяет избегать многих логических и фактических противоречий, с которыми

неизбежно связаны классическим материализмом и объективным идеализмом (спиритуализмом). Поэтому картину строения культуры следует дополнить так: «твердое ядро» культуры включает в себя базовые религиозные и экономические идеалы, эти идеалы адаптированы друг к другу и органически сплавлены. Религия сакрализует фундаментальные экономические идеалы любой культуры. В свою очередь, идеалы хозяйственной жизни обуславливают выбор и модификацию основополагающих религиозных идеалов.

Устойчивое материальное производство не может начаться до тех пор, пока между людьми не возникнет доверия и не будут освящены религией те идеалы, на которых поконят семья, быт, разделение труда, присвоение совокупного продукта, социальные коммуникации. В работе «Хозяйственная этика мировых религий» Вебер оценивает религию как важнейший фактор развития экономики. Он обосновывает мысль о решающей роли протестантизма в распространении «духа капитализма» – стремления к экономической активности, умовенно капитала, бережливости, личной предприимчивости и т. п. Этот дух материализовался в экономических отношениях капитализма и консолидировал их правовой нормой священной частной собственности.

Если же мы обратимся к противоположной сакральной норме, провозглашающей священной государственную собственность, то обнаружим социалистические производственные отношения и социалистическую культуру. Православие основано на идее церковной соборности народа; только посредством церкви таинство свадарствия исцеляет болезнь первоначального греха; преломленный хлеб и красное вино превращаются в христианство – в его физическую плоть и таинство в Духу душе – в частицу тела Спасителя и в его любящую душу. Автономия индивидуализма и коллективизма своеобразно разрешается в практике православной соборности, а хозяйственная мера сочетания обоих начал была найдена в русской крестьянской общине.

С другой стороны, характер принимаемой обществом религии, особенно духовных принципов совместной деятельности, существенно зависит от обстоятельств материальной жизни,

демографического давления, умения хозяйствовать, природных условий и т. д. «Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, он творит культуру, – писал С. Н. Булгаков. – В хозяйстве творится культура, вся она имеет хозяйственную подоснову, в этом прав экономический материализм. Он неправ в своем истолковании этой мысли, в которое он в качестве единственно возможной философии экономизма подставляет механистический материализм...»<sup>27</sup>

Булгаковым обоснована идея несубстанциальности хозяйственного и религиозного творчества людей. Возможно, в момент зарождения той или иной отдельной культуры не существует фатальной необходимости именно в такой, а не иной первичной взаимосвязи специфической религии и экономики. Не исключено, что случай играет на этом этапе заметную роль, по-своему детерминируя процесс их сплетения и взаимопроникновения.

Например, немало внешнего и внутреннего определило выбор князем Владимиром именно православия, а не католицизма или ислама. К тому же культура Византии, религия которой была заимствована Киевской Русью, по мнению некоторых историков, уже находилась на илоте. Пересаженное на почву русского хозяйствования православие возродилось, трансформировалось и во многом предопределенно особенностями будущего русского (а не просто славянского) национального характера. Идеал хозяйственной общины и идеал религиозной ортодоксальной соборности взаимно определили друг друга. Вовсе не случайно формула «Православие. Самодержавие. Народность» многими воспринималась как кредо русской православной культуры. Разумеется, суть дохристианской Руси и культуры славян-русичей под эту формулу не подходит.

Из религиозно-экономического гевотина произросли все основные философские, политические и нравственные идеалы русской жизни, в том числе идея всеединства, русского месопанства,

<sup>27</sup> Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 110.



Третьего Рима и необходимости постоянного геополитического расширения империи. Чем активнее развивается взаимодействие признанной народом религии с хозяйственной жизнью, тем более необходимым и органичным становится их слаженное сосуществование. Единство же религиозной и экономической сторон геополитической культуры диалектически противоречно, непременно сопряжено с их различиями и может привести к конфликтам между надстроечными компонентами культуры. Эволюция религиозной и экономической граней культуры исторически неравномерна, ускоренное развитие одной из граней наталкивается на консервирующую реакцию другой. Так, православие революционизировало хозяйственную жизнь и быт славянского этноса, вызвало к жизни могучее русское государство, самодержавие. Но впоследствии оно временно становилось тормозом для экономики России и подвергалось внутреннему и политическому реформированию. Реформы Николая и Петра I откололи от русского православия старообрядческую Россию, а Священный синод возглавил гражданский чиновник. Сегодня после исчезновения советской культуры наша страна ищет новые религиозные ориентиры какой-то иной культуры.

### Утрачивает ли религия свою фундаментальную роль в культуре?

Религия влияет на культуру и прямо, и косвенно. Е. Г. Балагушкин выделяет три формы непосредственного воздействия религии на культуру: 1) воздействие идей и приоритетов религиозного сознания; 2) влияние религиозных институтов; 3) органическое слияние религиозных отношений с национальными, бытовыми, государственно-правовыми в особые синкретические образования: этноконфессиональные общины, сектантский коммунизм, теократические структуры<sup>25</sup>. Уменьшается ли влияние этих факторов на жизнь современных людей? На поставленный вопрос отвечает по-разному. Одни религиоведы убеждены, что религия, как

<sup>25</sup> См.: Балагушкин Е. Г. Религия и культура // Культурология, XX век : энциклопедия : в 2 т. Т. 1. СПб., 1998. С. 157–158.

и прежде, остается одним из главных компонентов фундамента культуры. Другие исследователи полагают, что религия все более превращается в рядовую форму общественного сознания.

Второй точки зрения придерживается, например, проф. В. И. Гараджа. Имея в виду религию в ее традиционных формах (как они обычно описываются в учебниках), Виктор Иванович развивает тезис, что в настоящее время религиозные ценности заметно теряют значение смыслообразующих в отношении повседневного опыта и практики: «Если в средневековой Европе религия “одна на всех” – всеобщая, всеохватывающая санкция *Rex Christianus*, то в процессе модернизации европейского общества религия становится одной из сфер общественной жизни общества, коммуникацией особого типа, со своим особым смысловым содержанием, особыми функциями, индивидуальной и социальной моралью, принимаемой как обязательство теми, кто добровольно следует выбору одной из возможных мировоззренческих позиций»<sup>27</sup>.

По мнению В. И. Гараджа, современная религия предстает как коммуникация особого типа, а не как основополагающее разделение мира, которое должно воспроизводиться в конституирующей социальной мир коммуникации. Религия уже более не предписывает повсюду и всему населению, какое поведение должно оцениваться позитивно, а какое негативно. «Дилеммой мировоззренческого и ценностного выбора увеличился: добавился выбор между религиозной верой и верой светской (идеологией – национализмом, социализмом и т. д.), между религиозным и научным мировоззрением»<sup>28</sup>.

Если религию определять в обиходном узком смысле, ограничивая ее объем суммой широко известных форм пантеизма, деизмизма и монотеизма, то с точки зрения В. И. Гараджа можно в целом согласиться. Действительно, влияние широко известных разновидностей религии на общественное сознание во многих странах (даже и далеко не во всех) уменьшается весьма ощутимо.

<sup>27</sup> Гараджа В. И. Светские и религиозные в пространстве культуры // Свобода совести в России. Вып. 9. СПб., 2011. С. 283.

<sup>28</sup> Там же. С. 284.

Вместе с тем принципиально важен следующий вывод скатертинбургского религиоведа Е. А. Степановой: на глобальном юге, куда сейчас перемещается центр мирового христианства, наблюдается значительный рост адептов христианской веры при одновременном уменьшении числа воспринявших христианство<sup>25</sup>. По гипотезе Степановой, наступает новый этап христианской истории, «когда на первый план выходит не принадлежность к религиозным институтам и вероучительным догматам, а личный опыт переживания веры»<sup>26</sup>.

А вот в свете расширенного сегодня рядом философов (в том числе автором этой книги) понятия религия позиция В. И. Гараджа требует существенных уточнений, оговорок, конструктивной критики. Уже было сказано, что дефиниция религия В. С. Соловьева («Религия есть связь человека с Абсолютом») позволяет строить самую полную классификацию религий и квазирелигий, исходящую из богатого многообразия представлений людей об абсолютной реальности. Выше также говорилось, что множество существующих религий не сводится к космоцентрическим верованиям, но также включает в себя этноцентрические и социоцентрические (гражданские) религии. Так, к социоцентрическим религиям относят культы предков, вождя, партии, избранного народа, нации, государства, денег, науки, техники, патристизм, нацизм и др. Место вытесненной космоцентрической религии тутчас занимает какая-нибудь социоцентрическая религия, и наоборот. Сегодня в России, кажется, издается больше книг по парапсихике (мистике чисел, астрологии, алхимии, эннеграмме, паранормологии), чем собственно научных изданий (по математике, астрономии, химии, информатике, психологии).

По нашему мнению, нет абсолютно нерелигиозных людей. Каждый религиозен по-своему и лишь изредка бывает на религиозном пороуге, временно утрачивая одну систему священных идеалов и выходясь в тревожном состоянии поиска другой веры

<sup>25</sup> См.: Степанова Е. А. Вера нового века // Религиоведение. 2012. № 2. С. 88–98.

<sup>26</sup> Там же. С. 88.

и религии. Так, можно свято относиться к христианским ценностям и с негодованием отвергать атеистические кумиры «вечно живого Ленина», «несокрушимой мощи великого народа и его державы», «восторженного технического прогресса» и т. п. Настоящий христианин видит в себе странника на этой Земле, и если он очень последователен, то отвергает патриотизм ради космополитизма и любовь к своим родителям ради Востыниного. И наоборот, можно объявлять себя агностиком, скептиком либо атеистом в отношении суждений о Боге, космических силах и звездном небе, но при этом фанатично верить в кесаря, национального вождя, национальную идею или коммунистический рай на земле.

Можно предположить, что существуют синтетические типы религий, в которых принудительно сочетаются элементы космоцентрических, социоцентрических и геоцентрических култур.

Из представления о перманентном сосуществовании космоцентрических, геоцентрических и социоцентрических религий следует вывод о том, что религия никогда не исчезает и, более того, не утрачивает своего всеобщего и фундаментального характера. Она лишь видоизменяется и совершенствуется под воздействием изменений в содержании индивидуальных и социальных потребностей и их идеологического воплощения, а также в результате взаимодействия множества различающихся верований. Это своего рода закон «сохранения религиозной энергии».

Утверждения некоторых религиоведов о возможности полного устранения религии из жизни общества либо о существенной маргинализации религии являются малоубедительными и надуманными. Вряд ли достаточно доказан тезис, будто современная религия утрачивает свою фундаментально-корневую функцию в культуре. Имеющее подчас место временное сокращение космоцентрической религиозности тотчас же восполняется активизирующей и расширенным социоцентрических и геоцентрических верований, сакрализирующей повседневный опыт и массовую мораль. Религия в целом (понимаемая в широком смысле как сакральная связь человека с Абсолютом) сохраняет свою фундаментальную роль в различных культурах и остается смыслообразующей основой общественной жизни.

## ОЧЕРК ЧЕТВЕРТЫЙ

# СООТНОШЕНИЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ

### § 1. Противоречивое единство науки и религии

Различные задачи науки и религии. – О языческих источниках первой научной революции. – Окультизм науки: астрология, алхимия. – Другие причины конфликта науки и религии в Европе. – Роль метода в науке. – Обоснование относительной независимости науки от религии

#### Различные задачи науки и религии

Учитывая, что как наука, так и религия чрезвычайно ценны для человечества, можно без преувеличения утверждать, что «от решения вопроса об отношении между ними зависит дальнейший ход истории» (А. Уайтхед). «Естественная религия», обобщающая эмпирический опыт людей в форме особого вненаучного знания, как правило, вытесняется церковной «доктринальной религией» (Л. Н. Митрохин). Институт церкви, соположенный с властными структурами, навязывает своим адвентам корпоративные политические взгляды и вненаучное мировоззрение. С другой стороны, естествоиспытатели стремятся придать своему «лабораторному знанию» универсальный характер и приписывают роль всякого высшесущего знания. Так в «флуэтовской» (технологической) цивилизации сложилось жесткое противостояние религиозной и эцидентистской картин мира.

На протяжении многих веков христианская церковь контролировала интеллектуальный прогресс в Европе, подчас тормозя его. В то же время она много делала для освобождения языческой науки от обожествления природы (создала, например, все условия

для становления и развития теоретической механики). Обе эти грани религии – консервативную и прогрессивную – важно брать вместе и учитывать в их конкретно-историческом единстве. Те, кто не замечает этой диалектической противоречивости религии, сводят ее либо к силе, тормозящей научный прогресс, либо, напротив, к фактору, порождающему и безусловно развивающему феномен европейской науки. Среди первых чаще оказываются ученые-материалисты («Иваны, не помнящие родства»), среди вторых – богословы. Отношение западной науки к религии менялось от эпохи к эпохе.

Можно выделить три основных этапа взаимодействия института «открытой науки» и религии. Первый этап длился от Античности до эпохи Возрождения и характерен союзом науки и религии. Если не считать редких исключений, ученые Античности и Средневековья всегда объясняли конечные причины явлений исходя из религиозных принципов. Так, учение Аристотеля о природе вещей органически сплавлено из религиозных и научно-физических идей. Второй этап, начинающийся с конца XV в. и длившийся до середины XX в., отмечен острым конфликтом науки и монотеизма. Третий этап наступает в наши дни и является своего рода отрицанием отрицания первого этапа. Он знаменуется расширяющимся диалогом науки и религии.

В теме соотношения науки и религии важно различать три главных момента: 1) гармония и конфликт науки и религии в их мировоззренческом аспекте; 2) согласие и соперничество науки и теологии как академических дисциплин; 3) единство и борьба науки и церкви как различных социальных институтов. Поскольку эссенциальные задачи у науки и религии различны, то правомерно ли говорить о глубинных противоречиях между ними? Почему все же периодически возникает феномен конфликта между этими взаимно дополняющими формами общественного сознания?

И. Кант различал мир феноменов и мир noumenon, ставя под сомнение возможность человека истинно познавать вещи-в-себе и научно доказывать бытие Бога. Наука, по Канту, интересуется миром феноменов, Бог же принадлежит к noumenальному миру

и не поддается осмысленному научному описанию. Наука должна заниматься постижением мира явлений и отмежевываться от религии. И. В. Гёте на это возразил: «Хочешь утратить Невидимого – вступи на видимое». Но так ли уж непроницаем барьер между вещественным и существующим мирами и во всех ли случаях наука способна обходиться без религии, а религия без науки?

Ученые иногда признаются, что мало просто ответить на вопрос, как нечто существует, но можно также понять, почему описываемые нам явления природы именно такие, а не иные. Наука иногда не сможет ответить, например, на следующие вопросы: что вызвало Большой взрыв? почему процессы природы носят законосообразный характер? почему мир вообще существует? Внутреннее научное обоснование законов природы оказывается невозможным без специальных трансцендентальных допущений и обращения к религиозным представлениям о целостности бытия. Наука далеко не всегда нейтральна в отношении сакральных идеалов порождающей ее культуры, а воспитание и становление ученых всегда происходит внутри господствующего мировоззрения и, следовательно, под сильным влиянием религий (теистических либо атеистических). Понятие «чисто научного» (нейтрального в религиозном и идеологическом смысле) воспитания и образования – чуждая абстракция. Если бы на самом деле, скажем, ученый-физик формировался бы только под влиянием языка науки (математики) и учебников по современной физике, то вряд ли бы ему была свойственна человечность, которой на самом деле отличается подлинный творец науки.

А. Н. Выденский настаивал на важности влияния сердца как царства религии на разум ученого. В противном случае, пишет этот замечательный проведший полемист, «одно научное прозвонение само по себе дает лишь прессировку разуму, и если человек по своей природе хищный зверь, то образование только изощрит ему зубы и отточит ему когти. Еще Ф. М. Достоевский сказал: "Если некогда дать высшее образование, то из него получится утонченный педофил и опаснейший для общества". <...> Знание, без религии человечество одичает, морально опустится и превратится

в настоящего зверя, на которого придется надеть оковы»<sup>1</sup>. (Мир, по-видимому, становится все хуже и хуже, в связи с чем Б. Пастернак выразился так: «Не знаю, спасет ли мир красота, но пошлость непременно похорит его».)

Религиозно, в отличие от науки, волнуют вопросы, как человеку следует жить (не по-звериному, а по-божески), какими должны быть его отношения с миром и безусловным началом всего существующего. Как бы ни отличались научные и религиозные представления о мире, они подчас столь же не противоречат друг другу, как, например, утверждение скульптора о наличии фигуры Венеры в глыбе мрамора не противоречит мнению физика, что глыба мрамора состоит из атомов.

Естественно в первую очередь озабочено вопросах об устройстве природы и функциях ее различных частей. При этом наука познает не необоримый мир как целое и не всю сумму частей мира, а лишь некоторые исторически доступные ученым фрагменты универсума; ученый реально взаимодействует с наблюдаемым предмет. Поскольку у естествоиспытателя образ целого очерчен экспериментально доступным и измеримым горизонтом физических объектов, то он с подозрением относится к философии и религии, предельно-общие предметы которых далеко уходят за границу инструментально доступного и измеряемого, а потому трудно различимы.

Впервые о взаимосвязи естествознания и гуманитарных наук начал писать В. Дильтей. Он предложил ориентироваться на целостное знание, а не «сухой интеллектуальный сциентизм»<sup>2</sup>. Э. Гуссерль полагал, что подлинное естествознание должно быть человеческим знанием о природе, а не видом бесчеловечного любопытства<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Введенский М. К.* Противореч Александр Введенской. Екатеринбург, 2006. С. 65.

<sup>2</sup> *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // *Культурология, XX век: антология*. М., 1995. С. 213–253.

<sup>3</sup> *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // *Вопр. философии*. 1992. № 7. С. 137–176.



Различаясь своими предметами, наука и религия в то же время имеют немало общего. И та и другая опираются на интуицию, способы идеального отражения воспринимаемых существностей, на личный опыт, основываются на формах *faith*-веры и *belief*-веры. Научное и религиозное мировоззрение составлено рациональными и иррациональными компонентами. Поэтому истинно и поверхностно распространено мнение, будто «рациональная» наука полностью противопоставлена «иррациональной» религиозной вере.

Американский богослов Л. Гилке противопоставляет науку и религию следующим образом:

- наука предпочитает объяснять объективные, доступные, повторяющиеся данные, а религия обращает внимание на порядок и красоту в мире, на внутренний опыт людей (на вину и прощение, тревогу и доверие, бессмысленность и целостность);

- наука формулирует объективные вопросы и выясняет, как происходят те или иные события, а религия задает личные вопросы о смысле и предназначении, об истоках и судьбе;

- авторитет науки основан на логических связях и точности наблюдений, для религии же авторитетны Бог и Его пророки;

- науку интересуют количественные гипотезы, тестируемые экспериментальным способом, а религия прибегает к языку символов и аналогий, поскольку Бог трансцендентен<sup>4</sup>.

