Григорий Гутнер

Наука и христианство: столкновение способов мышления

Grigory Gutner

Science and Christianity: Confrontation of Ways of Thinking

Grigory Gutner — Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (Moscow, Russia). goutner@yandex.ru

The article considers the ways of thinking of Science and Christianity in their relationship. The article demonstrates that there are three different aspects in understanding of scientific thinking. The first is based on «dogmatic» tradition of the Scientific Revolution of the seventeenth century. The second considers science in the frame of critical rationality (K. Popper, H. Albert). The third demonstrates the irrational base of science and therefore its closeness to religion. The «ethos» of Scientific and of Christian communities are described in connection with all the three approaches. The article shows that each of these aspects implies the confrontation with the Christian way of thinking.

Keywords: critical rationality, dogmatic rationality, scientific ethos, Christian ethos.

Эти заметки написаны в рамках разговора о возможном диалоге науки и религии. В этой бездонной и многократно проговоренной теме, конечно, требуется выделить что-то относительно конкретное. Я предпочел озаглавить свои размышления «наука и христианство», поскольку общая рамка обсуждения предполагает рассмотрение именно этих субъектов. Впрочем, и в этом случае второй субъект потенциального диалога обозначен крайне неясно. Я, однако, надеюсь, что некоторая ясность возникнет по ходу рассуждения.

Дополнительное ограничение, налагаемое на предлагаемые заметки, связано с тем, что их автор занимается преимущественно философией науки и эпистемологией. Поэтому ракурс рассмотрения будет задан научным мышлением. Христианский способ

Гутнер Г. Наука и христианство: столкновение способов мышления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 76–94.

Gutner, G. (2015) "Science and Christianity: Confrontation of Ways of Thinking", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (1): 76–94.

мыслить не будет представлен здесь явно. Он будет рассмотрен именно с позиций научного мышления, то есть односторонне. Преодолеть эту односторонность можно лишь при сопоставлении этих заметок с точкой зрения философии религии, а также собственно христианскими точками зрения. Настоящие заметки и пишутся ради такого сопоставления.

Христианство и научная метафизика

Наше описание мы начнем с идей, развитых в XVII веке. Делается это не ради исторической полноты картины (которая невозможна), а ради выявления реального, действующего способа мышления, который сложился при рождении математического естествознания, однако, стихийно или осознанно, разделяется многими и поныне.

Этот способ мышления базируется на законе достаточного основания и берет в качестве образца дедуктивную систему, например, геометрию Евклида. Надо при этом иметь в виду, что речь идет не об исходном (античном) понимании этой геометрии, а о той специфической интерпретации, которую она получила в эпоху рождения математического естествознания. Именно тогда сформировался идеал научного знания, построенного с помощью дедукции на очевидных для интеллекта основаниях. Всякое высказывание, претендующее на истинность, должно иметь «достаточное основание», то есть быть выведено из исходных, не вызывающих сомнения принципов.

Этот идеал знания тесно связан с декартовским требованием «ясности и отчетливости». В нем выражается устремление к совершенному пониманию, которое должно быть достигнуто редукцией всякого феномена к базовым очевидностям. Поскольку исходные принципы обладают высшей степенью ясности, то все выведенное из них, хотя и не столь просто и очевидно, как они сами, но все же в конечном счете понятно и, главное, достоверно.

Уже в XVII веке этому идеалу познания, который принято называть рационалистическим, была предложена альтернатива. Она состояла в том, что исходной точкой должны быть не интеллектуально прозрачные истины, а чувственные восприятия. Однако эта альтернатива сохраняет в неприкосновенности два основных требования, предъявляемых к знанию: «ясности и отчетливости», во-первых, и полной обоснованности, во-вторых. И то, и другое должно быть обеспечено опытом. Все построе-

ния мысли должны основываться не на интеллектуальной интуиции, а на интуиции чувственной. Конечно, если знание основывается не на врожденных принципах, схватываемых интеллектом, а на наблюдениях, сделанных с помощью чувств, то оно не может претендовать на всеобщность и необходимость, то есть не может быть абсолютно достоверным. Однако сами эти наблюдения играют для классического эмпиризма ту же роль, что врожденные принципы для классического рационализма: редукция к ним (или дедукция из них) обеспечивает максимальную возможную достоверность.

