Даже если учитывать обзорный и предварительный характер рассматриваемого труда, все же следует обратить внимание на тот факт, что автор не проводит четкого разграничения между понятиями «научного» и «светского» знания. Вопрос о значении нерелигиозного знания для спасения человека действительно очень важен для православной мысли Вместе с тем ясно, что понятие «светское знание», помимо того, что его применение к реалиям Средних веков является известного рода «модернизацией», гораздо шире как понятия «естественнонаучное знание», так и понятия «философия природы».

Книга Е. Николаидиса ориентирована на стандарты, сложившиеся в западной историографии научного дискурса «Наука и религия». Хотя затронутые им исторические темы не раз и гораздо более подробно рассматривались в работах других историков, а теоретические предположения были озвучены применительно к западноевропейскому материалу, в целом автор решает поставленную им в предисловии задачу. Несмотря на отмеченные недостатки, ему удается составить историографическую «карту», которая, с учетом вышеприведенных замечаний, может рассматриваться как хороший почин в деле составления целостного и ясного нарратива, рассказывающего о взаимоотношениях науки и религии на православном Востоке.

В. Раздъяконов

Science and Religion: New Historical Perspectives/Ed. by Thomas Dixon, Geoffrey Cantor and Stephen Pumfrey. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. — 332 p.

Историю научного дискурса «Наука и религия» принято отсчитывать с момента появления ставшего впоследствии знаменитым труда Йена Барбура «Вопросы науки и религии» (*Issues in Science and Religion,* 1966). Этот труд и порожденная им историографическая традиция стремились развенчать негативный образ религии как главного тормоза научного развития и провозгласили последовательную критику «ложных стереотипов» о характере взаимоотношений религии и науки. Авторы большей части работ, написанных под влиянием идей Й. Барбура, критиковали представление об обязательном конфликте между наукой и религией, развенчивали «канонические» критические сочинения Эндрю Уайта (1832–1918) и Джона Дрейпера (1811–1882) и с сим-

патией отзывались о тех точках зрения, которые предполагали возможность мирного сосуществования научного и религиозного мировоззрений.

Наиболее значимая историческая апология предложенного Й. Барбуром подхода была представлена в книге Джона Хедли Брука «Наука и религия: историческая перспектива» (*Science and Religion: Some Historical Perspectives*, 1991)[1], которая и по сей день, наравне с трудом Й. Барбура, часто используется историками в качестве учебного пособия. Посвященный английскому ученому сборник статей призван, с одной стороны, показать степень влияния его идей на содержание и характер современных исследований, а с другой — продемонстрировать новые исторические перспективы их развития, прежде всего, в том направлении, которое задал им методологический принцип Дж. Брука о «сложном» характере взаимоотношений науки и религии.

Авторы большей части статей сборника так или иначе затрагивают «принцип сложности», пытаясь либо осмыслить причины его появления, либо дополнительно его обосновать — как теоретически, так и с привлечением исторического, обычно неевропейского, материала. Редакторы сборника поставили задачу преодолеть «простоту» позиции Дж. Брука и «найти законное место для конфликта и обобщений в постбруковской историографии» (p. 4). Вместе с тем сборник призван продолжить созданную Бруком историографическую традицию, заострив внимание читателей на неадекватности использования «обобщений» и необходимости детального или более широкого рассмотрения взаимоотношений науки и религии.

Во «Введении», написанном одним из редакторов Томасом Диксоном, дан предварительный анализ основных историографических трендов, представленных в сборнике: деконструирования метанарратива «традиционной» историографии, политизации взаимоотношений науки и религии как способа борьбы за власть, обращения историков к изучению видения проблематики науки и религии неевропейскими народами. Согласно его меткому замечанию, большая часть статей сборника написана с номиналистических позиций, и их авторы, в конечном счете, рассматривают в качестве своей конечной цели установление, путем более глубокого понимания предмета, гармонических и уважительных отношений между религиозными традициями и наукой.

1. Русск. пер.: *Брук Дж. Х.* Наука и религия: историческая перспектива. М.: ББИ, 2004.

Открывающая сборник статья Питера Гаррисона посвящена истории складывания и деконструкции понятий «наука» и «религия» в последнюю треть XX века. П. Гаррисон проводит последовательную критику «эссенциализма» в истории науки и истории религии, показывая, что имеющиеся в распоряжении историка понятия «религия» и «наука» формируются в определенном историческом контексте и не могут считаться фундаментальными и самоочевидными категориями научного анализа. Привлекая в качестве аргументов для критики понятия «наука» историографическую традицию, восходящую к известной книге Томаса Куна, в своей критике понятия «религии» П. Гаррисон опирается на историографическую традицию, начинающуюся со знаменитого труда Уилфреда К. Смита[2].