Многие историки говорят об отношении между религией и наукой как о традиционной и тотальной «войне». Например, известно предупреждение Августина: «Хороший христианин будет опасаться математиков. <...> Есть опасение, что математики вступили в заговор с дьяволом, дабы помирить дух людей и бросить их в объятия ада». Такая модель позже была популяризирована Дж. У. Дрейпером (1874) и А. Д. Уайтом (1896). Оппоненты им отвечают, что подобного рода Армагеддона нет и что невозможно обнаружить «сарнино» ученых, якобы наступившую на «сарнино» священнослужителей. Одни христиане думают, что наука и теология частично пересекаются между собой как отрасли знания,

<sup>4</sup> См.: Gilkey L. *Maker of Heaven and Earth*. N. Y., 1958.

другие же утверждают, что наука и религия только взаимодействуют, а не взаимодействуют между собой.

Р. Мертон (1938) доказывал, что научная революция была навеяна концепцией пуританизма о Бого-суверене и полнойшей пассивности материи; эта концепция оказала решающее влияние на И. Ньютона, Р. Бойля и ряд других протестантов-ученых. И в научной, и в религиозной среде есть плюрализм мнений, ведутся споры о природе науки, сущности религии и характере противостояния этих форм мироотношения.

Не менее сомнительны и представления о наступившем между наукой и религией полном согласии по принципиальным вопросам. Вряд ли конфликты между ними нужно объяснять только взаимным непониманием людьми науки людей веры. Удобнее всего сравнивать науку и религию в плане противопоставления научной и религиозной картин мира, когда та и другая выражены на языке философии. В XVII—XVIII вв. богословы в первую очередь фокусировали свое внимание на физике и астрономии, а в XIX—XX вв. – на геологии и биологии. Современная геномика дает ученым почву для обсуждения традиционных этико-богословских проблем о свободе воли и нормах поведения человека. В истории взаимоотношения науки и религии бывали периоды их прочного союза и известны эпохи их конфронтации. Начиная с эпохи Возрождения в европейской науке сложился культ эксперимента, и естествознание с тех пор претендует на обладание высшей истиной и на духовное руководство человечеством: «Наука в лице многих своих представителей хочет принципиально *a priori* устранить религию не за какие-либо ее отдельные идеи, чувства, утверждения, а за саму ее манеру мыслить, чувствовать, утверждать и хотеть. Религиозный человек, по мнению людей науки, дает своим способностям примененные, приклеенные прогрессу человеческой культуры. Научный дух не только отличен от духа религиозного, но является его прямым отрицанием. Он порожден реакцией разума, направленной против духа религии. Торжество духа науки и исчезновение духа религии – одно и то же. Итак, не

столько науку и религию в собственном смысле слова, сколько дух науки и дух религии должны мы сопоставлять друг с другом»<sup>1</sup>.

К середине XX в. различие между «этичностью» и «анэтичностью» стало настолько очевидным, что культ науки начал быстро угасать, оборачиваться обвинениями науки в причинении человечеству многих бед. В концепции «эволюционного фанализма» Тейяра де Шардена говорится о возрастании возможности примирения науки и религии по мере того, как все индивиды и народы будут воссоединены посредством всеобщей любви к «точке Омеге» – светлему царству, где Бог будет во всем.

Равновозможны три трактовки темы соотношения науки и религии:

- 1) в главном наука и религия никогда не достигнут согласия;
- 2) уже сегодня они близки друг другу в освещении целого ряда коренных проблем мироотношения;
- 3) объединение науки и религии произойдет в неопределенно далекой эсхатологической перспективе.

Первую версию отстаивают убежденные атеисты; вторую предпочитают многие философы и культурологи, не примыкающие к какому-либо конфессии или атеизму; по третьей версии, как предполагал физик М. Планк, параллельные линии развития науки и религии пересекутся в бесконечно отдаленном от нас времени<sup>2</sup>.

## Языческие источники первой научной революции

Как показано историками науки, существует довольно тесная корреляция между сутью революции в науке и конфликтами между наукой и религией (М. Дж. Ослер). Началом научной революции обычно считают 1543 г., когда появилась работа Коперника «Об обращениях небесных сфер», а концом – выход в свет в 1687 г. сочинения Ньютона «Математические начала натуральной

<sup>1</sup> Дюверу Э. Наука и религия в современной философии. СПб., 1916. С. 316.

<sup>2</sup> См.: Планк М. Религия и естественность // Востр. философия. 1999. № 3. С. 25–36).

философии». Главные творцы этой революции – Коперник, Тихо Браге, Кеплер, Галилей, Бэкон, Декарт, Ньютон. Мирозрительное содержание новой науки с огромными трудностями родилось в горниле противоречивого взаимотражения принципов христианской философии, разнообразных неоязыческих учений и идеи систематического эксперимента.

Между учеными того времени существовали серьезные разногласия в оценке христианских и языческих источников, из которых должна вырасти новая европейская наука. Одни из них выступали за христианство и резко осуждали магию, алхимию и астрологию. Другие, напротив, высоко ценили оккультные знания. Например, Ф. Бэкон критиковал магию Парацельса, а Н. Коперник для укрепления своего гелиоцентризма ссылался на авторитет таких язычников, как Платон и Гермес Трисмегист. Многие современные ученые считают, что неоязычество – в формах неоплатонизма, герметизма, астрологии, магии, оккультизма – было одним из важнейших идейных источников классической науки. У любой фундаментальной отрасли научного знания (в особенности у астрономии, физики и химии) был и по сей день остается свой теневой двойник в сфере оккультных наук. В эпоху Возрождения естествознание перестает быть созерцательным. Если прежде только дьяволу приписывалась способность вмешиваться в ход вещей, сотворенных Богом, то теперь ученые (например, алхимики) сами не прочь активно овладеть природой. Оккультизм, соединившись с натуралистическим знанием, становится предшественником экспериментальной науки.

Творцы научной революции часто ссылались в своих трудах на учение герметизма, весьма популярное в эпоху Возрождения. Часть идей, сомнительное авторство которых приписывается Гермесу Трисмегисту, содержится в латинской версии «Corpus Hermeticum». В герметизме Бог представлен в образах мистического света и корня всех вещей. Бог есть Монада и Единое – начало бестелесное, трансцендентное и бесконечное. С одной стороны, Бог толкуется апофатически: не имеет ни формы, ни фигуры, лица и сущности и потому безусловно невыразим. С другой

стороны, Бог есть катифатически трансцендентная первопринцип мира, благо и Отец всему; следовательно, Бог есть и то, что невидимо, и то, что более всего видимо. Между Богом и миром помещается нескладная ступенчатая иерархия.

Вслед за Богом как высшим Светом (Разумом) следует его первородный сын – Логос. Высший Бог порождает также Разумного Демурга, субстанциально равного Логосу. Логос и Разумный Демург творят космос. Ниже в иерархии стоит Антропос, т. е. человек бестелесный, сотворенный высшим Богом по «образу Бога». Иерархию замыкает Интеллект, который дается человеку земному (человеческий ум есть как бы «Бог в человеке»). Коль скоро Разум представляет собой часть Бога, то познавать самого себя – значит познавать Бога.

Коперниканская революция в астрономии методологически основывалась на древнем культе Солнца и на соответствующих идеях герметизма, философии Платона и неоплатоников. Как известно, Платон сравнивал Бога с совершенным геометром и верил, что вселенная чрезвычайно проста в геометрическом отношении. Познавать мир – значит выявить простую и рациональную упорядоченность всех находящихся в нем вещей. По учению неоплатоников, в небесных сферах замечательны неизменные символы, заданные Богом сотворенному миру, а Солнце символизировало Божественность мироздания и мистический центр космоса. Математические свойства суть истинные и постоянные характеристики вещей.

Сравнительно своим учителям на мистическую метафизику неоплатоников, в том числе на труды Прокла, Н. Коперник разглядел в математике магический ключ к познанию вселенной. Он стал исповедовать античные гелиоцентрические воззрения, подчинил им свои многочисленные расчеты и наблюдения и с позиций солнечного культа подверг критике библейский геоцентризм и учение Птолемея. Под влиянием этого юнчества (считавшегося полностью преодоленным в культуре средневековой Европы) Коперник построил новую, диссидентскую, астрономическую картину мира, в которой вселенная хотя и оставалась

вечной и замкнутой, но все же стала значительно шире, чем мир Платона.

И. Кеплер, как и Н. Коперник, вывел свою метафизику Солнца из языческого неоплатонизма. По Кеплеру, Солнце обладает «двигательным интеллектом» и является причиной всех физических явлений. Оно собирает и располагает все вещи вокруг себя. С увеличением расстояния между какой-нибудь планетой и Солнцем его влияние на нее становится более слабым. Движение планет по эллипсам обусловлено двигательной душой Солнца. Его душа имеет характер магнетизма. Планеты следуют по своим орбитам, подталкиваемые лучами Солнца как двигательной душой. Орбиты планет имеют форму эллипса, потому лучи, падающие на планету, находящуюся на двойном удалении от Солнца, вдвое слабее. Скорость движения планеты вдвое меньше по сравнению с орбитальной скоростью, которую планета имела бы, находясь ближе к Солнцу.

Г. Галилей, вслед за Коперником и Кеплером, мысли вселенную в духе неоплатонизма и преклонился перед геометрией. Для него вселенная – это огромная Книга, сочиненная Богом на особом языке, весьма напоминающем язык математики. Сущности природных явлений поддаются адекватному выражению только через математические символы, а умоизобразительную наглядность математическим умопоявлениям придают геометрические образы. Мир постоянно открыт перед нашими глазами, но, чтобы его познать, надо научиться понимать язык, условные знаки Книги природы. Ее буквы – это треугольники, квадраты, круги и другие геометрические фигуры. Без них не поймешь ни слова в тексте природы и будешь тщетно блуждать по миру, как в темном лабиринте. Разговаривая с природой с помощью наблюдений и экспериментов, надо фиксировать ее ответы в формах кривых линий, кругов, треугольников, т. е. на языке геометрии, а не на языке, каким выражают общепринятым мнением.

Известно, что многие астрономы-натурфилы вообще вполне толерантно относились к выводам Галилея о вращении Земли вокруг Солнца. А вот его коллеги-оппоненты из академической

среды неистовствовали: «Галилей подрывает основы христианской веры!», требуя вмешательства церкви. И только тогда – по инициативе «чистых» ученых – против Галилея выступили некоторые представители католических орденов, а также протестанты Жан Кальвин и Мартин Лютер. Следовательно, в гонениях на ученых-«еретиков» подчас повинны не столько церковные круги, сколько ближайшие научные коллегии этих «еретиков», доводящие влияние церкви как мощное средство борьбы с теоретическим и мировоззренческим анархизмом в науке. В 1992 г. папа Иоанн Павел II признал ошибочность суда инквизиции над Галилеем и заявил: «Ведь научный поиск, Галилео! чувствовал присутствие Творца, который, волнуя его дух, побуждал его, предостерегал его догадки и помогал ему».

В Ньюtone сложился в единое гармоническое целое богослов, алхимик и ученый. (Правда, богословские труды И. Ньютона по своему объему превышают количество страниц его естественно-научных трактатов.) На формирование его научного мировоззрения серьезное влияние оказала алхимическая идея активных начал, и в первую очередь идея «центрального огня». Ньютон верил, что первая и самая древняя религия – индоевропейский культ богини Весты – была самой рациональной и самой истинной. Система мира в ней символизировалась тьмеленой святилища с огнем в сердцевице. В средней части храма Весты постоянно поддерживался огонь. Образ этого храма стал для Ньютона символом универсума с центральным светилем – Солнцем. По мнению Ньютона, эта исходная религия была искажена в ходе истории, и народы мира предвещали геоцентрическую систему мира. Монсей попытался воссоздать изначальный культ и установил в скнине огонь. Однако спустя некоторое время «народ Израиля» вернулся к поклонению идолам. Тогда миру был ниспослан Иисус Христос, дабы вернуть народы к их исконной вере.

Революция в естествознании коснулась химии и медицины. Искусство врачевания всегда было прямо или косвенно связано с магией и колдовством. Серьезное влияние на развитие медицинской науки оказало учение Парацельса. Свою преподавательскую

деятельность врач Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (Парацельс, 1493–1541) начал с того, что свел книги самых крупных авторитетов – Галена и Авиценны, за что его прозвали «Лигером и химик». Синтезируя элементы теологии, философии, астрологии и алхимии, Парацельс создал «стрехимию», т.е. врачебную химию, которая в дальнейшем доказала свою широкую практическую применимость. Например, опираясь на ассоциации железа с красной планетой и с богом Марсом (бог войны весь в крови и железе), стрехимики успешно исцеляли больных анемией солями железа. Правильность подобного лечения сегодня подтверждена и обоснована научной медициной.

Парацельс отверг теорию Галена о том, что причиной болезни является дисбаланс в человеке четырех основных «жидкостей», и выдвинул гипотезу, согласно которой основную роль в нашем теле играют сера, ртуть и соль. Болезни возникают из-за нарушения равновесия между этими химическими элементами, и здоровье следует восстанавливать минеральными медикаментами, а не с помощью петушиных гребешков и подобных им органических лекарств. Основываясь в целом на матаи, Парацельс вместе с тем вооружил научную медицину идеей о человеческом теле как химической системе и развернул свою новаторскую мысль в эффективную исследовательскую программу. Еще одна плодотворная идея Парацельса заключалась в том, что любая болезнь специфична, и против нее действительны только специальные лекарства, а универсального средства, вопреки традиционному убеждению, не существует. Всякая болезнь своеобразна, доказывал Парацельс, поскольку Бог создал *ex nihilo* многообразие семян вещей, выдвинул в каждой зародыш силу саморазвития животного начала (архе), а также определил для всех тварей их особые функции и границы свободы. Следовательно, любая вещь развивается «в то, что она уже есть сама по себе».

Подытожим те изменения, которые внесла первая научная революция в прежнюю, средневековую, картину мира. Вопреки традиционной космологии Аристотеля – Птолемея центром мира видится не Земля, а Солнце. Все вещи выдвигается в безусловной



зависимости от Солнца и имеют огненную природу. (Не потому ли наука об огне и тепле – термодинамика – вкупе с ее принципами сохранения энергии и возрастания энтропии стала фундаментом физики?) Вселенная объявлена бесконечной в пространстве и вечной во времени, в связи с чем обострилась проблема, где мыслить место пребывания Бога.

Картина круговращения планет замеселась представлением об их перемещении по эллиптическим орбитам. Было показано, что природа Луны схожа с прародкой Земли, и поэтому нет смысла различать земную и небесную механику. Возникло противоречащее Библии допущение, что земное человечество не является вершиной мироздания и что, возможно, существует множество населенных планет, подобных Земле. В результате научной революции сама научная деятельность перестала быть волшебной силой созидательной, превратилась в доступное любому образованному человеку рутинное экспериментирование с какими угодно материальными предметами.

Благодаря развивавшемуся методу систематического эксперимента естествознание обрело независимость от христианской церкви и схоластической философии. Его перестает интересовать сущность вещей, предпочтении отдается функциональному объяснению предметов. Наука укрепляла свою автономно при помощи академий, лабораторий и международной кооперации. Тем самым революционная наука вошла в конфронтацию с господствующей в обществе христианской идеологией. В конце концов, оккультизм и его ближайшие «родственников» были практически изгнаны из естествознания, чему немало способствовала христианская церковь. Однако в естественных науках до сих пор остаются паранаучные ответвления, подпитывающиеся из мистических, магических и герметических источников. В наши дни паранука вновь набирает силу, пытается выйти из тени и конкурировать с «нормальной» наукой. Паранука многочисленна: оккультизм, алхимия, теософия, живая этика Е. Н. и Н. К. Рерихов, экстрасенсорика, энтология, учение о торсионных полях, астрология, ноокоsmология, кармическая медицина и др.

В эпоху первой научной революции обе эти ветви науки (нормальная наука и паранука) находились в синкретическом единстве, затем отделились друг от друга. По закону отрицания отрицания они, вероятно, вновь сойдутся, и тогда надо ожидать новой научной революции. Явным признаком нынешней революции в естествознании служит усиливающаяся идеологическая борьба между физиками-ортодоксами и адептами модной гипотезы о торсионном поле. Считается, что это поле виртуально образуется вращением элементарных частиц и является самым фундаментальным. Его наделяют таинственной способностью порождать все известные типы физических взаимодействий (Г. И. Шеннов, А. Е. Акимов). Своё открытие единого торсионного поля некоторые физики-революционеры истолковывают как обнаружение того самого Божественного всемогущего разума, который всегда так упорно ищут эзотерики и оккультисты.

Любопытно также в естествознании голографическая гипотеза (Д. Боом, К. Прибрам, М. Талбот и др.), согласно которой мир, в котором мы живём, есть всего лишь сложная иллюзия: всё, что в нём находится (от снежинок и листьев клевера до электронов и комет), суть призрачные картинка-проекции, спроецированные из некоего уровня реальности, который находится далеко за пределами нашего обычного мира. Сходны с эзотерическим знанием некоторые концепции в психиатрии (Ст. Гроф, Д. Климон, М. Ньютон, Р. Музлик) и биологии (Р. Шеддрейн). Современные эзотерики широко оперируют такими квазинаучными понятиями, как биополе, микроступени, психополе, тонкие энергии, зритель и т. п. Современная физика выдвигает гипотезу о фундаментальном порождающем уровне мира, под которым понимает вакуум в различных его вариантах; при этом абстракция вакуума очень напоминает дэо китайцев, нагваль индейцев, Великую пустоту индустов, беспредельность в агни-йоге. Согласно антропному принципу в физике необходимость возникновения человека заложена глубже уровня элементарных частиц – на уровне вакуума.

В связи со сказанным, представляется неточным и односторонним заявление физика С. П. Капицы, высказанное им в одном

из его последних интервью: «Очевидному нужно бороться с невероятным, Россия бьет рекорды по количеству шарлатанов... астрологов больше, чем астрономов. Появление лженауки – это кризис. А может быть, и сама наука не делает то, что нужно. Где ответственность людей, которые пишут, что бог на душу положит?».