Этот способ мышления неизбежно входит в конфликт с христианской точкой зрения, поскольку последняя не удовлетворяет двум упомянутым критериям. Рассмотрим кратко существо этого конфликта для обоих подходов: рационалистического и эмпирического.

Заметим для начала, что история мысли демонстрирует нам целый ряд попыток примирить описываемый способ мышления с традиционным христианством. Однако конфликт, о котором я только что упомянул, рано или поздно давал о себе знать. Попытки примирения сами оказывались своего рода минами замедленного действия. Именно эти попытки и раскрывают существо конфликта, и к ним надо присмотреться более внимательно.

Для рационалистической традиции главным оказывается вопрос: в какой мере христианские истины могут быть сделаны ясными и отчетливыми, то есть редуцированы к исходным интеллектуальным интуициям. Впрочем, с самого начала речь идет не обо всех таких истинах, выявленных в христианской традиции, а о тех, которые можно назвать метафизически значимыми. Главная из них состоит в том, что Бог существует. Редукция этой истины к прозрачным для разума началам осуществляется с помощью доказательств существования Бога. Смысл такой редукции вполне отчетливо проясняется, например, в декартовском доказательстве, проведенном в «Третьем размышлении»[1]. Оно осуществляется как бы в два захода. Во-первых, обнаружив у себя самого идею самого совершенного существа, я прихожу к мысли, что прототипом такой идеи может быть только самое совершенное существо, существующее реально. Во-вторых, задумавшись о собственном

1. *Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Третье размышление: О Боге — что он существует //Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 29–43.

существовании как мыслящего существа, я прихожу к мысли, что причиной моего существования (то есть как причиной моего появления, так и причиной того, что я продолжаю существовать) может быть в конечном счете только самое совершенное существо, которое, по определению, не нуждается для своего существования ни в какой внешней причине.

Это доказательство основано на трех принципах, которые сам Декарт полагает несомненными. Первые два он подробно обсуждает ранее (в двух предшествующих Размышлениях, а также в «Началах философии»). Они состоят в том, что я существую, и я есть вещь мыслящая. Третье начало представляет собой принцип причинности, выражаемый с помощью известной формулы: из ничего ничего не появляется. Именно этот принцип позволяет найти и прототип для идеи максимального совершенства, и исходную причину моего собственного существования. Заметим, что этот принцип Декарт проносит контрабандой, заявляя лишь, что упомянутая формула очевидна «в естественном свете разума».

Уточним теперь понятие о редукции, введенное ранее. Декартовская редукция состоит в том, что идея Бога, первоначально весьма туманная, была прояснена с помощью нескольких исходных идей, уже представших нам ясными и отчетливыми. Эти идеи суть: причина, существование, мыслящая вещь, а также сама идея (идея идеи). Все рассуждения, проводимые Декартом, устанавливают логические связи между этими идеями, что и задает их определенность. Затем с помощью этих логических связей из исходных (ясных и отчетливых) идей конструируется новая идея — идея максимального совершенства, то есть Бога. Обратим внимание на этот ход мысли. Он содержит как бы возвратное движение: сначала фиксируется неясная идея, присутствующая в моем уме, затем выявляются ее элементарные составляющие, а затем эта самая идея конструируется из выявленных элементов. Конструирование в данном случае осуществляется как доказательство существования.

Сказанное позволяет уточнить задачу доказательства. Оно не только позволяет удостовериться, что Бог действительно существует. Оно позволяет понять, что́ есть Бог, выявить его основные атрибуты. В ходе доказательства осуществляется идеальное конструирование первоначально данного неясного понятия — максимального совершенства. Это понятие становится далее основанием для прочих рассуждений Декарта. Иными словами, Бог, в философии Декарта, — это идеальная конструкция, легитими-

рующая другие интеллектуальные построения, как в физике, так и в метафизике.