В качестве выводов П. Гаррисон предлагает ряд методологических принципов исторического исследования: историки должны понимать, что используемые ими категории имеют искусственный характер и обусловлены спецификой развития западной цивилизации; деконструкция ведет к последовательной дифференциации понятий и их дроблению; исторический анализ является уникальным средством, потому что он, не цепляясь за теоретические категории, позволяет сосредоточиться на поиске уникального и специфического в пределах отдельной биографии ученого или религиозного деятеля, тем самым продемонстрировав «сложный» характер отношений науки и религии. К сожалению, при всем богатстве приводимых П. Гаррисоном аргументов в поддержку «критической» историографии, он не предлагает положительной программы исследований, ограничиваясь общими рекомендациями, подходящими любому историку, занимающемуся своим ремеслом и привыкшему слышать их из уст маститых философов истории (даже таких относительно консервативных, как Ричард Эванс).

Одна из попыток представить позитивное переосмысление понятий «наука» и «религия» сделана в статье Яна Голински о концепции Бруно Латура, доказывающего невозможность определения религии через понятие «веры» и показывающего возникновение этой редукции вследствие широкого распространения научного мировоззрения. Б. Латур, известный своей критикой «проекта модерна», а также органически с ней связанной критикой претензий научного знания на обладание «последней реальностью», разводит

2. См. *Smith W. C.* The Meaning and End of Religion. N. Y.: Macmillan, 1962.

содержание понятий «наука» и «религия» через их определение как двух способов отношения к миру — посредством референции и ссылки в первом случае и посредством иконического, перформативного представления — во втором. Я. Голински легко находит недостатки предлагаемого Б. Латуром подхода, однако при этом указывает, что его выводы, при их соответствующей корректировке, могут быть плодотворно использованы историками науки.

Статья Маргарет Ослер[3] имеет во многом дескриптивный характер, демонстрируя при этом взаимосвязь между процессом складывания концепта «научная революция» и видением историками взаимоотношений науки и религии как взаимоотношений конфликтных. История классической парадигмы, представленная в трудах Э. Маха, А. Койре, Г. Баттерфилда, Дж. Сартона и Р. Вестфолла, завершается в статье ее триумфальной деконструкцией представителями новой парадигмы — Р. Портером, А. Каннингемом, С. Шапином, Б. Доббс и другими. Хотя М. Ослер справедливо отмечает, что появление нового тренда в историографии науки пришлось на 1970-е годы, время формирования и активного распространения постмодернистской философии, и подчеркивает, что «новая историография» значительно обогатила видение историками процесса развития науки, все же, как кажется, она не совсем справедлива к классической парадигме, которая, в ее интерпретации, несколько демонизируется за ее «эссенциализм» — упрек, который будет снова и снова звучать со стороны представителей конструктивистского лагеря в истории науки.

Один из авторов сборника Ноах Эфрон справедливо подмечает, что основной урок, данный Дж. Бруком историографии науки и религии, — это урок не методологический, а нравственный. Неслучайно Н. Эфрон обрамляет свою статью биографическим рассказом о себе в молодости, когда он, сидя на ковре в библиотеке, впервые прочитал труд Дж. Брука, полностью изменивший его видение предмета истории. Историки, конечно, могут разрушать сложившиеся стереотипы, релятивизировать используемые категории, строить объясняющие схемы, однако они никогда не должны забывать о том, что главным предметом их исследования является феномен «человека», которого, учитывая его сложность, нельзя рассматривать с какой-то одной и «единственно правильной» теоретической позиции. В конечном счете, по мнению Н. Эфрона, главный

3. См. перевод статьи в данном выпуске журнала.

урок, данный Дж. Бруком, требовал от историка внимания, уважения и, главное, симпатии к своему предмету.

Понимание этого факта заставило Рональда Намберса прийти к такому выводу: несмотря на истинность принципа о сложном характере взаимоотношений науки и религии, Дж. Брук не дал ясных рекомендаций, как именно должен действовать историк, занимающийся исследованиями в этой области и придерживающийся этого принципа. Трактовка Р. Намберсом принципа «сложности», по сути, сводится к необходимости следовать принципу «интеллектуальной честности», сформулированному М. Вебером в докладе «Наука как призвание и профессия» (*Wissenschaft als Beruf,* 1917).