### Оккультные парануки: астрология, алхимия

Оккультизм (от лат. *occultus* – тайный, сокровенный) – 1) нетрадиционные религиозные учения о недоступных обычному опыту тайных силах, скрытых в человеке и космосе; 2) сумма паранормальных верований в мистическую связь человека с трансцендентным миром. Оккультисты уверены, что нынешняя наука возникла из древней магии, но отказалась от иррациональных методов постижения мистических феноменов. Традиционные религии, как правило, отрицательно относятся к оккультным наукам, а академическая наука относит их к разряду лженаук и псевдонаук. В эпоху Ренессанса в Европе широко практиковались такие оккультные течения, как алхимия, герметизм, христианская каббала, реинкрейсерство (Парацельс, Мираццола, Фичино, Бёме, Сен-Мартен и др.). В настоящее время распространены такие оккультные науки, как астрология, магия, экстрасенсорное восприятие, нумерология, энтология, хиромантия, спиритуализм, символизм карт Таро, гадание на игральных картах и др.

Астрология (от др.-греч. *ἀστρον* – звезда, и *λόγος* – слово, закон) – древняя дисциплина, возникшая в Месопотамии в III тыс. до н. э. Математически описывает и предсказывает – в виде гороскопов – воздействие небесных тел на земной мир и людей (на их темперамент, характер, воступки и будущее). Гороскоп – схема части неба, видимой в определенном географическом пункте. В гороскопе говорится о соотношении небесных тел относительно 12 знаков зодиака и 12 домов гороскопа. Астрология выросла из народных примет и предзнаменований и в древние времена была важным этапом в становлении науки астрономии. Первые индивидуальные гороскопы появились в V–IV вв. до н. э.

В работе Птолемея «Тетрабиблос» (I в.) изложены основные принципы классической астрологии. Европейская и индийская астрология происходит от шумеро-вавилонских астральных мифов, состоит из нескольких разделов (итальянская, предсказательная, медицинская и др.), учит об ассоциации планет и звезд с различными богами.

Современная западная астрология опирается на тонкий математический аппарат, строгие определения аспектов между планетами, вершины домов гороскопа привязаны к астрономическим параметрам небесной сферы. Из наблюдений за небесными событиями астролог выводит гипотезы о соответствующих земных событиях. Ныне астрологи предпочитают изъясняться своим занятием «символическим языком», допускающим множество истолкований. Академическая наука оценивает астрологию как ложную гадательную магию. В России астрологию жестко критикует Комиссия по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований при Президиуме РАН. Однако многие ученые поддерживают астрологию, не считают ее лженаукой, признают ее социально полезной.

Алхимия – учение магов и эзотериков о трансмутации меди, свинца и других рудовых металлов в благородные металлы в целях обретения совершенства. Высказываются разные мнения о происхождении термина алхимия: 1) «египетское искусство», транслитерация с егип. *khmi*, *khm* – Черная Земля (синонимичное Египту); 2) от др.-греч. *khm* – свинец, литье, *khmicos* – смешивание. Окультизм парашука алхимия тесно сопряжена с магией, тургией, астрологией («планеты влияют на зарождение металла») и каббалой. Она активно развивалась в Западной Европе с IV по XVI в., а с XVIII в. стала угасать. В своих лабораториях алхимики применяли печи и перегонные кубы, совершенствовали приемы перегонки, возгонки и фильтрования веществ. Они открыли способы получения многих минеральных и растительных красок, стекла, эмалей, солей, кислот, щелочей, сплавов, лекарственных препаратов.

Алхимия способствовала появлению и развитию в Новое время таких экспериментальных наук, как химия и фармакология<sup>1</sup>. Р. Лудвиго (XII—XIV вв.) приписывают авторство 500 сочинений по алхимии, главное из которых – «Завещание, излагающееся в двух книгах вообще химическое искусство». Парацельс определил алхимию как науку о превращении одних металлов в другие, а Р. Бокон – как науку приготовления некоторого эликсира, который, будучи прибавлен к благородным металлам, превращает их в металлы совершенные. Алхимики верят, что свое «герметическое искусство» делать золото они получили от бога Гермеса-Тота. На замечательных сосудах алхимики ставили печать с изображением Гермеса, откуда и пошло выражение «герметически закрытый». Парацельс связывал алхимию с каббалистикой. В частности, он утверждал, что число золота (в древнееврейском – 209) соответствует буквенному обозначению имени Иеговы в мире духов. В XV—XVII вв. развивалась «придворная алхимия», которой увлекались многие коронованные особы.

Идея трансмутации металлов основывалась на учении древнегреческих философов о том, что все едино, «все в одном» и все вещи суть разные комбинации нескольких «первозлементов», способных взаимопревращаться при определенных условиях. Алхимики сводили первоэлементы к женскому и мужскому аспектам хаоса, первоэтерии, а именно к «философской ртути» и «философской сере». Приведем схему мистических смыслов серы и ртути:

«Сера»	Самец (мужское начало)	Сила	Причина
«Меркурий»	Самка (женское начало)	Материя	Предмет
«Соль»	Детеныш (среднее начало)	Движение	Результат

Металл тем более чист и совершенен, чем больше в нем «серы», и самый совершенный металл – золото. Несовершенные металлы «обольны», однако опытный алхимик якобы способен их

<sup>1</sup> См.: Рабинович В. И. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

исцелить при помощи Бога, молитв, заклинаний и философского камня.

Философский камень (лат. *lapis philosophorum*), или красная тинктура, – реактив, необходимый для превращения металлов в золото, для создания эликсира жизни и трансформации низшей животной природы человека в высшую, Божественную. Того, кто нашел этот камень, именовали адептом. Считалось, что раствор философского камня (*lycum rotabile* – питьевое золото), если его употреблять внутрь в малых дозах, служит панацеей, т. е. исцеляет все болезни, омолаживает, продлевает жизнь. При помощи малого магистериума («белого льва», белой тинктуры) алхимики надеялись превратить любой неблагородный металл в серебро. В трактатах алхимиков символом философского камня выступает либо дракон Уроборос, пожирающий свой хвост, либо рубин – продукт алхимического брака «короля» (философской серы) и «королевы» (философской ртути).

### Другие причины конфликта науки и религии в Европе

Как же возник конфликт теоретико-экспериментальной науки Европы и космоцентрической религии? В этом, вероятно, повинны и наука, и христианская религия, поскольку и та и другая желали установить свою монополию на окончательную истину. «Двузвучная история страстной борьбы науки и религии, – пишет Тейяр де Шарден, – доказывает не неправоту одной из них, а то, что они не могут развиваться нормально одна без другой. Религия и наука – две неразрывно связанные стороны, или фазы, одного и того же полного акта познания, который только один смог бы охватить: прошлое и будущее эволюции, чтобы их рассмотреть, измерить и завершить»<sup>4</sup>. Любая наука, равно как и любая религия, суть истины преимущественно относительные. Мир сущностей сокрыт от нашего внешнего взора, и, догадываясь о его существовании, человек страшится его. Религия и наука пытаются проникнуть в этот мир тайны, чтобы составить для людей полный

<sup>4</sup> Шарден Т. де. Философия человека. М., 1987. С. 222–223.

путеводитель, карты сущностей. Но не всякая модель современных сущностей, научная или религиозная, пригодна к практическому употреблению.

Доктрина, или модель, имеет три логически независимых свойства: истинности, привлекательности и полезности: не всякая истина полезна, не всякая полезность истинна и привлекательна, не все привлекательное истинно и полезно. Общество по-разному настроено на принятие или непринятие научных теорий и религиозных учений. Привлекательная доктрина (теория) очень быстро распространяется в обществе, даже если ее истинность и полезность еще не установлены. Такого рода привлекательные модели сущностного мира обычно называют мифами. С. Тульмин выделил два типа мифов: антропоморфный, характерный в первую очередь для древних культур, и механоморфный, присущий современной западной науке. Миф объективно может быть истинным или ложным, но его свойство привлекательности мало зависит от его совпадения с действительностью или от его ложности. Миф привлекателен, потому что дает быстрый и желаемый ответ на важнейшие запросы жизни и ума и субъективно разрешает волнующие людей проблемы.

Примерами ложного научного мифа могут служить неодарвинистская теория эволюции и агробиологическое учение Т. Д. Лысенко. Примерами истинного мифа являются метафора о Сизифе и миф о Вселенном потоке; первый хорошо подтверждается фактами тщетности попытки людей достигнуть земного совершенства, а второй – массой научных данных о том, что Вселенный поток случается на Земле по крайней мере дважды. Новая наука о микрообъекте создает новую мифологию науки – мир интеллектуализированных объектов (Я. Э. Голословвер). В условиях трудной проверяемости теории или догмата люди склонны выбирать те из них (среди равноправных вариантов), которые проще объясняют свой предмет и наиболее привлекательны. На защиту «отбранного» мифа поднимаются широкое слои народа. По этой причине конкуренция мифов вызывает острые социальные конфликты.

Начиная с эпохи Возрождения и в особенности в ходе Реформации и промышленной революции в Европе естествознание решительно изменяет характер своих теорий. Оно все более сосредоточивается на систематическом исследовании истины и полагается на критерий практики. Абстрактные термины науки, референтами которых считаются скрытые сущности, и термины воплощения стали прежде всего оценивать мерками адекватности, простоты и проверяемости экспериментом, но не критерием привлекательности или изящности. Наука стала сторониться стерильных моделей, мало что говорящих о фактах и слабо предсказывающих явления, но зато много говорящих о необходимых мирах. Это означало переход естествознания от мифотворчества к моделированию предметных областей и усилению внимания к точным эмпирическим и математическим методам.

Эффект социального конфликта, сопровождаемого соперничеством научных мифов, стал уступать место духу кооперации, социального единства естествоиспытателей, толерантности. Правда, сказанное не распространяется на гуманитарные науки, в которых опера на мифотворение никогда не осуждалась. И. Кант противопоставлял исторические и математические науки, усматривая между ними разрыв. Дж. Ст. Милль выделял как антитезы моральные и естественные науки. В. Дильтей доказывал, что гуманитарным наукам чужд «язык природы», ибо и предмет у них иной, нежели у естествознания. В то время как естественные науки «объясняют», гуманитарные науки «понимают дух внутри нас», являются герменевтикой. По мнению Дильтея, естествознание отвечает телесному интересу человека, а гуманитарные науки – морально-социальному интересу. Поэтому гуманитарные науки тесно связаны с общественной идеологией, с идеалами и обычно предпочитают мифотворчество, а не моделирование.

И все-таки простые люди чаще доверяют собственному опыту, а не абстракциям «точных» наук. Например, зряная физика заявляет, что у вещей нет ни запаха, ни цвета, ни вкуса, а есть только непрестанное движение элементарных частиц. Например, люди видят, что, на дугу падает корона, а физике им говорит: нет, это



не верова, а «обещанная планка электронов!» (Ч. Чейз). Люди смотрят на горизонт и голубое небо, а физик снова разоблачает их фантазии: ни горизонта нет, ни голубого неба и вообще не верь своим глазам и ушам! Кто кого вводит в заблуждение? А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа» оценивает позицию здравого смысла в отношении теоретической науки так: «Какая нелегкая занесла нас в этот бедлам, где чудятся только одни пустые дыры и мертвые точки? Нет, дяденька, не обманешь. Ты, дяденька, хотел с меня шкуру спустить, а во现实主义ом меня сделать. Ты, дяденька, вор и разбойник».

### Роль метода в науке

Под влиянием учений Ф. Бэкона и Р. Декарта стал утверждаться взгляд на естествознание как на систематический метод, годный для применения в любых условиях. Ныне специфику науки прежде всего усматривают именно в особенностях ее методов, но не предмета. И тому есть логические подтверждения. Сотворенная природа подразделяется на объективную и субъективную реальности. В свою очередь, объективная реальность бывает сверхчувственной (эссенциальной) и данной нам чувственно. Субъективная реальность бывает осознанной и бессознательной. Наука делает предметами своего изучения все перечисленные виды реальности, поэтому любая область сотворенной природы может стать предметом той или иной науки. В этом смысле у науки как бы нет своего специфического предмета, а главное в ней – метод подхода к явлениям и сущностям.

Например, «жизнь» по-своему изучается физикой, химией, биологией, психологией, социологией. Каждая отдельная научная дисциплина вычленяет свой предмет сквозь призму слез действия с ним. Так, прикладная физика сосредоточивается на измеримых протяженных объектах, а теоретическая физика – на неизмеримых объектах виртуального вакуума, недоступных приборным измерениям. Физиологи регистрирует «внутриживую жизнь» организмов в терминах нейродинамики, а психология бессознательных

состояний человеческой души не доверяет даже самоотчетам испытуемых, реконструируя эти состояния через анализ оговорок, ошибок или словесений пациентов. И все это – наука, тем не менее, изучает ли она материальные или нематериальные процессы.

Верифицируемость и фальсифицируемость научных высказываний фактами внешнего наблюдения уже не считаются неизменными параметрами научной истины. Критерий практики возмужает математиков и логиков в меньшей степени, чем священников. Тезис об универсальной эмпирической проверяемости научных утверждений был навеян установками материализма и физикализма, надеждой свести всякий научный поиск к измерениям физических тел и процессов. Стало ясно, что в науке, как и в религии, не существует нейтральных описаний, не зависящих от интерпретации.

Поскольку наука проявляет интерес к предметам всякого рода (телесным и душевным, природным и социальным), то для нее все-таки важнее не прямая практическая проверяемость результатов исследования, а ее систематический метод. Благодаря своему методу, позволяющему со временем уменьшать количество ошибок и добавляться практической реализации идей, естествознание сделало за последние четыреста лет гигантский рывок вперед. И дело здесь не столько в приближении к вечной истине, сколько в успехах технического плана. Скажем, о природе гравитации и сегодня известно немногим более, чем во времена Аристотеля, вместе с тем систематическое исследование проявлений притяжения тел помогло создать методики измерения гравитации и множество технических устройств, воплощающих принцип тяготения. Истинность идей и практическая реализация идей – далеко не одно и то же. Важные идеи неплохо воплощаются в жизнь и регулируют человеческое поведение.

В отличие от естествознания, религия имеет свой специфический и полнющий предмет – незримый Абсолют, связь человека и Абсолюта. Религия никогда не поступается ценностью этого предмета ради спокойного и методически-монотонного поиска истины. В то время как европейское естествознание быстро прогрессировало начиная с эпохи Возрождения, христианство по темпам своей

эволюции отставало от науки. В итоге в Европе возник и усилился конфликт между естествознанием и христианством, ядром которого стало несогласие в трактовках сущности космоса, природы, общества, жизни и человеческой души.

### **Обоснование относительной взаимности науки от религии**

Логика борьбы естествознания с монотеизмом вела к отождествлению науки с идеологически нейтральным моделированием природы, а религии – с насоннарным мифотворчеством. Руководствуясь парадигмой механики как раздела физики, наука заключила негласный договор с материализмом и обрела склонность пренебрегать сакральными идеалами. Вследствие этого рано или поздно должна была возникнуть дисгармония между технико-хозяйственным и духовным аспектами христианской культуры. Возвращение к былой гармонии этих аспектов предполагает ускорение развития религии, а также пересмотр естествоиспытателями своего нескритического отношения к философии материализма, позитивизма, установкам объективизма и технократизма.

В то время, когда естествознание отдавало предпочтение экспериментальному познанию мира, католическое богословие управлялось в схоластике, совершенствовало логическое мастерство и абстрактное мышление. В XVI в. христианская теология стала испытывать кризис. Видные богословы понимали необходимость примирения естествознания с религией, искали выход из создавшегося положения. Средневековые философы и теологи заложили основы объяснения права естествознания на относительно автономную. Альберт Великий обнаружил в философии Аристотеля подход к объяснению природы, не зависящий от буквы Библии. Ж. Буридан предположил, что в сотворенном мире нет целевой причины, а связь явлений природы целиком обусловлена действующими причинами. Вселенная все более представлялась гигантским механизмом, работающим по своим внутренним законам.

Такой взгляд начали распространять на общество и человеческого индивида.

Мыслители Ренессанса возвеличили в человеке его телесную ипостась, провозгласили человека высшей ценностью бытия и мерилом всех вещей. Культ плотского человека, утверждаемый гуманистами, обесил естествознание с интервализмом. Католицизму отдавались на откуп вопросы добра и зла, смысла жизни и спасения души. Естествознание возжелало объяснить природу человека и наше поколение посредством тех же понятий, какими оперировала наука механики. В зеркале естествознания человек казался существом, способным дойти до земли обетованной и дорости до господина мира.

Ф. Бэкон верил, что люди сами добьются могущества, если будут бороться со своими заблуждениями (идолами рынка, театра и т. п.) с помощью систематического научного метода сбора и обобщения фактов. Т. Гоббс не отрицал Бога как первоначальную мироздания, но и не признавал Его как нравственную сущность; он предложил водить общество и государство на принципах естественных наук и полагаться на разумный общественный договор между всеми людьми. Р. Декарт отличился попыткой доказать самодостаточность логики-дедуктивного метода познания мира. Он укрепил идеал математизации естествознания и верил в возможность отыскать универсальный способ открытия полной истины, теоретически отделил мир материи (протяжения) от мира души и постулировал независимость материальной субстанции от духовного начала. Он не отрицал Бога и даже занимался уточнением доказательств Его бытия. Вместе с тем дуализм Декарта стал одной из идеальных предпосылок размежевания естествознание и религия: естествознание должно изучать протяженные тела, религия – воплощенные духовные связи; у них нет общего предмета, а потому нет и оснований для их идеального противоборства.

Не менее противоречивым является наследие И. Ньютона. С одной стороны, Ньютон был «не от мира сего», глубоко верующим человеком, принципиальным противником детерминизма механистического толка. Его богословские труды насчитывают

тысячи страниц. С другой стороны, Ньютон провозгласил догму: «Физика, бойся метафизики!». Он описывал вселенную как самодостаточный механизм, которому придан неисчерпаемый импульс. И все-таки Ньютон был вынужден допустить необходимость периодического вмешательства Бога в движение планет для тех случаев, когда в их движении надвигается катастрофа. Г. В. Лейбниц тоже придерживался детерма, видя во вселенной гигантский часовой механизм. Этот механизм был однажды заведен Богом, а далее он действует автоматически. Богу отводилась роль пускового механизма, после чего надобность в Боге отпадала. Европейское естествознание XIX в. приписывало материальному миру атрибуты вечности, бесконечности, несотворимости, акцидентности, подчиненности собственным универсальным законам.

Когда появилось эволюционное учение Ч. Дарвина, его стали экстраполировать на весь мир. Согласно идеям эволюции, мир саморазвивается от простого к сложному через естественный отбор разных вариантов саморазвития. В естественно-научной картине мира Богу оставалось все меньше и меньше места. Эволюционная теория стала для материалистов-гуманистов «эмисем-искусителем»: они веровали, что путем саморазвития человек достигнет совершенства и займет то место, которое прежде отводили Богу. Религия как вера в потустороннего Творца должна уступить место научной вере во всемогущество человека. Социоцентрические религии (культ науки и культ человека) теснили космоцентрические религии. Наука обновляла свое религиозное основание и обреталась противоположностью монотеизму.