Пример Декарта — не единственный. Он лишь начинает традицию континентальной метафизики Нового времени, продолженную Спинозой, а затем Лейбницем и его школой. При этом метафизика позиционируется как наука, отвечающая тем стандартам рациональности, которые мы описали выше. С другой стороны, эта метафизика претендует на роль теологии. Она развивает учение о Боге, как бы встраиваясь в христианскую традицию, но при этом существенно ее трансформируя. Как показала последующая история, такая трансформация оказалась для христианской традиции довольно опасной, возможно губительной. Ее итог подвел Ницше, констатировав смерть Бога. Вспомним, что Хайдеггер, комментируя упомянутый тезис Ницше, говорил о смерти именно метафизического Бога[2]: человек рано или поздно обнаруживает в нем собственную рациональную конструкцию и перестает воспринимать его как реальность.

Таким образом, синтез христианства и науки, предпринятый континентальной метафизикой в Новое время, оказался несостоятельным. То же можно сказать и о британском проекте, связанном с именами Гоббса, Локка и Беркли, действовавшими в традиции эмпиризма. Это течение, определяя свою связь с христианской верой, также должно было выразить понятие о Боге в терминах исходных очевидностей, то есть в терминах чувственного опыта. Локк описывает эту редукцию к опыту так:

> Из того, что мы в себе самих испытываем, мы приобретаем идеи существования и продолжительности, знания и способности, удовольствия и счастья и разных других качеств и способностей, которые лучше иметь, чем не иметь. И когда мы хотим образовать идею, возможно более подходящую высшему существу, мы расширяем каждую из этих идей посредством идеи бесконечности и, соединяя их вместе, составляем свою сложную идею Бога[3].

Этот пассаж занятен тем, что Локк предлагает провести операцию, которую Декарт считал невозможной: наблюдая за самим

2. См. *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143–176.

3. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. Кн. 2, глава 23, п. 33 // Локк Дж. Соч. в 3-х т. Т. 1, М., 1985. С. 366.

собой создать идею существа более совершенного, чем я сам. Однако, как и у Декарта, идея Бога оказывается здесь конструкцией интеллекта. Такая попытка адаптировать научную рациональность к христианству, пожалуй, еще менее удачна, чем рационалистическая. Она, возможно, объясняет, как человек приобретает идею Бога, но никак не позволяет установить какую-либо связь этой идеи с реальностью. Предложенный Локком ход мысли был продолжен Фейербахом, который, как известно, счел, что такие мыслительные операции есть способ продуцирования иллюзий. Создавая понятие о Боге, человек лишь фиксирует свои идеальные представления о себе. Получается, что эмпирическая редукция идеи Бога к опыту легче адаптируется к атеизму, чем к христианству.

Рассмотренный сюжет заставляет поставить вопрос о правах и границах интеллекта в его попытках рассуждать о Боге. Означает ли неудача европейской метафизики (в частности, неудача Декарта и Локка), что рациональный дискурс о Боге вообще невозможен? С этим вопросом связан и другой: возможна ли теология как наука? Мы еще будем возвращаться к этим вопросам, обсуждая отношения науки и христианства. Во всяком случае, тот стандарт научности и рационального мышления вообще, который был сформулирован в философии науки Нового времени (возможно, точнее было бы сказать: в докантовской философии науки), с христианством, судя по всему, сочетается плохо. Однако выяснилось это не сразу. Понадобилось несколько столетий, чтобы выявить эту несовместимость. Предприятие европейской метафизики можно расценивать как длительный и неудачный эксперимент. Итог его подвели лишь в XIX веке, например, упомянутые Фейербах и Ницше.

Христианство и критическая рациональность

Следующий сюжет, который я намерен здесь обсудить, связан с пересмотром только что введенного здесь стандарта рациональности. В результате этого пересмотра возникает иной образ науки и иной взгляд на отношения науки и христианства. Речь пойдет о критическом рационализме.