В качестве альтернативы, с одной стороны, неясной «сложности» и, с другой стороны, ясному, но ошибочному «великому нарративу», Р. Намберс предлагает своеобразный «срединный путь» — использовать «средние» генерализации, хотя и не претендующие на охват всего материала, но предоставляющие определенное пространство для дискуссии и, в конечном счете, являющиеся наиболее убедительными для внимательного читателя. В качестве таковых он выделяет пять базовых трендов: натурализация — процесс вывода упоминаний о Боге или религиозной вере за пределы научного исследования; приватизация — процесс превращения веры в частное дело ученого; секуляризация — процесс перехода ученого от веры в конкретные догматы к вере в «аморфную духовность»; глобализация — процесс распространения религиозных идей за пределы конкретных религиозных сообществ; радикализация — процесс отстаивания учеными и религиозными деятелями своей точки зрения как единственно верной. По мнению Р. Намберса, эти пять трендов позволяют конкретизировать, в чем именно заключается «сложность» взаимоотношений науки и религии. Однако по сути эти *mid-scale generalizations*, помимо их явно социологического уклона, ничем принципиально не отличаются от «конкретной» типологии взаимоотношений, предложенной Й. Барбуром.

Фрэнк Тернер в интересной статье обращает внимание читателя на тот факт, что «тезис о конфликте», чье утверждение историки науки и религии уже по привычке связывают с трудами Э. Уайта и Дж. Дрейпера, был органической частью интеллектуальной мысли и культуры первой половины XIX века. Конфликтное видение отношений науки и религии стало следствием реакции не только научных (материалистических) кругов

на идеи естественной теологии, но и кругов религиозных (фундаменталистских), призывавших к буквальному прочтению библейского текста. По мнению Ф. Тернера, противопоставление науки и религии имело исторический характер, и в своей статье на примере нескольких значимых трудов рассматриваемого периода он с успехом демонстрирует логику его вызревания в ранневикторианскую эпоху.

Одним из ярких историографических трендов последнего времени является попытка показать сложный характер взаимоотношений «ислама» и науки, разрушив сложившийся, прежде всего благодаря значительному воздействию трудов Эрнеста Ренана, «классический» негативный нарратив. Проводя внимательный анализ историографии науки, прежде всего представления о роли ислама в истории науки, Харун Кучук приходит к выводу о важной роли трактовки ислама как «чистой семитской религии» в процессе складывания конфликтного видения взаимоотношений религии и науки. В филологических и исторических исследованиях викторианской эпохи противопоставлялось творчество семитов и арийцев. В данном случае ученые говорили о двух разных источниках европейской культуры: первый дал Европе религию (монотеизм) и авторитаризм, второй, через греков, — науку и демократию. Позитивное видение ислама, которое сложилось среди историков, отмечавших влияние арабской философии на западную науку, было дополнено негативным представлением о нем как о чистом, не замутненном воздействием индоарийской цивилизации носителе «семитского» мировоззрения, отрицающего демократические ценности и поддерживающего авторитарные режимы.

Салман Хамид в статье, посвященной анализу распространения и степени влияния идей эволюционизма в исламском мире, демонстрирует разнообразие существующих по этому вопросу подходов и еще раз напоминает о необходимости использовать принцип «сложности» как методологическую установку, направляющую историка в процессе его работы. По мнению С. Хамида, современный конфликт между эволюционизмом и исламом восходит к сочинениям ряда мусульманских философов конца XIX — начала XX века. Сейчас он оказался востребованным как часть риторики, направленной против распространения секуляризма и образа жизни, который ассоциируется у современных исламских радикалов с западной культурой.

Особое внимание редакторы сборника уделили неевропейско-

му восприятию проблем взаимоотношения науки и религии. Суджит Шивашундарам указывает на специфику видения этой проблематики в XIX веке со стороны как христианских миссионеров, так и представителей индуистской, буддистской и исламской религиозных традиций. Многие миссионеры рассматривали научное знание, прежде всего в области медицины, как средство, способствующее религиозному обращению коренных жителей в христианство, поскольку оно показывало силу и значение европейской христианской цивилизации. Полемика между христианами и носителями иных религиозных традиций в Южной и Юго-Восточной Азии свидетельствует о том, что христианские миссионеры обычно противопоставляли научное знание религиозным верованиям коренных народов и стремились продемонстрировать собственное превосходство, как, например, в случае с апологетическим трудом индолога Джона Мьюра, вызвавшим ответную полемику со стороны образованных пандитов.

В статьях, объединенных в разделе «Эволюция и креационизм», разбираются различные аспекты взаимоотношений двух этих направлений мысли и делается попытка освободиться от сложившихся стереотипов. Бронислав Жержински, проводя сравнительный анализ европейского и американского креационизма, в частности реакции на идеи эволюции, приходит к выводу, что полемику эволюционистов и креационистов следует рассматривать не столько как борьбу науки и религии, сколько как борьбу различных представлений о человеке, то есть помещая ее в контекст философской антропологии. Такой ракурс, по его мнению, помогает преодолеть противопоставление эволюционистов и креационистов и позволяет обнаружить в обеих группах как людей, склонных к догматическому редукционизму, так и людей, способных к открытому обсуждению «загадки человека».