Любопытно, что Ветхий Завет предусмотрел подобную ситуацию. Сатана внушал первым людям вкусить с древа познания и стать похожими на богов. Известно также, чем кончилась эта история – изгнанием из Эдема. Падший человек хочет вернуть доверие Бога, восстановить с ним утраченную связь. Похоже, современный экологический кризис и ослабевание культа науки все концентрирует на крути своей. Вместе с тем вера в Бога не заменяет научного исследования, поскольку в первую очередь сопряжена

с требованиями к человеку вести себя в соответствии с традиционными формами религиозного опыта.

Игорь Сикорский, изобретатель вертолета, предупреждал, что если человечество не будет совершенствоваться в нравственном отношении пропорционально интеллектуальному прогрессу, то ему грозит вырождение или гибель. Сикорский привел пример с вымиранием динозавров. Динозавры были так велики и сильны, что самые крупные из них могли, наверное, надвое перекусить тигра или затоптать слона. И все же по какой-то причине вид этот почти сразу исчез. Да минует нас чаша сия! Сикорский далее пишет, что среди других гипотез, объясняющих исчезновение животных, сильнее которых никого не было на земле, есть такая: динозавры откладывали яйца в песок и потом больше не обращали на свое потомство никакого внимания. Теперь то же самое делают шкряки. Предполагается, что какое-то сообразительное животное меньших размеров стало питаться яйцами динозавров, которые никто не охранял, и это послужило причиной вымирания вида. Если это так, то, значит, при всей своей силе и многочисленности динозавры не обладали даже минимальным альтруизмом, присущего птицам и млекопитающим, которые заботятся о своем потомстве и тем самым – о сохранении вида. Динозавры не проявили ни малейшего альтруизма, и необычайно мощный вид бесследно исчез.

По мнению Сикорского, эта история должна послужить нам символическим предупреждением, ведь современного человека можно считать интеллектуальным сверхдинозавром. Прогресс интеллекта требует все более обширной и сложной организации и управления. Это, в свою очередь, создает необходимость нравственного прогресса, ибо ни одно организованное общество не может существовать, если его управители и члены не обладают некоторой долей высших чувств и благородных побудительных импульсов. Еще недавно казалось, заключает Сикорский, что наука увидит ученых от религии в сторону материализма. Теперь впечатление такое, что тенденция обратная. Истинная наука возвращает

к Богу, хоть это и требует пересмотра все-таки традиционных представлений, оказавшихся ложными<sup>9</sup>.

Постепенно естествознание начало более трезво оценивать свои границы. Оно уже не отторгает те возникающие внутри него теории, которые согласуются с монотенизмом. Например, родившаяся в лагере физической науки теория тепловой смерти вселенной, раздувающейся вселенной и реликтового излучения венчается выводами о начале и конце физической формы движения материи. Антропный принцип в физике говорит о том, что мир подготовлен для человека. Среди основных альтернативных теорий жизни внутри биологической науки есть витализм, апеллирующий к Творцу. Неодарвинизму противопоставит научный креационизм, громко заявивший о себе в 60-е гг. XX в. Научный креационизм основывается на методах естествознания и прямо не ссылается на библейское учение о сотворении мира и человека, но его главные выводы совпадают с идеями монотенизма.

## § 2. Эволюционизм и креационизм

Эволюционизм. – Креационизм. – Аргументы креационизма. –  
Подлинны антропогенно-эволюционистов. – Не всякой эволюцио-  
низм логичен

Вряд ли кто будет оспаривать, что всякий организм развивается и изменяется в пределах своего вида: взрослая особь развивается из эмбриона, возникают новые «расы» человека, новые породы кошек, собак, фруктовых деревьев. Но порождает ли такая изменчивость принципиально новые виды организмов? Истинно ли утверждение, будто все многообразие растений и животных произошло путем качественного преобразования нескольких древних примитивных организмов? Не является ли первочеловек Адам просто преобразованным зверем? Эволюционисты веруют

<sup>9</sup> См.: Смирнов И. Эволюция души. О смысле жизни // Новый журнал. 2008. № 252.

в радикальную эволюцию природы и положительно отвечает на эти вопросы, а креационисты признают эволюцию лишь в пределах вида и отвергают идею «изменения в другую разновидность». По словам отца Серафима (Роуза), «самая причина, почему было изобретено эволюционное учение, заключалась в том, чтобы объяснить всемогущую, исходя из того, что либо Бог не существует, либо он не способен создать мир или привести его в бытие в шесть дней одним Своим словом»<sup>19</sup>.

Как известно, сегодня в религии и науке между собой конкурируют шесть основных представлений о происхождении феномена жизни: 1) доктрина креационизма – сотворения жизни Богом; 2) учение о панспермии – возникновении жизни из космоса; 3) идея вечности жизни и ее стационарного состояния; 4) гипотеза о случайном однократном происхождении жизни; 5) концепция многократного зарождения живого из неживого; 6) концепция закономерного происхождения жизни путем химической эволюции. Все эти представления не имеют непосредственного эмпирического подтверждения и кажутся одинаково сильными альтернативными предположениями.

## Эволюционизм

Эволюционизм (от лат. *evolvo* – развертывание, развитие) – комплекс сведений об истории биосферы и методологическое учение об общих законах исторического развития органического мира. Идея эволюции живой природы сформировалась в лоне мифологии. Среди древних философов, обсуждавших эту идею, наиболее известны Анаксимандр, Эмпедокл и Тит Лукреций Кар. С наступлением эпохи Возрождения и в особенности в Новое время в европейскую культуру проникает християнская идеология и вместе с нею попытка объяснить органический мир с точки зрения эволюционной идеи.

<sup>19</sup> Серафим (Роуз), игумен. Православный взгляд на эволюцию. СПб., 1997. С. 83.



В биологии первыми предложили развернутые концепции изменения видов Ж. Б. Ламарк, Э. Ж. Сент-Илер, К. Ф. Рулье. Согласно Ламарку эволюция организмов представляет собой двудвижный процесс: один тип эволюционных изменений обуславливается внутренними, Божественными, сила, другой же является результатом прямого приспособления к среде, следствием упражнения и неупражнения органов. Считается, что эволюционизм превратился в подлинно научную теорию благодаря трудам Чарльза Дарвина, и в узком смысле под эволюционизмом как раз чаще всего имеют в виду дарвинизм и неударвинизм.

В 1859 г. выходит книга Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствующих пород в борьбе за жизнь». В этом сочинении обобщены факты, собранные Дарвином в период его кругосветной экспедиции на королевском корабле «Бигль» (автор, естественныиспытатель-любитель и дипломированный богослов, находился на «Бигле» в роли неоплачиваемого сборщика коллекций по естественной истории), 30 июня 1860 г. в Оксфорде состоялись шумные дебаты о теории эволюции между Т. Геккелем и епископом С. Уилберфорсом. Эту дату и считают днем рождения дарвинизма.

Дарвинизм – это натуралистическая теория эволюции органического мира Земли, основанная на воззрениях Дарвина. По Дарвину, эволюция осуществляется в результате взаимодействия трех основных факторов: изменчивости, наследственности и естественного отбора. Идея естественного отбора в ходе борьбы за существование была заимствована Дарвином из произведения Т. Мальтуса (1766–1834) «Опыт о жизни народонаселения». «Теория эволюции не столько биологическое, сколько философское учение, купол на здании материализма, чем только и можно объяснить ее фантастический успех, научными достоинствами никак не объяснимый» (Н. Я. Данилевский, 1885). Изменчивость служит основой образования новых признаков и особенностей в строении и функциях организмов; наследственность закрепляет эти признаки; под действием естественного отбора устраняются организмы, не приспособленные к условиям существования. Благодаря

этим трем факторам организмы в процессе эволюции накапливают все новые приспособительные признаки, что в конечном счете приводит к образованию новых видов. Дарвинизм способствовал утверждению в науке XIX в. исторического подхода, когда акцент в исследовании любого предмета смещается с вопроса об устройстве предмета на вопрос о происхождении предмета. Так, в астрофизике механицизм Ньютона оказался вытесненным космогонической гипотезой Канта – Лапласа об истории Солнечной системы.

В XX в. К. Р. Поппер убедительно покажет: 1) дарвинистские концепты – механизм эволюции, естественный отбор и приспособленность – суть тавтология, т. е. обозначают одно и то же; 2) предполагаемые законы эволюции сопряжены с ненаблюдаемыми микрособытиями, т. е. не имеют эмпирического подтверждения; 3) дарвинизм (эволюционизм) не соответствует строгим требованиям, предъявляемым к научным теориям, так как не объясняет происхождения жизни и ничего не предсказывает, не предназначен к опровержению и имеет метафизический характер; 4) эволюционизм – это не особая теория, а разновидность ситуационной логики (необязательной для всех), касающейся устройства нашего мышления, но вовсе не устройства природы<sup>11</sup>.

Позже открытие Де Фризом мутаций у некоторых растений вынудило эволюционистов ослабить свой тезис о существенной роли отбора; в противоборстве с формальной генетикой (в частности, с дейсманнзмом-морганизмом) и креационизмом классический дарвинизм постепенно превращался в синтетическую эволюционистскую теорию, отказываясь от прежнего радикализма (например, от гипотезы о переходных видах). Заметный вклад в развитие неодарвинизма внесли отечественные биологи К. А. Тимирязев, Н. В. Мичурин, Н. И. Мечников, Н. А. Северцов, Н. И. Вавилов, Н. И. Шмальгаузен и др.

<sup>11</sup> См.: Поппер К. Дарвинизм как метафизическая исследовательская программа // Вопр. философии. 1995. № 12. С. 39–49.

Книга Ч. Дарвина «Происхождение видов» вплотную подвела читателя к выводу о том, что, подобно другим существам, человек возник естественно-эволюционным путем. Правда, сам ее автор, оставаясь верным христианству, такой вывод не афишировал, но его последователи (Т. Гексли, Э. Геккель и др.) данный вывод сделали. Так, Дарвин считал абсурдным предположение, будто глаз или перо павлина возникли в результате эволюции. По его словам, объяснить возникновение жизни на земле только «случаем» – это все равно что объяснить происхождение словаря корявом в типографии. Э. Геккель презнал дарвинизм «новой религией без Бога», а биологические музеи, пропагандирующие эволюционизм, назвал «храмами новой всемирной религии» (тотемизма).

По Т. Куну, главное в дарвинизме отнюдь не идея эволюции, а неприятие процесса возникновения жизни как «разумного целенаправленного проекта». Но если жизнь не предвсказана и произошла по воле неразумного случая безо всякого плана, то к ней бессмысленно применять схему эволюции как направленного разворачивания того, что первоначально заложено кем-то или чем-то в зародыш<sup>21</sup>. Строго говоря, в квазиучной теории эволюции освещается только проблема биологического вида  *homo sapiens*, но в ней нет речи – в философско-мировоззренческом аспекте – о приходе и генезисе человека. Марксовоззренческой атеизм относит  *homo sapiens* к виду «тилых обезьян», креационистский монотеизм усматривает в  *homo sapiens* образ и подобие Божье. Однако биологический эволюционизм как наука прямо не участвует в идеологическом споре между атеистами и теистами. Поэтому вряд ли возможна «креационная» биология как чисто биологическая наука, альтернативная биологическому «эволюционизму». Не случайно «креационизма» в биологии нередко оценивают как «уродливый результат вторжения религии в сферу естествознания» (А. А. Аскольский).

<sup>21</sup> См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 224–225.

Дарвинистов упрекают в том, что они принимают честь и достоинство людей. Дарвинисты же отнюдь не «спускают голову попелом», а возражают, что их учение, напротив, возмывает человека: ведь если верно, что человек самостоятельно поднялся на высшую ступень органической лестницы, то в будущем ничто не помешает ему подняться еще выше.

Горько приветствовался рождение дарвинизма родоначальники марксизма; эволюционизм стал краеугольным камнем диалектического материализма; критика дарвинизма в СССР приравнивалась к идеологической диверсии – к критике основ марксистско-ленинской идеологии – и сурово преследовалась законом. Ф. Ницше, отираясь от неодарвинизма, построил свое эстетическое учение о сверхчеловеке, а чуть позже идеологи немецкого фашизма вывели из эволюционной теории доктрину высшей арийской расы.

Когда говорят о развитии космоса, то прежде всего обращают внимание на количественную сторону этого процесса – на расширение Вселенной, изменение ее температуры и плотности. В. С. Степанн следующим образом резюмирует теорию Большого взрыва и эволюции Вселенной в целом: примерно 15–20 млрд лет тому назад из точки сингулярности в результате Большого взрыва началось расширение Вселенной, которая вначале была горячей и очень плотной, но по мере расширения охлаждалась, а вещество во Вселенной по мере остывания конденсировалось в галактики. Последние, в свою очередь, разбивались на звезды, собирались вместе, образуя большие скопления. В процессе рождения и умерания первых поколений звезд происходило синтезирование тяжелых элементов. После превращения звезд в красные гиганты они выбрасывали вещество, конденсирующееся в пылевых структурах. Из газово-пылевых облаков образовывались новые звезды и возникало многообразие космических тел<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> См.: Стивенс В. С. Философия науки. Общие проблемы. М., 2004. Гл. 7.

А вот как сегодня обычно описывают качественную эволюцию Вселенной:

- через 10–15 секунд после Большого взрыва плазма составлена свободными кварками, электронами, глюонами, фотонами, нейтрино и т. п.;
- при связывании кварков глюонами формируются протоны, нейтроны и другие адроны;
- при первичном нуклеосинтезе протоны и нейтроны объединяются в ядра гелия;
- протоны и ядра гелия при посредстве электронов складываются в водород и гелий;
- из этого первичного легкого нейтрального газа формируются первые поколения звезд;
- внутри звезд рождаются более тяжелые элементы (углерод, кислород и др.);
- около некоторых звезд, содержащих тяжелые элементы, возникают планеты земного типа;
- в ходе химической эволюции на планетах земного типа появляются органические соединения;
- химическая эволюция ведет к жизни;
- в ходе биологической эволюции появляется разум.

Недавняя расшифровка генома человека и иных организмов стала серьезной поддержкой теории эволюции «на молекулярном уровне». При сравнении геномов человека и мыши напрашивается вывод, что эти виды произошли от общего предка, но вовсе не созданы «из ничего». Если скоро геном шимпанзе на уровне ДНК совпадет с геномом человека на 96 %, то вряд ли справедливо библейское утверждение, что Бог сотворил человека отдельно от всех других живых существ.

Известный биолог-теист Р. Докинз заявляет в книге «Эгоистичный ген»:

- поведение людей мотивировано генами, борющимися за выживание и распространение;
- люди – всего лишь скафандры, необходимые для выживания генов;

- в Боге и религии больше нет необходимости, так как сегодня вся сложность человеческого организма уже объяснена как результат эволюции генов.

Товары-эволюционисты резонно возражают Докситу:

- сведение целого (человека) к сумме элементов (клеток, генов) есть равнозначность мало что объясняющего редукционизма;
- события, происходящие на более высоком уровне объекта, нельзя предсказать, исходя из знания о состоянии его низшего уровня;
- аргумент Доксита не колеблет предположения, что Бог осуществил Свой план творения посредством механизма эволюции.

Многие эволюционисты обычно провозглашают, что эволюция – это научный факт, однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что именно фактических свидетельств у них явно недостает и что эволюционизм прежде всего вырастает из горячей веры в эволюцию – из веры в то, что мертвая материя обладает необъяснимой способностью преобразовывать себя и создавать органические структуры, жизнь.

«Великая эволюционная тайна, – пишет гарвардский зоолог-эволюционист П. Д. Дарлингтон, – заключается в том, как произошла и развивалась материя, почему она приняла свои настоящие формы во Вселенной и на Земле и почему она способна формировать себя и существующие сложные молекулярные системы. Эта способность присуща, как нам известно, материи, ее организации и смерти»<sup>14</sup>.

Некоторые атеисты-эволюционисты в шутку говорят: «Атеизм – это вера в то, что было ничто, и ничто случилось ни с чем, а потом ничто магическим образом вооружилось и без какой-либо на то причины сотворило всё, далее это всё магически преобразовало себя совсем без какой-либо на то причины в самовостроивающиеся частями, которые в итоге превратились в динозавров».

<sup>14</sup> Darlington P. *Evolution for catalysts*. N. Y., 1980. P. 15.

Какой же сильной должна быть вера, чтобы искренне утверждать, будто немыслимые атомы, без конца рекомбинируясь и усложняя свои целокупности, в конце концов превращают себя в мыслящие человеческие существа! Такого рода материалистическая вера формируется у многих людей благодаря школьному воспитанию, особенно в тех странах, где законом до сих пор разрешено монополично преподавать учение Дарвина и запрещено знакомить учащихся с научным креационизмом. Однако такую веру трудно обрести в условиях, когда школьная программа предусматривает проблемное преподавание биологии.

## Креационизм

Креационизм (от лат. *creatio* – творение) доказывает, что постворонний мир возник примерно шесть тысяч лет тому назад путем акта творения. Идею креационизма выдвинул английский ученый У. Палей (1743–1805), современник деда Ч. Дарвина; ее поддержал естествоиспытатель Ж. Кювье (1769–1832). Согласно этой идее все живое и неживое явилось результатом воплощения замысла Бога, и с тех пор все твари не подвергались радикальному изменению. В 1655 г. вице-канцлер Кембриджского университета Джон Лайтфут, основываясь на свидетельствах Библии, вычислил, что Бог сотворил человека в 9 часов утра 23 октября 4004 г. до Р. X.<sup>19</sup> Потом эти подсчеты уточнялись. Разумеется, подобные утверждения невозможно проверить лабораторным экспериментом. В равной мере не подтверждается прямыми экспериментами и эволюционная доктрина, согласно которой Вселенная возникла и начала расширяться 12–15 млрд лет тому назад, а возраст Земли – около 4550 млн лет.

Правда, в иудеохристианском креационизме обнаружен ряд логических противоречий, вызванных, вероятно, компоновкой библейского Пятикнижия из четырех неопределенных письменных источников или традиций. Так, А. Мель замечает, что в гл. 1 Бытия говорится: сначала были созданы растения и животные, а затем

<sup>19</sup> См.: *Chaos to creation* // *Cam. University of Cambridge*. 2004. № 43. P. 14.

человека»; согласно гл. 2, «когда появился человек, растений еще не было, и животные были созданы после человека»<sup>16</sup>. Стало быть, по второму варианту Бог сначала сотворил Адама и вдунул в него душу, а затем появился растительный и животный мир; в конце творения Адамово ребро было трансформировано Богом в неодушевленную Еву. По первому же варианту, наоборот, Адам появляется после сотворения растений и животных. О чем епископ Феофан Затворник (1815–1894) сказал так: «Было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой, и из животного стал человек»<sup>17</sup>.