Это течение мы рассмотрим в его классической форме, представленной К. Поппером и Х. Альбертом. Последний высказывает серьезные возражения в адрес рациональности описанного выше типа. Эти возражения направлены как против рационалистиче-

ской, так и против эмпирической версии. По мысли Альберта, как интеллектуализм, так и эмпиризм стремятся к окончательному обоснованию положений науки, прибегая при этом к закону достаточного основания. Он апеллирует к известной «трилемме Мюнхгаузена»[4]. Последняя показывает невозможность окончательного обоснования, поскольку попытка обосновать какое-либо высказывание приводит в конечном счете к одному из трех исходов: порочный круг, регресс в бесконечность, прерывание процедуры обоснования в произвольном месте. Понятно, что реализуется, как правило, третья возможность. Это дает основание предъявить три упрека. Первый упрек — в произволе. Под видом исходных принципов ученые вносят в процесс познания свои субъективные установки (догмы, предрассудки, непроверенные мнения). Проблема, впрочем, не в том, что они их вносят, а в том, что наделяют неподобающим статусом. Утверждение, по непонятным причинам импонирующее тому или иному автору, рассматривается как безусловная истина, как суждение, подлежащее безоговорочному принятию и не допускающее никакой критики. Следующие два упрека вытекают из первого. Произвольное наделение догм статусом безусловных оснований затрудняет познание. Убежденный в истинности своих взглядов исследователь может придерживаться ложных теорий и не будет делать никаких усилий для дальнейшего поиска истины. Кроме того (и в этом состоит третий упрек), догматизм противоречит человеческой свободе, поскольку предполагает навязывание установленных суждений, принуждает принимать лишь строго определенный вид понимания. Исходя из сказанного, Альберт определяет и «интеллектуализм», и эмпиризм как *догматический* рационализм.

Эта критика имплицирует иной тип понимания, который собственно и называется критической рациональностью. Схема такого понимания задана К. Поппером и основана на гипотетико-дедуктивном методе. Эта модель описывает связь трех элементов: наблюдаемый феномен (*A*); единичные условия, приводящие к его появлению (*B*); общие законы (*C*), определяющие существование феномена типа *A* при условиях типа *B*. Понимание достигается тогда, когда осуществляется дедукция *A* из *B*&*C*.

Заметим, прежде всего, что описанная схема является классической схемой научного объяснения.

4. *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. М.: Едиториал УРСС, 2003. Глава 1.

Но существо критического понимания состоит не в дедукции единичных феноменов из общих законов, а в последующей критической проверке. Построенный исходно эксплананс (*B*&*C*) позволяет делать проверяемые прогнозы. В случае когда такой прогноз не сбывается, он должен быть отвергнут на основании *modus tollens*. Сказанное означает, что как *B*, так и *C* суть гипотезы, которые всегда могут быть заменены альтернативными. Таким образом, понимание оказывается не единичным актом, а возобновляющейся процедурой, связанной с проверкой экспланансов. Достигнутое однажды понимание может в любой момент оказаться ложным, а феномен, следовательно, непонятым. С другой стороны, повторяющиеся процедуры проверки будут углублять наше знание феномена. В этой возобновляющейся критике нет окончательного понимания, на котором можно было бы остановиться, а есть процесс понимания, осуществляемый циклически, то есть при движении от объясняющих гипотез к объясняемому явлению и обратно.

Критическая рациональность подразумевает иную, по сравнению с догматической рациональностью, интерпретацию понимания. Критический подход, по словам Альберта, включает две составляющие: конструирование и критику[5]. К теме конструирования мы вернемся чуть позже, а сейчас заметим, что понимание при таком взгляде есть становящийся процесс: мы никогда не можем сказать, что уже поняли, но все время понимаем. Догматический подход, напротив, предполагает некое завершение, законченное понимание, которое, по-видимому, можно рассматривать как вид интеллектуальной интуиции. Раз и навсегда редуцировав феномен к исходным постулатам, мы поняли его в том смысле, что достигли некой завершенной идеальной конструкции, созерцаемой единым актом интеллекта. Критический рационализм если и не исключает такую интуицию, то не останавливается на ней. Он предлагает *не понять, а понимать*, постоянно пересматривая основания и перестраивая возникающие идеальные конструкции.

Ясно, что именно критическая, а не догматическая рациональность является подлинно рациональной. Именно она и должна присутствовать в научном исследовании, коль скоро оно претендует на рациональное знание. Такое знание никогда не является окончательным и не претендует ни на полную обоснованность,

5. *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. С. 80.

ни на абсолютную истинность. Рационально мыслящий человек высказывает лишь гипотезы, которые готов защищать, но от которых он готов отказаться в случае обоснованного опровержения.