Адам Шапиро в своей статье призывает переосмыслить значение знаменитого «обезьяньего процесса» как яркого примера противостояния науки и религии. Помещая это событие в широкий культурный контекст и, в частности, анализируя специфику развития образовательной политики того времени, он указывает на то, что «конфликтная» трактовка сознательно использовалась стороной «защиты» как средство, обеспечивавшее привлечение внимания широкой публики.

В разделе «Политика публикации» Джонатан Топхэм утверждает, что особую ценность для историков науки имеют иссле-

дования, выполненные в рамках междисциплинарного поля «история книги». Помещая в фокус своего внимания конкретное произведение и имея представление о книгах, которые лежали на рабочем столе его автора, историк получает возможность обретения широкой перспективы, позволяющей скорректировать видение взаимоотношений науки и религии в истории и культуре.

В заключительной статье сборника Джеффри Кантор обосновывает тезис о конфликте, привлекая для его апологии психологическую теорию когнитивного диссонанса Леона Фестингера. По мнению Дж. Кантора, конфликт и диалог, противопоставленные Дж. Бруком, являются двумя полюсами одного процесса, вызванного реакцией разума на необходимость сочетания двух противоположенных мировоззрений, идеалов, методологий и убеждений. Более того, Дж. Кантор, сочувственно цитируя Карла Поппера, отмечает позитивную роль радикальных утверждений, провоцирующих конфликты, поскольку любое новое знание рождается через отрицание знания старого. В конечном счете, автор пытается показать, что активных сторонников тезиса о конфликте (впрочем, как и сторонников возможности гармоничных отношений между религией и наукой) было бы слишком наивно считать упертыми «догматиками», не способными к принятию «очевидной» сложности взаимоотношений науки и религии. Скорее, следует говорить, что и та и другая партия порождены травмирующим процессом когнитивного диссонанса и вместо критического осмысления реальности занимаются догматическим продвижением определенного теоретического утверждения, интеллектуальной схемы и религиозной догмы.

В целом сборник отражает характерные для последнего времени тенденции развития научного дискурса «Наука и религия». Несмотря на открытую декларацию методологической позиции, предполагающей постоянное выпутывание историка из тенет собственного текста и стремление к ясному осознанию собственных методологических предпосылок и ценностей, авторы во многом остаются зависимыми от оформившегося в 70-е гг. XX в. историографического дискурса. По сути дела, основной целью историка остается не что иное, как деконструкция великого нарратива, за счет чего достигается все более рафинированная «сложность» видения исторической реальности (либо путем ее расширения, либо путем уточнения теоретических понятий), однако при этом утрачиваются ясность, простота и доступность.

Вместе с тем, не знаменуя революции в историографии, рассматриваемый сборник, безусловно, некоторое время будет оставаться одним из необходимых пособий, способных познакомить внимательного читателя с современным состоянием анализа взаимоотношений науки и религии в исторической перспективе.

В. Раздъяконов

Gillespie M. A. The Theological Origins of Modernity. Chicago & London: University of Chicago Press, 2008. — 386 pp.

Строго говоря, книга профессора философии и политологии Университета Дьюка (США) Майкла Джиллеспи «Теологические истоки современности» не является новинкой, поскольку вышла пять лет назад. Однако обратиться к ней побуждают два обстоятельства. Во-первых, то, что в ней речь идет об интеллектуальной эпохе, к которой относится и «научная революция» (главная тема этого номера нашего журнала), а во-вторых, ее актуальность для того переосмысления секуляризации и современности (модерна), которое активно происходит в последнее время в мировой науке (и которому были посвящены первый и второй выпуски нашего журнала в 2012 году). Показательно, что автор одного из откликов на книгу Джиллеспи поставил ее в один ряд с исследованием Чарльза Тейлора «Секулярный век» (вышедшим годом раньше — в 2007-м), назвав «прекрасным дополнением» к этому фундаментальному труду. Попутно отметим небезынтересный факт: рассматриваемое исследование Джиллеспи выдержало два издания в китайском переводе (2011, 2012), а в нынешнем году выходит турецкий перевод.

Джиллеспи так формулирует свою исходную идею: «Истоки современности [модерна] — не в человеческом самоутверждении и не в разуме, а в великой метафизической и теологической борьбе, которой был ознаменован конец средневекового мира и которая трансформировала Европу за три столетия, разделяющие средневековый и современный миры». В своей книге он исследует «скрытые истоки современности, относящиеся к тем забытым векам» (p. 12).

Турбулентным истоком современности был, по мнению автора, кризис самой христианской мысли, занятой в то время вопросом о природе Бога и, как следствие, о природе бытия, а поворот-