Согласно Библии каждая тварь создана «по роду своему» и не «изменена в другую». Разъясняя библейский креационизм, св. Василий Великий пишет: «Итак, всего несомненно, что в каждом растении или есть семя, или скрывается некоторая семенная сила. И это значит слово: *по роду*. Ибо отпрыск тростника не производит маслины, а напротив того, от тростника бывает другой тростник, и из посеянных семян произрастает среднее им. И, таким образом, что при первом сотворении возникло из земли, то совпадает и доныне, чрез сохранение рода последовательностью преемства» (Шестоднев, 2). В святоотеческой литературе также говорится, что грехопадение человека вызвало катастрофу бытия: вся материя регрессирует, беднеет разнообразие жизни на Земле, исчезают многие виды растений и животных. Так что в целом мир не прогрессирует, а регрессирует к «жонку времени».

«Младоземельные креационисты» – наиболее радикальные современные креационисты, считающие теорией эволюции ложной. Их креационизм трудно примирить с современной наукой – космологией, геологией, биологией. «Младоземельцы» верят, что

- Бог собственноручно сотворил мир;
- Земля молода, ей менее 10 тыс. лет;
- Бог создавал каждый вид отдельно, а не из других видов; при этом Бог многократно использовал одни и те же идеи;

<sup>16</sup> Мель А. Исследования. М., 2000. С. 92, 120.

<sup>17</sup> Феофан Затворник. Письма. М., 1898. Т. 1. С. 98.



отсюда и сходство (родство) между организмами и их видами;

- Адам и Ева произведены Богом из «праха земного», и люди не являются потомками прежде созданных животных;
- человек сосуществовал вместе с динозаврами (драконами, «обитывающими»), которые вымерли совсем недавно, всего лишь несколько тысяч лету назад.

Научный креационизм появляется в биологической науке в 30–60-е гг. XX в. как выходящий за рамки неодарвиниста способ осмысления биохимических и генетических экспериментов, проводимых в то время вне специальных креационистских задач. С 60-х гг. XX в. начинают публиковаться оригинальные исследования ряда биологов, намеренно планировавших свои опыты с целью проверить то или иное положение эволюционной или креационной гипотезы и в конечном счете произвести выбор между этими гипотезами. В 1961 г. в США выходит в свет книга «Младоземельцы» Д. К. Уиткомба и Г. Морриса «Потоп из Книги Бытия», в которой соавторы (теолог и ученый) сопоставляют библейские и научные сведения о геологической истории нашей планеты. Под влиянием этой книги в 1963 г. в США возникает Креационистское исследовательское общество; пост президента в нем последовательно занимали: генетик У. Левмертс, инженер Г. Моррис, физик Т. Барнс, ботаник Д. Хог, биолог У. Раш. Ныне в этом обществе примерно тысяча членов имеют ученые степени в какой-нибудь области естествознания и примерно две тысячи сочувствующих членов без ученых степеней.

В 60-е гг. XX в. в разных странах оформляются креационистские общества, некоторые из них выступают с требованием узаконить введение креационизма в средних образовательных школах и других общественных институтах. В 1970 г. Г. Моррис основывает в Сан-Диего Колледж христианского наследия и параллельно научно-исследовательский институт, который с 1972 г. известен как Институт креационных исследований (ИКИ). ИКИ активно публикует книги, статьи, издает ежемесичник «Агты и факты», проводит конференции, при нем действует очная и заочная аспирантура.

По своим главным выводам научный креационизм совпадает с догматом теизма о сотворении мира Богом «из ничего»; данный догмат разделяется христианами, мусульманами и иудеями.

Библейский креационизм признавали подавляющее большинство ученых, в том числе биологи, предшественники Дарвина, когда эволюционизм еще не был широко признанным объяснительным принципом. В наши дни происходит своего рода отрицание отрицания: объяснительная недостаточность эволюционной доктрины стала настолько явной, что потребность науки в альтернативной методологии заставляет многих исследователей отказываться от этой доктрины в пользу переосмысленного библейского креационизма.

**Аргументы креационизма.** Согласно эволюционному учению, мир самопроизвольно усложняется, рождается все более высокие формы жизни. Это учение вступает в противоречие с фундаментальными принципами физики, а именно законами сохранения энергии, заряда, спина и т. д. Из законов сохранения следует, что в мире есть сохраняющаяся основа и что эта основа не эволюционирует. Физика не знает и не формулирует законов эволюции. Что же касается Земли, то на ней наблюдается скорее деградация минеральных, растительных и животных структур, но никто еще не наблюдал их спонтанного самоусложнения. Второе начало термодинамики повествует об увеличении энтропии (беспорядка, хаоса) в замкнутых системах.

Библейское учение о приближающемся конце света никак не противоречит фундаментальным постулатам физики:

- 1) мир подчиняется законам сохранения, т. е. складется или;
- 2) все виды физического движения самопроизвольно переходят в тепловое рассеяние, но обратный переход тепла в иные формы движения возможен только при дополнительной затрате энергии;
- 3) целокупная энергия сохраняется, но вследствие возрастания в мире энтропии мир ожидает тепловая смерть, хаос молекул, конец света (Р. Клаузиус).

Если бы законы эволюции действительно существовали, говорят креационисты, то за десятки тысяч лет своего существования человечество зарегистрировало бы превращение одних родов и видов организмов в другие роды и виды, причем более высокие. Ведь замечают же астрономы медленно идущие планетарные и звездные процессы, суммируя многовековые наблюдения. Вряд ли гипотетическая эволюция жизни на Земле идет еще медленнее, чем космические процессы.

Ни палеонтология, ни мировой опыт селекционеров не дают прочного основания для вывода о происхождении живого из неживого, а из простейших форм жизни – сложных организмов. Скрещиванием селекционерам удавалось добиться лишь внутривидовых изменений, но отнюдь не выведения новых видов жизни. Нередко гибридные сорта могут жить только в искусственной среде, нуждаются в поддержке их человеком, некоторые из них не дают потомства.

Палеонтология не нашла убедительных доказательств гипотезы о «переходных видах» растений и животных. Эволюционисты оперируют лишь несколькими сомнительными примерами «переходных видов», однако если бы эволюция, о которой они говорят, действительно имела место, то примеров в ее пользу должно быть необозримое множество. Дарвин верил, что наука в будущем расширит эмпирический базис его гипотезы, но этого так и не произошло. Тогда имеет право на существование лишь гипотеза: жизнь возникает только из жизни, виды организмов возникли одновременно и не превращаются друг в друга; число видов может только уменьшаться.

Отвергая материалистическое учение об эволюции, креационизм как одно из направлений в биологической науке находится в согласии с монотеизмом. Может ли кто-либо из нас, ссылаясь на собственный опыт, заявить, будто видел, как нечто само по себе, без помощи человека, становится более сложным и совершенным? Разве из кучи промышленного мусора, спрашивает креационист, пронесшийся ураган сложит самолет? Сможет ли грудка картошки сама из себя вырастить дворец? Человека много тысяч

лет сосуществует с обезьянами, но не было свидетельств о случаях перерождения какой-либо породы обезьян в людей или о появлении «переходного типа» от обезьяны к человеку.

Теория эволюции не дает ясных ответов на вопросы о направленности, программе и механизме эволюции жизни. В лучшем случае механизмом эволюции объявляется мутагенез: случайные мутации дают возможность накапливать полезные признаки и как-то трансформироваться в более высокоорганизованный вид. Но обнаруживается ли в массе мутаций (случайностей) некая закономерность и вертикальная направленность? Если да, то отчего мутирующий ген обычно ухудшает свою жизнестойкость?

Признаю, что теория Ламарка о приспособлении к среде и концепция Дарвина об естественном отборе не справляются с объяснением механизма эволюции, равно как плохо объясняет этот механизм мутационная гипотеза Де Фриза.

Некоторые креационисты-«младоразмышляющие» недавно заявили, что Бог, желая проверить твердость нашей веры, намеренно вводит нас в заблуждение – специально инцидентует аргументы в пользу теории о том, будто эволюция космоса и Земли началась миллиарды лет тому назад (намеренно старит омаменелости, искажает показания радиоактивных часов и пр.). Правда, создаваемый ими образ Бога-обманщика противоречит духу христианства.

## **Подвиги антропологов-эволюционистов**

Эволюционисты возлагали особые надежды на получение археологических данных об ископаемых предках человека. В книге Т. Хайнца «Творение или эволюция?» подробно анализируются аргументы сторонников доктрины происхождения человека из тех или иных разновидностей обезьян. Хайнец доказывает, что целый ряд таких аргументов основан на подлогах. Например, питекантропский человек был реконструирован на основе изучения окаменевших костей, найденных в 1912 г. в песчаной яме в Суэцке (Англия). Считалось, что эта находка наковен-то заключала брешь в цепи между обезьяной и человеком. Ссылаясь на

найденную герстку костей, эволюционисты изобразили древнее существо, а скульпторы создали соответствующие фигуры для музеев. В течение сорока лет картинки питекантропового человека печатались в учебниках. Но вот американский биолог С. Ф. Спенсер одновременно показал, что эта мистификация была результатом сговора между антропологами Ч. Дарсоном и А. Кейтом. Дарсон нашел останки, а Кейт при первой реконструкции ископаемого черепа внес изменения, чтобы сделать его более похожим на череп современного человека. Челюсть обезьяны была присоединена к черепу современного человека. Челюстная кость и зубы подделаны так, чтобы выглядеть древними. Одна из костей носа была взята от какого-то небольшого животного<sup>14</sup>.

Хайнц приводит пример также с небраскским человеком, кандидатом в прародители человеческой расы. В действительности был найден всего лишь зуб, но этого оказалось достаточно, чтобы реконструировать такой образ древнего существа, какой нужен был эволюционистам. Потом было доказано, что этот зуб принадлежал не человеку, а свинье<sup>15</sup>. Вообще, там, где находили останки какого-либо обезьяньего «предка» человека (претридантропа, андрантропа, австралопитека, питекантропа, неандертальца), в тех же культурных слоях подчас обнаруживались и признаки присутствия homo sapiens, однако об этих следах человека эволюционисты предпочитают не упоминать.

По-видимому, прав Н. А. Бердяев, когда пишет: «Опыт эмпириков подозрительно рационализирован, опыт этот теологично сконструирован и ограничен пределами, не самим опытом поставленным. Эмпирики слишком хорошо знают, что в опыте никогда не может быть дано; они слишком хорошо уверены, что чудесное никогда не было и не будет в опыте дано. Но откуда такая уверенность, из опыта ли она почерпнута?»<sup>16</sup>. Несоциалистическая доктрина эволюции – сциентализованная равнозначность

<sup>14</sup> См.: Хайнц Г. Творение или эволюция? Чикаго, 1990. С. 11–12.

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 13–14.

<sup>16</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1988. С. 46.

злытского тотемизма, фальсифицирующая факты и подгоняющая их к мифу об обезьяньем предке человека.

Среди современных сторонников движения Разумного замысла и критиков неодавинизма можно особо выделить следующих ученых: 1) ученые-теисты М. Блан, У. Дембски, Ф. Э. Джонсон, Д. Коуэн, С. Майер, Д. Морланд, Ч. Тукстон, Д. Уилкс; 2) ученые-агностики М. Дентон и Д. Берлински; 3) ученые-агносты Б. Монтон и Д. Фодор. Есть также независимые ученые-исследователи, не впадавшие в это движение и скептически оценивавшие теорию эволюции (И. Л. Коэн, Т. Нател, А. Розенберг, Д. Стоя и др.). Многие критики дарвинизма усматривают в этом учении религиозное начало. И в самом деле, например А. Уоллес, автор термина «дарвинизм», увлекался спиритизмом и уверовал в единый разум, который управляет ходом всего мирового развития. Э. Геккель, Д. Хаксли и А. Уоллес и некоторые другие лидеры эволюционизма исповедовали пантеизм, продекларовали «новую социальную религию».

### Не всякий эволюционизм лжив

Вместе с тем философ-антиномист не будет спешить отбрасывать идею эволюционизма как изначально лживую. Если Бог сотворил мир, то вовсе не исключено, что Бог заложил в мир механизм эволюции. Этот механизм может быть совсем не таким, каким его себе представляют неодавинисты. Библейский рассказ о последовательности творения мира (Быт 1, 1–2, 7) в самом общем плане не противоречит научной теории Большого взрыва. В Библии говорится, что Бог был всегда, но мир сравнительно молод. В первый день был создан свет, во второй – вода и небо, в третий – суша и растительность, в четвертый – Солнце, Луна и звезды, в пятый – птицы и рыбы, в шестой – сухопутные животные и люди. Та же последовательность развития Вселенной и эволюционистском атеизме. Библейское повествование нередко по своей форме поэтично, поэтому продолжительность «дня творения» не стоит понимать буквально, о чем предупреждает апостол Петр в своем

втором послании «... у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3, 8).

Трудно не согласиться, например, с доводами С. Г. Мамонтова против преподавания в школе биологами-креационистами библейской истории о Новом ковчеге:

«Как мог Ной поместить в ковчеге 2,5 млн птиц живущих видов живых организмов? Путешествовал ли он в Австралию за кенгуру, в Южную Америку за броненосцами, в Арктику за моржами и белыми медведями, в Антарктиду за пингвинами? Чем же он кормил животных, пока плавал в ковчеге в течение года? Почему он не взял с собой динозавров и бесчисленное количество других вымерших видов организмов? Конечно, просто потому, что создатели легенды ничего не знали об их существовании. Кроме того, Ной и члены его семейства должны были унести с собой представителей около 500 паразитических видов, то есть, погружаясь в ковчег, они должны были болеть одновременно чумой, холерой, менингитом, энцефалитом, амёбной и бактериальной дизентерией, сыпным и брюшным тифом, сонной болезнью, малярией трехдневной, четырёхдневной и тропической, сифилисом, гонореей, дифтерией, гештатитом А, В и С, гриппом, туберкулезом, лейшманиозом, аскаридозом, оспой, чесоткой, проказой и т. д. и т. д. для того, чтобы передать возбудителей этих заболеваний следующим поколениям людей. Абсурд? Конечно. Просто 6–8 тыс. лет назад ничего не было известно о многих заболеваниях человека и тем более об их возбудителях. Но мы должны будем во все это поверить, если примем идею одной великой катастрофы – Всемирного потопы, изменившего лик Земли. <...> Идея создания православного учебника биологии изначально несостоятельна. Нельзя излагать современную биологию, пользуясь языком и понятиями Ветхого Завета»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Мамонтов С. Г. [Электронный ресурс]. Ред. изд. Верхова С. Ю. Общая биология : учебник : для 10–11 кл. URL: [vestnik.org](http://vestnik.org).

Среди монотеистов есть не только христиансты, но также и сторонники религиозного эволюционизма. По Августину, в дни сотворения мира Бог заложил в природу невидимые и потенциальные «семенные причины-логосы», которые содержат то, что должно раскрыться в будущем. Альберт Великий признавал трансмутацию, т. е. переход одних видов в другие. Эволюционные представления широко распространились в естествознании XVII—XVIII вв. (Дж. Рэй, Р. Гук, В. Лейбниц и др.). В 1996 г. Иоанн Павел II в своем послании к Папской академии наук заявил, что «новые открытия ведут нас к признанию того, что эволюция – нечто большее, чем гипотеза». При этом он, вслед за своим предшественником Пием XII, добавил: «Если человеческое тело происходит из живой материи, существовавшей до него, то душа сотворена непосредственно Богом». В. И. Вернадский, Тейяром де Шарденом, Бергсоном, Уайтхедом, Барбуром, Пиквом, Коллинзом и другими учеными предложены своеобразные варианты идеи эволюции природы.

Например, А. Пикок (1924–2006), британский ученый и теолог, страстно доказывал, что вера в эволюцию и христианская вера не являются взаимоисключающими. В своем эссе «Эволюция: переродительный друг веры?» Пикок утверждает, что его представление об эволюции полностью согласуется с представлением о всеведущем и всемогущем Боге, который устанавливает первоначальные условия и естественные законы и знает, какими должны быть результаты. Эволюция есть продолжающееся действие Бога в мире. Путем постоянного творения Бог поддерживает в мире общий порядок и структуру и делает вещи тем, чем они являются. Все процессы, открываемые науками (особенно эволюционной биологией), суть действия Бога-Творца. То, что ученые называют случайностью или мутацией в биологической эволюции, есть не что иное, как целенаправленное действие Творца. Не бывает творения без разрушения. Один организм погибает, чтобы пришли другие. Боль, страдание и смерть – это такое необходимое зло во вселенной, без которого не возникали бы существа, способные к общению с Богом. Любой научный анализ физических процессов



открывает действия Бога. Поэтому, согласно Ницше, дарвинизм не враг, а «перехитрый друг» религии.

Правда, если допустить, вслед за теистами-эволюционистами, что человеческое тело чудесным образом произошло из обезьяны (Бог создал человека по образу и подобию обезьяны), то возникает проблема единственности первого человека. Если Адам был просто эволюционировавшим зверем, рассуждает священник Тимофей, то кто из эволюционировавших обезьян согрешил, внес в прароду смерть и пление и почему наказаны за него все? Почему даже в мифах разных народов есть четкое указание на единственного предка?<sup>22</sup> Генетики доказали, вследствие ДНК митохондрий, что все люди на земле произошли от одной человеческой супружеской пары, а не из генов обезьян. Теория эволюции логически противоположна главным принципам христианства. Вероятно, в процессе взаимодействия эволюционизма и креационизма возникнет более обстоятельная теория «эволюционного креационизма», обобщающая естествознание с теизмом. Пока же миф об эволюции в неодарвинистском смысле удовлетворяет потребность многих биологов в объяснении происхождения человека. Он имеет право существовать как гипотеза и конкурировать с предшествующей теорией.

Согласно П. Тиллиху, различие между смыслами этих теорий не столь уж велико, если включить их на языке диалектики возможности и действительности:

- креационистское учение об ипсечности и одновременности всех видов выливается в учение Аристотеля о потенциальности (*dynamis*);
- акцентацию эволюционистами условий возникновения видов можно истолковать как идею последовательной актуализации (*entelechia*) во времени той или иной «вitalной возможности, сущности ускоренной в неорганическом».

Важны также следующие соображения. Пока нет критерия для внятного разграничения научного эволюционизма и псевдонаучного

<sup>22</sup> См.: Тимофей, *свят.* Две вселенные. М., 1999.