Важнейшей чертой критического мышления является признание им альтернатив. Всякое высказанное суждение, сколь правдоподобным оно бы ни представлялось, должно иметь альтернативу. Критически мыслящий человек, как бы глубоко он ни был убежден в чем-либо, никогда не упускает из виду возможные альтернативы своим убеждениям. Даже если эти альтернативы представляются маловероятными, они не могут быть отброшены. Не исключено, что нечто, кажущееся сейчас истинным, будет отвергнуто в ходе критической проверки, и тогда придется обратиться к альтернативным суждениям.

Приверженность такому подходу основывается на признании двух базовых ценностей. Первая из них — стремление к истине. Истина недостижима в полноте, однако долг ученого состоит в максимальном приближении к ней. Отказ от критики означает отказ от движения к истине, прекращение прогресса знания. Вторая ценность — достоинство человека как свободно мыслящего существа. Отказ от критики равносилен в таком случае и отказу от такого достоинства. Я уже упоминал об основных упреках, высказанных в адрес догматизма. Вывести нечто за пределы критики, значит сделать это догмой, настаивать на иррациональном признании. Требование такого признания есть насилие над человеческим разумом, покушение на право свободно мыслить.

Все сказанное заставляет принять весьма жесткую позицию по отношению к христианству да и к любой религии вообще. Интересно, что упреки в адрес христианства, которые высказывает Альберт, по существу, тождественны его упрекам в адрес классического («догматического») рационализма. Заметим, что речь у него идет не о христианстве вообще, а о его достаточно поздних версиях, возникших преимущественно в протестантизме. Для этих версий характерна именно постоянно декларируемая претензия на рациональность. Альберт пишет о теологах, которые готовы соотносить свою веру и с достижениями естествознания, и с критическим анализом библейских текстов. Иными словами, речь идет о попытке богословствовать рационально, пользуясь логическим конструированием теологических концептов и подвергая эти концепты критической проверке.

Однако, по наблюдению Альберта, всякий теолог оставляет в своих концепциях фрагмент, который произвольно наделяет

своего рода иммунитетом. Положения, входящие в этот фрагмент, не подлежат никакой критике. Причем этот фрагмент составляет ядро концепции. Есть положения, от которых ни один христианин, каким бы рациональным и критичным он ни представлялся, не откажется ни при каких обстоятельствах. Эти положения не могут быть признаны гипотезами. Они не имеют альтернативы, точнее, любая альтернатива им должна быть *a priori* отвергнута. Таким статусом обладает прежде всего утверждение, что Бог существует. Оно «иммунизировано» любым, даже самым рациональным теологом.

Наличие ядра теории, защищенного от критики, делает иррациональной и всю теорию. Но иррациональность неизбежно оказывается произволом. Не подлежащие критике положения оставляются на субъективное усмотрение каждого. Не предполагается, что их можно принять или отвергнуть в ходе рациональной критики. Это можно сделать только произвольно. Поэтому всякий теолог выступает как догматик, то есть с произвольно высказанной претензией на истину. Такая претензия прежде всего блокирует реальное продвижение к истине. Теология в этом смысле оказывается близка догматическому рационализму.

Этос науки и этос религии

Это, однако, не единственный повод для критики. Но чтобы понять другой высказываемый Альбертом упрек, мы рассмотрим иной аспект научного и религиозного мышления и поговорим о том, что Роберт Мертон назвал *этосом*. Под последним я подразумеваю систему норм и предпочтений, определяющих характер коммуникации и тесно связанных с формами мышления. Этос поддерживает определенный способ мышления. Сейчас мы попробуем смоделировать научный и христианский этос, опираясь на те способы мыслить, которые только что описали. Оговорю сразу, что это будут именно теоретические модели, отчасти сконструированные по образцу идеальных типов Макса Вебера. Они, возможно, не отражают в полноте реальную жизнь научного или христианского сообществ. В них представлена только одна из сторон этой жизни, которую тем не менее необходимо внятно описать. Речь здесь идет не о том, чтобы дать полный портрет каждого сообщества, а о том, чтобы выявить, во-первых, нечто действительно ему присущее и, во-вторых, то, что существенно влияет на их взаимоотношения. Иными словами, мы попробу-

ем описать ту сторону, которой эти сообщества поворачиваются друг к другу.

Научный этос, коррелированный с идеей критической рациональности, был рассмотрен только что упомянутым Р. Мертоном[6]. Вся его (этоса) структура определяется бескорыстным стремлением к научной истине. Отсюда вытекают все остальные характеристики. Коль скоро продвижение к истине требует постоянной рациональной критики, ни одно утверждение, высказанное в научном сообществе, не может быть защищено — ни авторитетом, ни традицией. Любой член этого сообщества, независимо от статуса и научных заслуг, должен вести себя в соответствии с тремя нормами: (1) открытость к критике со стороны других членов сообщества; (2) критичное отношение к чужим высказываниям и принятие их лишь после достаточной проверки; (3) постоянная самокритика, то есть поиски возможных опровержений своих собственных утверждений.

Сказанное означает, что научное сообщество состоит из свободных и равных людей, находящихся в критичном и одновременно благожелательном общении. Свобода означает здесь прежде всего свободу мысли и свободу исследований[7]. Равенство означает равенство перед истиной и равное право на критику. Следует заметить, что здесь (как и вообще в теориях, тяготеющих к либеральным идеям) равенство вовсе не подразумевает одинаковости. Члены научного сообщества различны и по своим научным заслугам, и по квалификации, и по таланту. Однако все это не нарушает их равенства, которое выступает необходимым условием рациональной коммуникации. Это выражается в самом факте аргументации. Один ученый не может обращаться к другому «сверху вниз». Последнее означало бы отдавать приказ, требовать безоговорочного доверия и /или повиновения. Аргументация подразумевает обращение к равному, к тому, кто может возразить и потребовать обоснования. Прибегая к аргументации, я подразумеваю, что другой человек волен согласиться или не согласиться со мной.

Важная характеристика научного этоса связана со статусом согласия в сообществе. Прежде всего, существование разногласий

6. *Мирская Е. З.* Этос науки: идеальные регулятивы и повседневные реалии // Этос науки / Под ред. Л. П. Киященко. М., 2008. С. 122–143.

7. Концепт «свободы», лежащий в основе критической рациональности, может быть разработан и более глубоко, однако в рамках настоящих заметок в этом, по-видимому, нет необходимости.

следует признать нормальным. Эти разногласия, с одной стороны, стимулируют критику и способствуют продвижению к истине. С другой стороны, разногласия не подрывают единства сообщества. Они порождают дискуссию, но не вражду. Поскольку всегда подразумевается критичное отношение как к чужому, так и к своему мнению, никакие разногласия не являются принципиально непримиримыми. Пропонент любой точки зрения всегда готов отказаться от нее в случае, если критика его позиции окажется достаточно убедительной. Согласие устанавливается лишь благодаря обсуждению и добровольному признанию аргументов противоположной стороны. Оно, в свою очередь, не может быть абсолютным и вечным. Нарушение единомыслия между членами сообщества не может быть расценено как измена общему делу, предательство или раскол. В таком сообществе согласие сменяется разногласием, а разногласие — согласием. Поэтому научный этос подразумевает толерантность, терпимое отношение к иным взглядам.

Сказанное, конечно, не означает легкости в расставании со своими убеждениями и принятии иных точек зрения. Открытость критике не исключает упорства в защите своих утверждений. Лишь убедительное опровержение может стать основанием для их пересмотра.

Если мы теперь попытаемся описать этос христианского сообщества, то получим что-то вроде негатива только что предложенного изображения. Здесь подразумевается не поиск истины, а ее реальное присутствие. Высказывания авторитетных членов сообщества претендуют на возвещение этой истины, а потому не подлежат критике. Соответственно, в таком сообществе не может быть равенства. Есть возвещающие и внимающие, пастыри и паства. От проповедника и пастыря не требуется аргументов. Он сообщает нечто открывшееся ему (или открытое другим авторитетом), что должно быть либо понято слушающими как своего рода откровение, либо принято по доверию.