креационизма. Читая справочную литературу по истории естествознания, замечаешь, что «научное» прошлых веков нередко превращается в наши дни в «ненаучное историческое заблуждение». Возможно, многие современные биологические гипотезы завтра станут констатациями. С высоты шутилкий дефиниции науки Дж. Бернала («Наука есть то, чем занимается ученые, а ученые – это люди, которые свою профессию именуют наукой»), паранаучные креационисты мало чем отличаются от научных эволюционистов, и конкурентная борьба между ними носит характер обычной внутривидовой (интравидовой) борьбы за лидерство и академическую нишу.

Вспомним также, что первая и вторая научные революции начались именно тогда, когда оккультные паранауки (астрология, алхимия, витализм, парафизика, парапсихология и т. п.) стали на равных конкурировать со своими «нормальными» научными-антагонистами, а из диалектического синтеза наук и паранауки возникло классическое естествознание. Сейчас происходит новая научная революция. Для борьбы с обновленным оккультизмом (научным креационизмом, учением о торсионном поле, астрологией, верой в космическое сознание и пр.) в РАН создан своего рода «институт нивелизации», началась очередная «охота на ведьмы» (некто очень похожее на рассвет первой научной революции). Возможно, в недалеком будущем возникнет принципиально новая биология как результат синтеза высшей биологии и парабологии. Из этой гипотезы вытекают следующие выводы:

1) борьба биологов-эволюционистов с парабологами-креационистами является необходимым и важным условием научного прогресса;

2) высшие биологи должны быть морально готовы к радикальной смене (в скором будущем) общенаучных парадигм и самого высшей биологического стиля мышления;

3) в вузах следует более толерантно знакомить будущих биологов с телеурисом и аргументами парабологов-креационистов.

### § 3. Об истинности научных и религиозных суждений

О роли веры в науку. – Истину как форму веры. – Истину и предельные основания бытия. – О степени верифицируемости научных и религиозных суждений. – Дедукция в религии и науке: о природе логической импликация. – Ю. С. Осипов о союзе науки, философии и религии. – Укрепление союза науки и религии – дело будущего

В естествознании есть немало гипотез, подобных по своей мифологичности эволюционной теории. Среди видных ученых распространяется убеждение, что базовые принципы естественнонаучной картины мира нагружены общекультурным содержанием и несут на себе отпечаток религиозных установок ученых, будь то установки пантеистические, теистические или атеистические. Если это так, то точнее было бы говорить не о конфликте между экспериментально-теоретической наукой и религией «вообще», а о конфликте между мировоззренческими – идеалистически-религиозными и атеистически-материалистическими – убеждениями участников научного процесса, в котором вера берет та или иную группировку.

Обсуждая проблему отношения между научной и религиозной истинами, православный богослов А. Нестерук считает: «...обе истины – и научная, и религиозная – имеют общее основание, общий источник их онтологической исполненности – Бога, чье бытие, так же как и бытие людей в Боге, явлено нам через сопричастие, общение с Богом. Эта разделенность между богословием и наукой может быть преодолена в том случае, если богословие и наука восстановят присущее им отношение к евоаристиву, понимаемой в космических терминах как возношение человеком творения Богу через искусство, науку или технику. Научную деятельность можно интерпретировать как космическую евоаристическую деятельность ("космическую литургию"). Науку, таким образом,

можно воспринимать как вид религиозного опыта»<sup>23</sup>. В диалоге с наукой христианство прежде всего представлено своим богословием, предельная цель которого (в отличие от науки) заключается в преодолении этого мира и апофатическом признании трансцендентных вещей. Предмет богословия онтологически шире предмета науки, потому богословие «вполне допускает» любую научную теорию мироустройства и «открыто» навстречу любой научной теории (В. Н. Лосский).

«Наука и богословие, – справедливо заключает А. Нестерук, – таким образом, являются двумя разными философскими системами: (1) онтологический монизм мира в науке и (2) онтологический дуализм между Богом-Творцом и миром в богословии. Из этого следует, что какое бы то ни было прямолинейное посредничество между наукой и богословием с философской точки зрения проблематично и возвращает нас к проблеме соотношения между богословием и философией. <...> Наука как участница диалога с богословием не может вступить в этот диалог в “чисто научном” мадусе; она неизбежно будет истолкована в широком культурном, языковом и социальном контексте таким образом, что это поставит глобальное восприятие науки в перспективу мысленную. Философия, таким образом, играет роль языкового и коинтеллектуального посредника между рациональными моделями науки и безграничным апофатизмом богословия»<sup>24</sup>.

Вступая в третью фазу своего взаимоотношения с космоцентрическими религиями, осуществлявшие в лице многих его «коллабораторов», ранее примыкавших к атеизму, перестает удовлетворяться материалистической методологией и претендовать на высшую истину. Лауреат Нобелевской премии физик Р. Э. Милликен говорил, что люди, которые мало что понимают в науке, и люди, которые мало смыслят в религии, могут порой поспорить, а зрители – подумать, будто спор происходит между наукой и религией, и то

<sup>23</sup> Нестерук А. Логос в космос: Богословие, наука и православное предание. М., 2008. С. XXIX—XXX.

<sup>24</sup> Там же. С. 91.

время как в действительности речь идет о столкновении двух типов истинания.

### О роли веры в науке

Наука и религия имеют немало общего, даже если не упомянуть о таких формах их взаимоотношения, как алхимия, астрология и эзотерика. Религия не только вера, но и особое знание, равно как и наука не может сводиться лишь к эксперименту и логическому мышлению и непременно опирается на особую веру. Религиозная основа естественно-научного материализма XVII—XX вв. – вера ученых в то, что мир в своей сущности есть идеально правильный механизм. Через веру в истинность своей гипотезы ученый стремится отыскать фактические и логические доказательства ее состоятельности. Он доверяет мнению других ученых, иначе ему пришлось бы все доказывать самому. Он верит в возможность открытия незримых сущностей и законов, а также доверяет экспериментально устанавливаемым данным.

Широкая публика вынуждена верить тому, что провозглашают ученые. *Wahrf*-вера является атрибутом научного познания, а большинство обычных людей бездоказательно верят в то, что ученые считают доказанным и истинным знанием. А. Эйнштейн так писал о вере Н. Кеплера в существование закона природы: «Какой глубокой была у него вера в такую закономерность, если, работая в одиночестве, никем не поддерживаемый и мало понятый, он на протяжении многих десятков лет чернал в ней силы для трудного и кропотливого эмпирического исследования движения планет и математических законов этого движения»<sup>21</sup>. О знаменитом физике П. Эренфесте Эйнштейн отзывался иначе: «...Его трагедия состояла именно в почти беззастенчивой неверии в себя. Он восторженно страдал от того, что у него способности критически опережали способности конструктивные. Критическое чувство

<sup>21</sup> Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965. С. 106.

обирадывало любовь к творению собственного ума даже раньше, чем оно зарождалось<sup>24</sup>.

О своей же вере Эйнштейн в разные годы говорил противоречиво, склонившись в конечном счете к пантеизму Спинозы. Вот подборка его основных высказываний на данную тему:

Я верю в Бога как в Личность и по совести могу сказать, что на одной минуте моей жизни я не был атеистом. Еще будучи молодым студентом в решительном ответе взгляды Дарвина, Гюккеля и Геккеля как взгляды беспомощно устаревшие;

Бог изобретен, но не извращен. <...> Бог не играет в кости. <...> Был ли у Бога выбор, когда он создавал Вселенную?

Я не верю в персонафицированное Божество и никогда этого не отрицал. <...> Идея персонафицированного Божества никогда не была мне близка и кажется довольно глупой;

Я верю в Бога Спинозы, проявляющего себя в упорядоченной гармонии окружающего мира, а не в Бога, занимающегося судьбами и делами отдельных людей;

Способность воспринимать то непостижимое для нашего разума, что скрыто под непосредственными переживаниями, чья красота и совершенство доходят до нас лишь в виде отраженного слабого отзвука, – это и есть религиозность. В этом смысле я религиозен;

Религиозность ученого состоит в восторженном отношении к законам гармонии.

Громадную роль в фундаментальных научных открытиях играет *daïmōn*-вера – непосредственное знание в формах интуиции, совести и мистики. Само по себе обладание достоверными фактами не ведет к их целостному обобщению. Ученые ежедневно собирают множество данных, но до сих пор геология или география, например, не порадовали человечество фундаментальными теориями. Бывает и наоборот, когда из минимума фактов гений или талант как бы извлекают главную идею будущей основополагающей теории. Брешь между набором фактов и выдвижением гипотезы о законе преодолевается прямым мистическим постижением скрытой сущности.

<sup>24</sup> Эйнштейн А. Физика и реальность. С. 114.

## Интуиция как форма веры

Современная философия науки возвращается к учению Платона о трех взаимосвязанных путях познания – интуиции, опыте и мышлении. Сегодня мало кто не призывает реальности интуиции. Интуиция слабо зависит от объема внешнего опыта человека, но ее результаты могут иметь важные прикладные последствия. Интуиция не есть нечто просто субъективное и случайное, так как ведет к объективному и эффективному знанию. Уму научает не столько многознание, сколько неисловидный дар интуиции. Многознание само по себе не порождает интуицию, хотя и способствует раскрытию ее бессмысленного содержания.

Атенистически мыслящие философы науки, признавая феномен научной интуиции, обычно сводят ее к *doxai*-вере. Так, М. Бунге описывает интуицию как спрессовывание эмпирического опыта и быстрое отождествление предмета и знака. Под интуицией он также понимает всякое видение значения и (или) взаимоотношения последовательности знаков, способность к интерпретации и наглядно-геометрическому представлению объекта в виде схемы, модели. Однако, по Бунге, интуиция – это все же недостоверный зачаток мысли, неразвитый способ обычного мышления. «Интеллектуальная интуиция – это род психических явлений, промежуточных между чувственной интуицией и разумом или участвующих и в том, и в другом. <...> Интуиция плодотворна в той степени, в какой она уточнена и переработана разумом. <...> Построение абстрактных теорий сопровождается почти полным устранением из них интуитивных элементов»<sup>27</sup>. Бунге связывает природу интуиции с деятельностью внешних органов чувств, а потому не может объяснить, почему интуитивная догадка сообщает ученому то, что не извлекается из эксперимента или операций со знаками языка. Концепция Бунге расходится с устойчивой философской традицией в решении этой проблемы.

Аристотель указывал на интуицию как на самостоятельный способ познания и высший источник истины. В. Дильтей учил

<sup>27</sup> Бунге М. Интуиция в науке. М., 1967. С. 152–154.

о ней как о мистической эмпирии, а еще раньше И. Кант упоминал об априорной интуиции пространства и времени. А. Бергсон под интуицией имел в виду слияние субъекта и объекта в интеллектуальной симпатии, Э. Гуссерль – эйдетическое усмотрение сущности, Шелер – прямое упреждение иррациональных ценностей. Научная интуиция традиционно понимается как непосредственное (необразное) знание сущностей, т. е. как вид *faisla*-веры. М. Поппер писал, что, поскольку «молчаливым знанием» пользуются наука и религия, постольку наше знание природы имеет прямое отношение к нашим религиозным верованиям; наука и религия имеют общую основу.

### Интуиция и предельные основания бытия

В науке используются в основном те же методы познания, что и в религии. Но ученых-первопроходцев, интуитивно проникающих в сущности, гораздо больше, чем религиозных пророков, озаряемых видением сил Абсолюта. Чем более масштабна и сокровенна изучаемая реальность, тем большую роль в ее постижении играет интуиция и тем менее буквален язык, которым хотят логически выразить внутренний опыт усозерцания великих сущностей. Логика науки, вероятно, многим отличается от логики религиозного познания. Наука чаще имеет дело не с предельными целостностями, а с отдельными фрагментами космоса, жизни, общества и человека. По мере того как научная теория восходит к более общим моделям, ее язык становится все более широким, всеобщим, косвенным, метафорическим, притчевым, приближающимся к языку мифологического и религиозного широкосказания.

Так, фундаментальные модели в физике почти наследуют «кантову печать» демонизации – опираются на метафоры демонов, черных дыр, странностей и т. п. Чем масштабнее объект научного исследования, тем меньшему количеству ученых дается создавать плодотворную и долго живущую основополагающую теорию этого предмета. Не этим ли обстоятельством можно



как-то объяснить высокий процент христиан среди ведущих физиков и астрофизиков?

Если верно, что по мере расширения предмета познания до масштабов вселенной и жизни резко возрастают требования к постигающей эти целостности научной интуиции, то понятно, почему так быстро сужается круг авторов, обладающих талантом создавать адекватные предмету модели и учения. Всесоветывающиеся концепции и доктрины творят ученые-одиночки. Создав такого рода учение, его автор отдает его на суд публики, а последователи учения сплачиваются в конфессиональную лигу.

Дух школы в науке не менее важен для ее эволюции, чем дух религиозной конфессии для развития церкви. Наука и религия как формы познания становятся соизмеримыми, когда обращают внимание на их вершины и отвлекаются от их прозы.

### О степенях истинности научных и религиозных суждений

Высказывания подлинных пророков об Абсолюте различаются в деталях, но совпадают в главном. Эти высказывания сохраняют свое относительно истинное содержание на протяжении столетий. Научные теории недолговечны, постоянно уточняются, отвергаются или заменяются новыми конструкциями. Из этого истенсты делают вывод, что религия догматична и цепляется за свои изначальные заблуждения, тогда как оствествование шаг за шагом приближается к полной и точной истине. В свою очередь, многие люди, верующие в Бога, истолковывают то же самое обстоятельство иначе: избранная ими религия истинна, а теоретическое оствествование блуждает в потемках. Вероятно, следует различать оценки истинности Писания и Предания. Отцы Церкви и теологи, бывало, искали Слово Божие из прагматических соображений или из-за восточного телеования своих интуитивных прозрений.

Интуиция подлинного пророка отличается своей глубиной от интуиции исследователей пророка. Простой человек уверен в истинности своей faith-веры. Он полагает, что состоит в прямой

связи с Духом и что интуиция его не обманывает. Но можно ли точно знать, что его душа не пребывает в каком-либо служебном духе и сто не искушает лукавый? Для исповедующих строгий тезис есть только один критерий истины – слово Писания, изреченная интуиция признанного пророка. Когда утверждают, что определенная научная теория опровергает некоторое положение Предания, то априори трудно судить, права ли интуиция автора теории или же истина на стороне Предания. В таких случаях говорят, что время рассудит. В случае же противоречия между Писанием и естественно-научной теорией высокой степени общности нужно учитывать, что, например, несоответствия Библии постоянно поспрашивают хотя бы тем, что положения Библии все более подтверждаются фундаментальными открытиями современной науки. С большой долей вероятности можно говорить об ошибочности как раз той научной теории, которая противоречит словам Писания о трансцендентном бытии.

Сколь бы ни убеждали публику атеисты, будто в наш просвещенный век разумно поддаться именно на научные теории, а не на «религиозное мракобесие», как раз научные теории подвержены перманентному пересмотру. По словам Г. К. Честертона, по крайней мере пять раз (архаизм, альбигойцы, гуманизмы-скитники, Вольтер, Дарвин) вера по всем признакам сходила на нет. Но каждый раз оказывалось, что проиграли ее сокрушители. Католический архиепископ Ф. Доде заметил, что «после Ф. Ницше (после 1900 г.) в теории атеизма мало чего появилось нового, а атеизм К. Маркса есть атеизм буржуазии, которая хорошо ела и пила. Для спасения своего атеизма Ф. Энгельс обратился к идею вечности движения, заимствованной из индуйзма и философии софистов». Современная наука, говорит Ф. Доде, уже не цепляется за эту идею, не дает доказательства вечного движения вещей, да и дать не может. У атеизма сегодня нет прочной научной основы, а отора на систему Маркса не привела ни к построению адекватной картины мира, ни к организации жизни на основе атеизма.

*Belief-vera* и *faith-vera* – атрибуты научного и религиозного познания, хотя предметы их верований различаются. Высказывания

«от *belief*-веры» научного и религиозного плана поддаются предметно-чувственной проверке настолько, насколько имеют фактуальное содержание. Высказывания же «от *faith*-веры» научного и религиозного видов прямо не проверяются практикой, соотносятся со скрытыми реальностями посюстороннего или трансцендентного мира и могут иметь как рациональный, так и иррациональный характер. Так, физические принципы дополнительности и неопределенности в одних научных теориях получают рациональное обоснование, а в других видятся как некие необъяснимые нормы. Принятие учеными идеи бесконечности и несотворимости Вселенной по существу противоречит всему обыденному опыту людей и эмпирическим навыкам ученых; эти идеи покоятся на иррациональных допущениях.

Вместе с тем религиозные утверждения о трансцендентности Абсолюта, человеческой конечности и спасении было бы неправильно однозначно оценивать как иррациональные догмы. Для пророка, формулирующего их, они суть рациональное выражение его непосредственного духовного созерцания истины. Для радужного верующего, доверяющего пророку, они воспринимаются как нечто сверхразумное. Теолог аргументирует утверждения пророка и стремится выявить их познавательную истинность. В свою очередь, научные формулировки подчас оцениваются обычным человеком как нечто доступное лишь аристократам, таинственное и иррациональное. Еще Гегель подвергал критике ту науку, которая находится «в историческом владении нескольких отдельных лиц».

Степень истинности научного знания, вырабатываемого, с одной стороны, в религиозной сфере, а с другой стороны – учеными-атеистами, примерно одинакова. А. В. Кураев утверждает, что некоторые области богословия являются вполне научными. «Например, методы сбора материала и его интерпретации, способы доказательства и опровержения, которыми пользуются историки церкви или специалисты по патристике, являются вполне идентичными с методами работы светских ученых. Христианский тезис о воскресении мертвых есть тезис веры. Христианское

суждение о том, что древняя церковь не знала идеи переселения душ, есть тоже наука»<sup>19</sup>.

Дифференциация фактуального, рационального, гипотетического и нормативного аспектов научного и религиозного мироотношений помогает в некоторой мере снять дилемму: религиозное верование есть иррациональная норма или рациональная гипотеза? Логически ошибочно противопоставлять иррациональный аспект религиозного верования рациональному аспекту научно-теоретического знания, а нормативное в религии – гипотетическому в науке. Иррациональное в религии следует сопоставлять с иррациональным в науке, а рациональное и гипотетическое в религии – с таковыми же в науке. Тогда между религией и наукой обнаруживается существенное тождество – тождество различных.

Религиозные модели аналогичны научным. И религия, и наука экстраполируют известное на неизвестное, стремятся натянуть предельно ненаблюдаемое, пользуются символической репрезентацией, прибегают к критическому анализу. *Belief*-вера в науке вряд ли должна ставиться принципиально выше религиозной *belief*-вера. И та и другая существенно субъективны. Степень подтвержденности доктрин мировых религий жизненным опытом в ряде аспектов значительно выше, чем, скажем, доказанность квантовой теории или теории кварков.