В таком сообществе разногласия нежелательны. Его единство предполагает единомыслие. С проповедником и пастырем не может быть дискуссий. Сказанное ими может быть либо принято, либо отвергнуто. Последнее означает серьезный конфликт, возможно раскол, который не устраняется рациональным обсуждением проблемы. Поэтому в христианском сообществе возможны серьезные столкновения, непримиримые позиции, исключающие терпимое отношение к иной точке зрения. Религиозное сообще-

ство вообще склонно к конфликтам гораздо больше, чем научное. Установка, выражаемая известной фразой «здесь стою и не могу иначе», исключает возможность когда-либо признать свою неправоту. Следовательно, неизбежны расколы, обвинения оппонентов в ереси, прекращение общения с мыслящими иначе.

Замечу еще раз, что здесь представлены не эмпирические портреты реальных сообществ, а идеальные конструкции, созданные на основе заданных мыслительных схем. Эти схемы определены прежде всего точкой зрения критического рационализма, который, по существу, непримирим ко всякой религиозности.

Вернемся еще раз к книге Альберта. Его критика теологии (и христианства в целом) приводит к далеко идущим выводам. Он полагает, что догматический дух, присущий религии, несовместим с духом академической свободы, который необходим научному сообществу. За любым теологом (даже весьма либеральным) маячит тень инквизитора. Поэтому, в частности, теологии не место в университете. Ее нельзя считать наукой, несмотря на все попытки представить ее рациональной деятельностью[8].

Безусловно, упомянутые здесь авторы (Поппер, Альберт и Мертон) ошибаются, приписывая научному сообществу все названные идеальные черты. Все обстоит отнюдь не так хорошо, и это я намерен более подробно рассмотреть ниже. В христианских сообществах (за исключением, возможно, отдельных, более или менее маргинальных групп), напротив, все не так плохо. Безусловно (это — эмпирический факт!), и в них существуют рациональные дискуссии, разномыслие и критика. Поэтому общению христиан также часто присущи те черты, которые были найдены нами в научном этосе. И все же сказанное сейчас о религиозном этосе нельзя считать карикатурой. Во-первых, в той или иной мере эти черты христианскому сообществу присущи. Во-вторых, здесь возникает вопрос, обсуждение которого очень важно и для диалога христианства с наукой, и для собственного самосознания христиан. Это вопрос об отношении к истине. Он возникает из отмеченного выше различия, которое, *как часто кажется*, существует между наукой и христианством. Сформулируем его еще раз. Наука занята поиском истины, но никогда не претендует на обладание ею. Христианство же предполагает реальное присутствие истины, ее явленность в Церкви. Что означает научное отношение к истине (по крайней мере, в идеале), мы здесь уже описали.

8. *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. Глава 5.

Но что означает христианское отношение к истине? В реальной практике разных церквей (а не только в идеальных конструкциях христианского этоса) часто присутствует неколебимая уверенность в правоте своих суждений, равно как и провоцируемые этой уверенностью конфликты и разделения. В какой мере и при каких обстоятельствах такая позиция («здесь стою и не могу иначе») действительно является христианской? Как различить реальное присутствие Истины в Церкви и обладание истиной христианскими церквами и /или сообществами?

Не забудем, однако, что предъявленный здесь образ науки также является идеальной конструкцией. Тема диалога христианства и науки требует, на мой взгляд, рассмотреть еще один подход к науке, который позволит сформировать совершенно иной ее образ. Этот подход развернут в ставшем уже классическим труде М. Полани «Личностное знание». Нет смысла подробно излагать идеи Полани, давно уже общеизвестные. Я намерен лишь зафиксировать внимание на отдельных положениях, которые важны в контексте уже сказанного и позволяют увидеть дополнительные штрихи в этой теме.

Полани противопоставляет эксплицированные правила научной деятельности и, шире, всякое знание, фиксированное с помощью языка, и — неявное знание. Последнее включает прежде всего разнообразные навыки научной деятельности, которые невозможно и не нужно выражать явно. Они осваиваются в ходе обучения, передаются в результате общения между учеными и составляют несознаваемый (или не полностью сознаваемый) пласт научного знания, который гораздо глубже и богаче всего, зафиксированного в текстах и выраженного в речах.