Допустим, физики высказали нечто новое о природе микромира. Чтобы проверить их гипотезу личным опытом, нужно много и долго учиться, совершенствоваться в области микрофизики. К тому времени, когда мы все же сумеем овладеть необходимым знанием, успевшие вперед уже специалисты уже отклонят гипотезу. Остается лишь верить на слово вероукрепленным экспертам-физикам. Таких экспертов немало, выше же специалисты осылаются на отсутствие у них достаточных знаний для проведения решающего проверочного эксперимента. Результаты квалифицированной экспертизы могут оказаться неопределенными и противоречивыми. Ведь разные эксперты придерживаются собственных

<sup>19</sup> Юрков А. Ставимы для интеллекта. Т. 1. С. 105.

методах, применяют в разных научных школах. Бывает, одни эксперты добросовестно отвергнут проверяемую ими гипотезу, найдя ее несостоятельной; другие горячо поддержат ее; третьи укажут на досадные недостатки.

Далеко не все в порядке и с подтверждаемостью фундаментальных теорий в науке. Всюду там, где научные гипотезы широко распространяются в научном сообществе не столько из-за их действительной подтверждаемости, сколько в силу привлекательности их объяснительных свойств. Ученые склонны принимать их без достаточной проверки потому, что верят в их будущий успех. С. Хокинг замечает: «Любая физическая теория всегда носит временный характер в том смысле, что является лишь гипотезой, которую нельзя доказать. Сколько бы раз ни констатировалось согласие теории с экспериментальными данными, нельзя быть уверенным в том, что в следующий раз эксперимент не войдет в противоречие с теорией. В то же время любую теорию можно опровергнуть, сославшись на одно-единственное наблюдение, которое не согласуется с ее предсказаниями»<sup>27</sup>.

Напротив, хорошая религиозная доктрина доступна самой широкой проверке массовым опытом (внешним, а чаще внутренним), а также опосредованно обосновывается характером развития генерируемой этой доктриной культуры. Прогресс или регресс соответствующей культуры есть косвенное свидетельство истинности или ложности лежащего в основе этой культуры религиозного учения. Разве трудно любому из нас убедиться, например, в истинности доктрины буддизма, что жизнь – это страдание, а причина страданий коренится в наших истомных желаниях?! Так что все-таки более истинно: это возложение буддизма или физическая теория кварков?

Кстати о мифологии кварков. Одни полагают, что М. Гелл-Манн, профессор Калифорнийского технологического университета и лауреат Нобелевской премии по физике 1969 г., позаимствовал термин «кварк» из произведения ирландского модерниста

<sup>27</sup> Хокин С. Краткая история времени. М., 2000. С. 24–25.

Дж. Дройса «Поминки по Финнегану». У Дройса словосочетание «три кварка» (в строке «Три кварка для мистера Марка») означает либо: а) таинственный трик часка, который слышится герою романа в кошмарном бреду; б) мук, издаваемый утками; в) три кварты виски, которыми, согласно народной ирландской песне, стряхивают и воскрешают алкоголика. Другие считают, что Дройс взял это слово у Гёте: в «Фаусте» Мефистофель применяет немецкое слово «кварк» (букв. «второго») в смысле «чепуха, ерунда». Согласно третьей точке зрения, «кварк» – это таинственное, ничто, пустота. Некоторые богословы даже сблизжают кварк с демоном и усматривают аналогии между научной теорией кварков и учением сатанистов. Тогда выходит, что Гелл-Манн интуитивно извратил христианскую доктрину о сотворении мира Святой Троицей, переиначив ее в пантеистическое учение об эманации микромира из трех чертей-кварков; три демона прочно переплелись хвостами друг с другом и, «соборно» действуя, предстают перед учеными-наблюдателями в обликах разных частиц. Правда, говорит, что параллель теории кварков с демонологией есть всего лишь случайное сходство. К тому же сам Гелл-Манн, судя по его уклончивому ответу в МГУ, где он читал лекции, никогда не верил в реальность кварков.

В исходной модели Гелл-Манна и Цвейга «элементарное» состоит из трех экспериментально ненаблюдаемых (тайных) кварков. Кваркам приписаны дробные (по одной трети) заряды и свойство спайности друг с другом. Гелл-Манн умозрительно конструировал из них разные элементарные частицы, используя буддистскую идею восьмичленного пути. (Сегодня физики мысленно составляют адроны из кварков шести, девяти либо двенадцати типов.) Кваркам условно-мифологически приписывают «цвет» и «ароматы», введены также новые квантовые числа: «странность», «обарованность», «прелесть». Ныне говорят о кварках различных цветов и ароматов.

На протяжении тысячелетий миллиарды людей следовали наиболее убедительным, проверенным жизнью религиозным учениям, отказываясь от тех доктрин, которые не выдерживали испытания

массовым опытом. Среди этих людей – грамотные и неграмотные, критически мыслящие интеллектуалы и легковерные обыватели. Если бы та или иная из мировых религий обнаружила свою ложность, то она давно была бы отвергнута народами. Однако мировые религии живут неопределенно долго, постоянно подтверждаясь новой социальной практикой и поддерживая многообразие культурного прогресса человечества. Аргумент о принципиальной непроверяемости религиозных истин несостоятелен как в отношении возможности их проверки практикой, так и в отношении критерия истинности.

### Дедукция в религии и науке

Религиозные люди, богословы и ученые одинаково высоко ценят логическую дедукцию. Какова же природа логического вывода? Почему правильное логическое следование обладает огромной принудительной силой? Марксисты, например, полагают, что в основании логической импликации лежит онтологическая необходимость: отражая некоторые общие свойства материальной действительности, логическое следование приобретает силу обязательной нормы, нарушение или непринятие которой субъектом недопустимо. Как выразился В. И. Ленин, «фигуры логики есть миллиарды раз повторяемая практика». Конвенционалисты, напротив, придерживаются иной точки зрения: правила логики не опираются, а изобретаются и совершенствуются людьми (А. А. Зиновьев).

Материальная причинно-следственная связь «Если  $p$ , то  $q$ » и логическая импликация идентичны по структуре, но по сути различны. Есть две функции логического термина «если»: а) в выражении «Если  $p$ , то  $q$ » «если» сигнализирует о связи  $p$  и  $q$ , и эта связь идентична материальной связи между причиной и следствием; б) «если» предположительно приписывает antecedенту  $p$  значение истинности. Вторая функция «если» обуславливает различие материальной и логической импликаций. Обратимся к простейшему случаю – силлогистическому следованию. Какие логические

и онтологические принципы лежат в основании категорического силлогизма. Силлогизм – это дедуктивное умозаключение, в котором из двух категорических суждений (посылок, связанных общим термином) получается третье суждение (вывод).

Логическим основанием всякого силлогистического вывода обычно считают следующую аксиому: «Всё, что утверждается относительно класса предметов, распространяется на любой предмет этого класса». В онтологической трактовке данная аксиома приобретает следующий вид: «Признак признака вещи есть признак самой вещи». Отношения между терминами силлогизма изображают графически в виде круговых – совместных или несовместных – схем и квалифицируют их как отношения: «содержит», «включает» или, что то же, «больше», «равно». Возьмем, к примеру, силлогизм: «Если все металлы ( $S$ ) электропроводны ( $P$ ) и если медь ( $M$ ) – металл ( $S$ ), то медь ( $M$ ) электропроводна ( $P$ )». Графически его можно изобразить в виде круга  $P$ , включающего в себя меньший круг  $S$ , а внутри круга  $S$ , в свою очередь, находится круг  $M$ . Аксиома силлогизма ждётся на интуитивно очевидном представлении о том, что если круг  $M$  содержится в круге  $S$ , то  $M$  необходимо должно иметь свойство  $P$ . Очевидность данного представления, казалось бы, непосредственно проистекает из практического опыта, а само оно кажется истинным отображением объективной действительности.

В самом деле, если люди в своем повседневном опыте миллиарды раз убеждались в том, что часть вещи меньше целой вещи и что часть вещи, как правило, обладает признаком, уклавывающим на ее принадлежность именно к данной вещи, то основанная на этом убеждении аксиома силлогизма как будто ни у кого не должна вызывать сомнений. Однако при ближайшем рассмотрении очевидность фундаментального постулата силлогистики исчезает. Возникают по меньшей мере два вопроса: 1) универсален ли принцип «целое больше части» с онтологической точки зрения? 2) основывается ли фактически силлогистический вывод на логике части и целого? Рассмотрим эти вопросы.



1. Убеждение в справедливости принципа «Целое больше части» было поколеблено рядом парадоксальных выводов, вытекающих из математических рассуждений. Привлечение в математике гипотезы актуальной бесконечности привело к неожиданному следствию, что для бесконечных множеств аксиома «Часть меньше целого» теряет свою силу. В литературе неоднократно отмечалось, что еще в XVII в. Галлеи заметил интересное обстоятельство: квадраты целых положительных чисел могут быть поставлены в однозначное соответствие с самими положительными числами. Множества квадратов целых положительных чисел и множество самих положительных чисел оказываются равносильными.

Иначе говоря, два данных множества, из которых одно суть множество, а другое – подмножество первого множества, являются эквивалентными. Ясно, что здесь часть и целое равны. Некоторые парадоксы в современной математической логике, такие как парадоксы Кантора, Бурали – Форти, Рассела – Цермело, касающиеся множества всех множеств, не содержащих себя в качестве своего элемента, также проистекают из некорректности суждения «Часть меньше целого». Парадоксы, время от времени обнаруживающиеся в математической науке, считавшейся образцом определенности и строгости, до поры до времени казались просто досадными недоразумениями, которые рано или поздно рассеются, а универсальность принципа «Часть меньше целого» представлялась для большинства ученых несомненной. Однако в последние десятилетия физики, изучающие микромир, столкнулись с аналогичными трудностями.

Например, для объяснения поведения сильно взаимодействующих элементарных частиц физики Дж. Чу и Ст. Фраучи были вынуждены отказаться от привычных физических представлений о том, что одна частица состоит из других и что существует субординация части и целого. Согласно «гипотезе зашнуровки» («бустропе»), которая была предложена этими физиками из Калифорнийского университета, виртуально входящие в состав данной частицы другие частицы находятся в отношении «демократии»: «часть» в той же степени порождает «целое», в какой

«целое» порождает «части». По теории М. Гелла-Манна, сложные частицы состоят из кварков, причем кварки тяжелее, чем составленное из них целое. Развивая данные представления, академик В. А. Амбардурян выдвинул интересную гипотезу о непосредственной взаимосвязи астрономической Вселенной и мира элементарных частиц; математическая форма этой гипотезы, найденная А. А. Марковым, позволяет даже выдвинуть предположение о том, что астрономическая Вселенная и микромир способны взаимно превращаться друг в друга.

Таким образом, не только математическая, но и более непосредственно связанная с объективной реальностью физическая мысль начинает ставить под сомнение универсальность принципа «Часть меньше целого». Если это так, вряд ли аксиому силлогизма следует считать универсальным онтологическим принципом, который может применяться к суждениям о любой области материальной действительности. Как скоро логики полагают, будто данный принцип выводится в основании силлогистического вывода, то в этом случае нельзя буквально отождествлять логическую импликацию с материальной причинностью. Являясь в конечном итоге отображением какой-то стороны объективной реальности, аксиома силлогизма есть знание все же относительное, т. е. неполное и неточное.

До сих пор речь шла об истолковании логической науки основания силлогистического вывода. В логике, в математике обычно употребляют следующие выражения: *A* принадлежит *B*, *A* содержится в *B*, *A* включается в *B*, подразумевая под *A* элемент или часть множества *B*. Совпадают ли истолкование сущности силлогистического вывода с реальной сущностью дедуктивного умозаключения? Мы можем в виду, что большинство людей могут получить как угодно логические следствия, не задумываясь над тем, какими при этом правилами и законами логики они руководствовались. Ранг логической необходимости следствий здесь может быть таким же, что и в случае сознательного применения субъектом законов и правил формальной логики. Под реальным силлогистическим выводом мы понимаем вывод, совершающийся в человеческой голове

независимо от того, осознаются или не осознаются человеком законы данного вывода и законы мышления вообще.

Несомненно, что объяснение природы силлогистического вывода с помощью принципа «целое – часть» не лишено недостатков. На наш взгляд, данный принцип с точки зрения его объективного содержания имеет лишь самое отдаленное отношение к действительному силлогистическому выводу. Хорошо известно, что свойства части и целого не совпадают, что из целого невозможно вывести свойство части, которое бы во всех случаях совпадало со свойством целого. Какой же тогда принцип сообщает логическому следованию качество истинности, необходимости? Мы полагаем, что в конечном счете им является принцип тавтологии и тождества различных выражений одного и того же суждения. В математической логике широко распространено представление о множестве как о системе некоторым образом упорядоченных элементов. При этом полагается, что элемент и множество обладают одним и тем же свойством. По мнению Т. Котарбиньского, «...класс понимается... не как целое, отдельные элементы которого являются частями, но как что-то другое, нечто такое, что, говоря "об этом", посредством этого самого говорит как-то косвенно о каждом из входящих в это что-то индивидов, а не о составленном из них целом»<sup>20</sup>.

Когда мы, например, говорим, что медь электропроводна, потому что все металлы электропроводны, мы вовсе не имеем здесь дела с логикой части и целого, хотя на первый взгляд и кажется, будто медь есть часть некоторого целого, обозначенного словами «все металлы». На самом деле в суждении «все металлы электропроводны» с логической точки зрения не содержится ничего иного, чего бы не было в суждении «медь электропроводна».

Утверждение Д. С. Милля о том, что квантор «все» и квантор «некоторые» единичного суждения абсолютно тождественны, по-видимому, нельзя не признать верным. Интересно отметить, что создатель силлогистики Аристотель не применял

<sup>20</sup> Котарбиньский Т. Избранные произведения. М., 1963. С. 277.

в силлогистических выводах единичных суждений, а пользовался исключительно квантором всеобщности. Однако суть дела от этого не меняется, и впоследствии логики стали употреблять единичные суждения, вкладывая в них тот же смысл, что и в суждения всеобщности. При объемном графическом изображении общего и единичного суждений складывается наглядное представление, будто единичное суждение включается в состав общего суждения так, что объем общего перекрывает объем единичного. Несовершенство графической записи попусту способствовало укреплению взгляда на соотношение терминов силлогизма как на соотношение целого и части, хотя на самом деле круговые схемы должны бы совпадать.

Попытаемся теперь экстраполировать полученный при рассмотрении силлогистического следования вывод на логическую импликацию вообще. В этом случае мы приходим к утверждению о логической тождественности антецедента и консеквента в формуле «Если  $p$ , то  $q$ ». Составительно ли это утверждение? Полагаем, что составительно. Ни логический статус, ни правила оперирования, ни всеобщность формулы «Если  $p$ , то  $q$ » не изменяются, если данную формулу переписать в виде «Если  $p$ , то  $p$ ». Логика отталкивается от конкретного содержания суждений  $p$  и  $q$ , поднимается над их различием и оперирует лишь одним их общим свойством – свойством быть истинным или ложным (а многозначная логика, кроме того, интересуется промежуточными значениями между истинностью и ложностью). Логическим сокращением формулы «Если... то» являются три основных соотношения: 1) «Если истинно, то истинно», 2) «Если истинно, то ложно», 3) «Если ложно, то истинно».

Формальная логика непосредственно изучает не объективную реальность саму по себе, а те общие мыслительные операции, при помощи которых формируется содержательное знание о мире (операции систематизации, классификации, сериации и т. д.). Логическая импликация имеет операциональный характер. Она представляет собой общее правило последовательности умственных действий, которые позволяют превратить одну высказывательную

форму в другую, ей тождественную. Согласно Ж. Пиаже, логико-математический опыт основан на абстрагировании «от объекта характеристик, относящихся к самим действиям, которые этот объект изменяют, а не характеристик, выявленных с помощью этих действий, но не зависящих от них»<sup>11</sup>. Предмет логики – это абстракции от самих действий и их координации.

Поскольку умственные действия производны от действий практических, логика имеет дело не с конвенциями, а с объективными отношениями действительности. Последние же, не прямо, но лишь, в конечном счете, как бы несут на себе отпечаток законов внешнего материального мира. Множество элементов, обладающее тем же свойством, что и каждый входящий в него элемент, является абстрактным конструктом. Этот конструкт возникает в результате длительного абстрагирующего процесса и отражает лишь одно общее для материальных вещей свойство – совпадать, быть тождественными в каком-то отношении (например, в отношении электропроводности, упругости, веса и т. д.). Поэтому сущностью логической импликации является принцип тавтологии.

Отвечая на вопрос, почему правильное логическое следование обладает принудительной силой, можно утверждать: потому, что в основании импликации лежат принцип тавтологии, абстрактного тождества различных умственных действий с одним и тем же идеальным предметом. Поскольку в объективной реальности имеется нечто сходное с принципом тавтологии, то и логическое следование сходно с материальной причинно-следственной связью. Однако это сходство отдаленное; ведь мир отражается в нашей голове не прямо, а посредством «схемы действия» с этим миром, и логика выследует не конкретные «схемы действия», а наиболее общие черты «действия вообще». Поэтому логическая импликация обладает собственными особенностями, отличающимися от характеристик причинно-следственных связей.

<sup>11</sup> Пиаже Ж. Роль действий в формировании мышления // Вопр. психологии. 1965. № 6. С. 59.

## Ю. С. Осипов в союзе науки, философии и религии

Академик Ю. С. Осипов, крупный математик, который многие годы возглавлял Российскую академию наук, убедительно обосновал жизненную необходимость взаимопонимания между религией и наукой<sup>17</sup>. Суммируем его основные рассуждения на свой счет. По мнению Осипова, отсутствие взаимного понимания между представителями науки, философии и религии – важнейший просчет, совершивший особенно в последние три столетия. Начиная с эпохи Просвещения на религию часто смотрят как на антинаучное мировоззрение, уводящее человека в идиллический мир бесчеловечных мечтаний. Однако такое преисподне-отрицательное отношение к ней и прямое противопоставление ее науке и философии носит по своим психологическим представлениям для человечества далеко не безобидный характер, ибо пока имеет место подобное убеждение, не может быть ни морально устойчивого общества, ни истинно гуманных достижений, ни целостного мировоззрения, достойно отвечающего человеческому сознанию на важнейший вопрос «Зачем я живу?».

Мощный научно-технический прогресс и достижение высокого уровня жизни в развитых странах при одновременно резком снижении в них уровня христианской религиозности приводит, как говорит статистика, к утрате смысла жизни, разочарованию в ней, нравственным извращениям, тяжелым черно-белым расстройством, самоубийствам. В чем причина столь парадоксального явления? К какому же идеалу жизни ведет человека научно-технический прогресс, освободившись от религии и ее морали? «Не становится ли человечество все более обездушенным? – задается вопросом ученый. А тело без души известно как называется». Наслаждение, выгода, власть – компоненты и спутники комфорта – буквально свели с ума современного человека, заставляя его прямо губить окружающую природную среду, взорвать мир в тяжелой экологической кризис. Не обываает ли это к срочному переосмотру ценностей и приоритетов в нашей жизни?

<sup>17</sup> См.: Осипов Ю. С. Вера не доказуется, а познается // Голос православия. 2005. Ноябрь. С. 2–3.

Естественнонаучное своей целью видит благо в максимальном познании мира во всех его измерениях для достижения полной над ним власти, что сделало бы человека фактически богом в этом мире. Эта цель очень соблазнительна, однако она вызывает ряд серьезных вопросов. Основов задает следующие риторические вопросы. Не является ли перспектива грядущего человекобожия плодом элементарной фантазии нашего человеческого самомнения? Не будет ли будущее «счастливое» человечество жестоко урезанным до «скололого миллиарда»? Не окажется ли сам этот остаток рабом ничтожной кучки «сверхлюдей», «богов», захвативших обоим и насильем власть в свои руки? Оснований для подобных предположений сейчас уже более чем достаточно. Но в таком случае подвиг учёных, совершаемый ради человека, не обернётся ли против человека, оказавшись средством его порабощения?

Ответ науки на эти вопросы, как бы парадоксально это ни звучало, может быть только одним: «Я ничего не гарантирую, но верую, и вы верьте, что всё будет о'кей, – пишет Основов. – Другого, кроме призыва к вере, научного ответа на эти вопросы, наука ныне дать не в состоянии». Не в состоянии по следующим причинам:

- 1) постулаты науки (признание реальности мира, его закономерности, познаваемости и пр.) не могут быть доказаны;
- 2) научные доказательства в конечном счете условны, не абсолютны;
- 3) в науке нет критериев, которые бы давали полную гарантию истинности той или иной теории.

«Не зная самых фундаментальных законов бытия в целом, нет никакой возможности убедиться в истинности локальных научных закономерностей. А это преводит науку, особенно в вопросах мировоззренческих, на уровень не более как гадальни». Ю. С. Основов приходит к следующим важным выводам.

Во-первых, естественно-научные знания даже во всей своей совокупности сами по себе не являются мировоззрением и не могут быть таковыми, поскольку наука не изучает бытие в целом. Наука специфически-мировоззренческими вопросами не занимается, поэтому всегда была учёные с разными мировоззрениями

(агностики, верующие, атеисты). Это область религии и философии. Отсюда понятно, что и сам термин «научное мировоззрение» весьма условен. (Заметим, прот. Вс. Чистлиев тоже призывает различать «экземпляр научного мировоззрения».)

Во-вторых, и это главное, в решении вопроса о смысле и цели жизни или о благе человека основной проблемой является проблема бытия Бога. И здесь мы можем убедиться в реальных возможностях научного её решения. Бесконечность вглубь и вширь познаваемого мира однозначно говорит о том, что наука никогда в принципе не будет в состоянии доказать о несбытии Бога, даже если бы Его не было. У неё только одна перспектива: когда-то встретить Бога на пути своего развития. И, как известно, для многих признание Его бытия стало несомненным убеждением. Такова принципиальная позиция академика Осипова по вопросу о соотношении науки и религии, с которой мы согласны.

### Укрепление союза науки и религии – дело будущего

Подчас союз науки и религии способен порождать сомнительные плоды. Примером такого «плода» нам представляется сайнтологическая церковь, основанная Р. Хаббардом, бывшим физиком и классиком американской научной фантастики. Сайнтология глубоко верует в безграничные возможности науки и техники, уравнивает интеллект человека с современным компьютером и ставит цель освободить сознание людей от информационных загромождений и шумов – от «энграмм» (т. е. от эмоций, интересов, нравственных оценок), чтобы потом подключить их компьютер-интеллект к Божественному «космическому компьютеру».

Антагонистическое противостояние западной науки и монотеизма уходит в прошлое, укрепление их союза – дело будущего века. Церковь не должна уклоняться от активного участия в дискуссии о соотношении веры и разума, науки и религии. В связи с этой темой Паскаль говорил, что если все подчинять разуму, то наша религия не будет иметь ничего таинственного, а если пренебрегать принципами разума, то религия будет абсурдной и смешной.



Увеличение религиозией своих реальных достоинств и недостатков и следование извешенной критической самооценке позволит ей органично вписываться в контекст XXI в.

Ф. Коллинз, один из ведущих американских генетиков и руководитель проекта по расшифровке генома человека, притывает: «Пора объявить перемирие в шириющейся войне между наукой и религией. Эта война не нужна и никогда не была по-настоящему нужна ни одной из сторон. Она, как и многие другие войны на нашей планете, началась с того, что экстремисты из обоих лагерей забыли тревогу, представлявая вымышленное собственное крушение в случае, если противник не будет полностью уничтожен. Но Бог не угрожает науке, а расширяет возможности познания. И, конечно же, наука не угрожает Богу, ведь она, как и все, что есть в мире, существует благодаря Создателю. Потому давайте постараемся вместе восстановить твердую почву для интеллектуального и духовно удовлетворительного синтеза всех великих истин»<sup>17</sup>. По-моему, следует прислушаться к призыву Коллинза и следовать ему.

Л. Н. Митракин предположил, что в конфликте науки и религии нужно видеть проявление обоюдного авторитаризма. «Не является ли ожесточенная конфронтация науки и религии следствием непомерных амбиций каждой из них, намеренной претензии на подчинение себе всех остальных форм культуры, в том числе и "жизненного мира" человека, – спрашивает академик-религиовед, – Говоря конкретнее, речь идет о претензиях религии на познавательные функции, а науки – на решение смыслово-экзистенциальных проблем»<sup>18</sup>. Г. К. Честертон предсказывал, что будущее религий неминуемо без нарастания в них коморнистического отношения к сакральным объектам. Вероятно, он прав. Рост коморнистической и эронической составляющих в религиозном мироотношении тесно связан с распространенным антикоморнистическим стилем мышления не только в среде теологов, но также среди простых верующих.

<sup>17</sup> Коллинз Ф. Доказательство Бога: аргументы ученого. М., 2008. С. 176.

<sup>18</sup> Митракин Л. Н. Философия религии. М., 1993. С. 215.

## Список рекомендуемой литературы

- Абдурашидова Э. А.* Мистицизм как концептуальная форма выражения деятельностного характера пути богопознания / Э. А. Абдурашидова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 2.
- Алиева В. А.* Вера и разум в современном мусульманском модернизме / В. А. Алиева // Филос. науки. 1979. № 3.
- Алдеромал Э.* Мистицизм: опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Э. Алдеромал. Киев, 2003.
- Арберри А. Дж.* Суфизм: Мистика ислама / А. Дж. Арберри. М., 2002.
- Аризон Е. И.* Реалистическое (введение в основные концепции и термины) / Е. И. Аризон. М., 2004.
- Балагушкин Е. Г.* Аналитическая теория мистики и мистицизма / Е. Г. Балагушкин // Мистицизм: теории и история. М., 2008.
- Барфур Иен.* Религия и наука: история и современность / Иен Барфур. М., 2001.
- Батый Ж.* Внутренний опыт / Ж. Батый. СПб., 1997.
- Башанов М. И.* Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания / М. И. Башанов. М., 2003.
- Борисов О. С.* Религиозное сознание / О. С. Борисов. СПб., 2006.
- Брицк Н. В.* Введение в современную теорию познания / Н. В. Брицк. М., 2002.
- Бубер М.* Два образа веры / М. Бубер. М., 1995.
- Бутьман Р.* Избранное: вера и понимание / Р. Бутьман. М., 2004.
- Бутур Э.* Наука и религия в современной философии / Э. Бутур. СПб., 1910.
- Буфеев К., свят.* Православное вероучение и теория эволюции / свят. К. Буфеев. СПб., 2003.

- Вайнгартнер П. Свидетельство и различие между научной и религиозной верой / П. Вайнгартнер // *Вопр. философии*. М., 1996. № 5.
- Васильев Л. И. Введение в философию религии / Л. И. Васильев. М., 2009.
- Витгенштейн Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // *Вопр. философии*. 1984. № 3.
- Взаимодействие науки, философии и религии на рубеже тысячелетий: прошлое, настоящее и будущее. СПб., 2002.
- Взаимосвязь физической и религиозной картины мира: физико-теоретика и религии. Кострома, 1996.
- Владимиров Ю. С. Фундаментальная физика, философия и религия / Ю. С. Владимиров. Кострома, 1996.
- Войно-Ясенецкий В. Ф. Наука и религия. Дух, душа и тело / В. Ф. Войно-Ясенецкий. Ростов н/Д, 2001.
- Ворошилова А. А. Религиозное сознание и способы его существования / А. А. Ворошилова. Красноярск, 2002.
- Гайденберг В. Естественнаучная и религиозная истина / В. Гайденберг // Гайденберг В. Шаги на горном. М., 1987.
- Гардтва В. И. Нютоновы, разум, наука / В. И. Гардтва. М., 1969.
- Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. М., 1975–1977.
- Глазков С. Религия и наука / С. Глазков. [Сергиев Посад], 1900.
- Глобальный эволюционизм : философ. анализ. М., 1994.
- Григорьевская Р. М. Психология веры / Р. М. Григорьевская. СПб., 2004.
- Грузенберг С. О. Пессимизм как вера и миропонимание / С. О. Грузенберг. М., 1908.
- Губанов В. Библия и наука против астрологии / В. Губанов. М., 2004.
- Девятова С. В. Современное христианство и наука / С. В. Девятова. М., 1994.
- Джемс У. Вера и вера / У. Джемс. М., 1997.
- Джемс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джемс. СПб., 1993.
- Доника Р. Бог как иллюзия / Р. Доника. М., 2008.
- Дубровский О. И. Религия и разум / О. И. Дубровский. М., 2002.

- Ершова Г. Г.* Наука и религия: новый символизм? / Г. Г. Ершова, П. Ю. Чернышатов. СПб., 2003.
- Забяко А. П.* Религия / А. П. Забяко, А. Н. Крустикова, Е. С. Забякин // Религиоведение : энцикл. слов. М., 2006. С. 872–874.
- Евстафьев В. В.* Проблемы веры и традиции: пределы социального планирования / В. В. Евстафьев, В. Г. Иванов. Тверь, 1994.
- Журицкая М.* Вера и наука: так ли они различны? / М. Журицкая, В. Сивов // Альфа и Омега, 2006. № 3.
- Заблуждающийся разум? Многообразие истинного знания.* М., 1990.
- Нейте Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция / Ф. А. Нейте. М., 2000.
- Кант И.* Религия в пределах только разума / И. Кант // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
- Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Соч. : в 6 т. Т. 3. М., 1964.
- Капра Ф.* Дво физики : вослед параллелей между современной физикой и восточным / Ф. Капра. СПб., 1994.
- Капризов Е.* Древо. Вопросы вечности и положительная наука / проф. Е. Капризов. Киев, 2004.
- Камелет Ю. А.* Наука и религия: историко-культурный очерк / Ю. А. Камелет, Н. Л. Полякина. М., 1988.
- Карсанов В. С.* Научная революция XVII века / В. С. Карсанов. М., 1987.
- Кларсен Е. М.* Религиозные истоки современной науки / Е. М. Кларсен // История становления науки. М., 1981.
- Козлова М. С.* Вера и знание / М. С. Козлова // Возр. философия. 1991. № 2.
- Кураев А. В.* Все ли равно как верить? / А. В. Кураев. Киев, 1994.
- Кураев А. В.* О вере и знании – без агитаций / А. В. Кураев // Возр. философия. 1992. № 7.
- Кураев А. В.* Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект / А. В. Кураев, В. И. Кураев // Исторические типы рациональности. Т. 1. М., 1995.
- Левин Г. Д.* Софистика / Г. Д. Левин // Нов. филос. энцикл. М., 2010. Т. 3. С. 694.

- Левин Г. Д.* Экзистенция / Г. Д. Левин // Там же. М., 2010. Т. 4. С. 422.
- Лешаков Р. А.* Основание разума и веры в неовосточной метафизике / Р. А. Лешаков. Архангельск, 1999.
- Любичев А. А.* Наука и религия / А. А. Любичев. СПб., 2000.
- Малюковский Б.* Наука, наука и религия / Б. Малюковский. М., 1998.
- Маркова Л. А.* Наука и религия. Проблемы границы / Л. А. Маркова. СПб., 2000.
- Мартинович Н. Н.* Наука и паранатура в духовной жизни современного человека / Н. Н. Мартинович. Омск, 1997.
- Марчукова С. М.* Наука и религия в культуре ренессанса / С. М. Марчукова. СПб., 2001.
- Минин П. М.* Мистицизм и его природа / П. М. Минин. Киев, 2003.
- Михайлов Ф. Е.* Дialeктика / Ф. Е. Михайлов // Нов. филос. записк. Т. 1. С. 645–652.
- Назаров В. Н.* Введение в теологию / В. Н. Назаров. М., 2004.
- Наука и религия. М., 2006.
- Наука – Философия – Религия: в поисках общего знаменателя / под ред. П. П. Гайденко и В. Н. Катасонова. М., 2003.
- Нестерук А.* Логос и космос: богословие, наука и православное предание / А. Нестерук. М., 2006.
- Николай Кузнецкий.* Об ученом незнании / Николай Кузнецкий. М., 2011.
- Осипов А. В.* Путь разума в поисках истины / А. В. Осипов. М., 2004.
- Пановаров Д. В.* Философия религии : в 3 т. : учеб. пособие / Д. В. Пановаров. Екатеринбург, 2012–2013.
- Пановаров Д. В.* Философия религии / Д. В. Пановаров. М., 2006.
- Панков А.* Богословие в век науки / А. Панков. М., 2004.
- Панков А.* От науки к Богу: новые грани восприятия религии / А. Панков. М., 2002.
- Полыкарпов В. С.* Наука и мистицизм в XX веке / В. С. Полыкарпов. М., 1990.
- Путник К. В.* Лекции: соловьевизм и риторика / К. В. Путник. Челябинск, 2008.

- Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры / В. Л. Рабинович. М., 1989.
- Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления.* СПб., 1999.
- Резванович С. М.* Наука и духовность : заметки православного ученого / С. М. Резванович. Минск, 2004.
- Розин В. М.* Демаркация науки и религии : анализ учения и творчества Э. Сведенборга / В. М. Розин. М., 2007.
- Рувинский Л. И.* Социальная вера и духовное совращенчество / Л. И. Рувинский. М., 2002.
- Свасьян К. А.* Становление европейской науки / К. А. Свасьян. М., 2002.
- Светлов П. Я.* Религия и наука / П. Я. Светлов. СПб., 1911.
- Серафим (Розу), переводом.* Православный взгляд на эволюцию / переводом Серафим (Розу). СПб., 1997.
- Сердюков Ю. М.* Альтернатива парапсиху / Ю. М. Сердюков. М., 2005.
- Скляницкий М. М.* Мироззрение, естествознание, теология / М. М. Скляницкий. М., 1986.
- Смит Дж.* Псевдонаука и паранормальные явления: критический взгляд / Дж. Смит. М., 2011.
- Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1969.
- Соловьева Г. Г.* О роли совести в познании / Г. Г. Соловьева. Ашхабад, 1976.
- Степанова Е. А.* Постинкование веры / Е. А. Степанова. Екатеринбург, 1998.
- Степан В. С.* Философия науки. Общие проблемы / В. С. Степан. М., 2007.
- Справин Н. С.* Наука и религия / Н. С. Справин. М., 1915.
- Токарёва С. Б.* Проблема духовного опыта и методологические основания анализа духовности / С. Б. Токарёва. Волгоград, 2003.
- Томпсон М.* Философия религии / М. Томпсон. М., 2001.
- Тростников В.* Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины / В. Тростников. М., 2010.
- Фейербахов И.* Наука в свободном обществе / И. Фейербахов. М., 2010.

- Феофан Затворник, свт. Православие и наука / свт. Феофан Затворник. М., 2005.
- Философско-религиозные истоки науки / отв. ред. П. П. Гайденко. М., 1997.
- Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии / Е. А. Фролова. М., 1983.
- Флоренский Г. В. Вера и культура / Г. В. Флоренский. СПб., 2002.
- Хорган, Дас. Концы науки : Взгляд на ограниченность знания на закате Пола науки / Дас. Хорган. СПб., 2001.
- Чалва М. Л. «Философская вера» и феномен убежденности / М. Л. Чалва // Филос. науки. 1974. № 1.
- Черныкова Н. В. Глобальный эволюционизм / Н. В. Черныкова. Томск, 1987.
- Чигерин Б. Н. Наука и религия / Б. Н. Чигерин. М., 1999.
- Шарфостов А. И. Вера как условие самоидентификации / А. И. Шарфостов. Иркутск, 2006.
- Шалюнов М. И. Современная мистика в свете науки / М. И. Шалюнов. Л., 1965.
- Штайнер Р. Истина и наука / Р. Штайнер. М., 1992.
- Шохин В. К. Введение в философию религии / В. К. Шохин. М., 2010.
- Энциклопедия «История веры и религиозных идей. Т. 1 : От каменного века до Элементов мистерий» / М. Энциклопедия. М., 2001.
- Энциклопедия «Вера и разум» (*Fides et Ratio*) Его Святейшества папы Римского Бенедикта Папа II. М., 1999.
- Эрих В. Ф. Природа философского сознания / В. Ф. Эрих // Эрих В. Ф. Соч. М., 1991.
- Яковлев А. И. Религиозное сознание / А. И. Яковлев. М., 2004.
- Язык науки и язык религии. Уфа, 2006.
- Яблоков Н. Н. Религиоведение / Н. Н. Яблоков. М., 2004.
- Яковлев А. И. Религиозное сознание / А. И. Яковлев. М., 2004.

Научное издание

**Пивоваров** Даниил Валентинович

**НАУКА И РЕЛИГИЯ**

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

Редактор *Р. Н. Кисляк*  
Корректор *Р. Н. Кисляк*  
Компьютерная верстка *И. Ю. Михайлова*  
Ответственный за выпуск *И. С. Малешич*

Подписано в печать 24.03.2014

Формат 60 × 84 1/8, бумага офсетная, Печатная Тираж  
Уч.-изд. л. 19,2, Уч.-изд. печ. л. 19,5, Тираж 100 экз. Заказ № 623

Издательство Уральского университета  
620000, Екатеринбург, ул. Тургеева, 4

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ  
620000, г. Екатеринбург, ул. Тургеева, 4  
Тел.: +7 (343) 350-56-44, 350-80-13  
Факс: +7 (343) 350-01-08  
E-mail: [print-office@mail.ru](mailto:print-office@mail.ru)