Этот значит, что рациональный дискурс, в котором рассматриваются научные результаты и методы их получения, всегда вторичен по отношению к деятельности, направленной на получение этих результатов. Он представляет собой лишь верхушку айсберга. То, что проговорено явно и стало предметом рациональной критики, есть лишь частичное выражение неявного знания и может быть по-настоящему понято лишь в контексте неявного знания. Именно поэтому смысл научного текста всегда превосходит явно выраженное в нем. Текст позволяет читателю (если он, конечно, обладает достаточной научной квалификацией) актуализировать пласты собственного неявного знания и «прочитать» то, что не написано явно. Ясно, что эти актуализированные пласты выразятся не только и не столько в словах, сколько в последующей

научной деятельности в целом. Причем сама возможность такого выражения, то есть установления связи между текстом и собственным неявным контекстом также возникает благодаря неявному знанию. Такое соотнесение неформализуемо, оно возникает благодаря искусному владению всеми научными практиками. Тот факт, что полнота знания невыразима в речи, соотносится с невозможностью предвидеть все импликации высказывания: текст или высказывание одного человека, попадая в поле неявного знания другого, способны привести к не вполне предсказуемому результату.

Важно иметь в виду коммуникативный характер неявного знания. Оно формируется по мере вхождения ученого в научное сообщество. Здесь существенен как личный опыт, так и постоянное взаимодействие и обучение. Собственное «личностное» знание ученого носит одновременно и социальный характер, поскольку включает образцы научной деятельности, принятые в сообществе. Эти образцы усваиваются неявно, в ходе практики, а не из лекций или книг. Иными словами, формирование неявного знания означает вхождение в традицию, приобщение к коллективному опыту сообщества.

При личностном характере этого опыта в нем весьма существенны интерсубъективные элементы. Их освоение делает ученого «своим» в научном сообществе. Сообщество контролирует своих членов, опираясь на прошлый опыт, на традицию. Его (сообщества) неявные ресурсы доступны отдельному человеку лишь в некоторой (возможно, достаточно малой) части.

Необходимо остановиться еще на одной теме, обсуждаемой Полани. Это тема новизны. Полани прибегает к концепту неявного знания также и для понимания научного открытия. Здесь, однако, на первый план выходит личностный момент. Главное, на что обращает внимание Полани, — это неформализуемый характер действия, интерпретируемого в качестве научного открытия. Оно, по выражению Полани, «необратимо»[9] в том смысле, что его невозможно проследить по шагам и воспроизвести. Экспликация открытия в тексте также носит лишь вторичный характер и не передает того, что в действительности произошло. Описание научного открытия в литературе Полани называет юридическим оформлением, необходимым, в частности, для патентной экспертизы. Само же открытие характеризуется «логическим

9. *Полани М.* Личностное знание. Благовещенск, 1998. С. 180.

разрывом» между исходной ситуацией (анализом данных, постановкой задачи, описанием трудности, которую надо преодолеть) и решением проблемы, которое найдено ученым. Это решение не детерминировано исходной ситуацией и не может быть дедуцировано из него.

Экспликация открытия не выражает существа дела. Даже самое аргументированное представление научного результата содержит апелляцию к неявному контексту, без которого никакие аргументы не выглядят убедительными. Поэтому все тексты, описывающие новые результаты и методы их получения, в идеале должны быть обращены к посвященным, владеющим тем же самым контекстом. Но поскольку такая ситуация редка (или невозможна), всякое языковое представление научного результата оказывается рискованным. Оно может быть неправильно понято, перенесено не в тот контекст.

Именно поэтому Полани придает очень большое значение вере. Сама по себе экспликация научного результата есть выражение уверенности ученого в истинности своих пропозиций. При этом он рассчитывает (по-видимому, бессознательно) на доверие со стороны своих коллег. Без такого доверия никакие аргументы не будут убедительны. Не существует чисто формальных методов убеждения. Необходимо поверить тому, что утверждается. Когда ученый обращается к сообществу со свидетельством о своем открытии, он похож на религиозного проповедника, стремящегося обратить слушателей в свою веру. Вера предшествует знанию — здесь Полани демонстрирует полную солидарность с блаж. Августином[10].

В контексте сказанного вполне оправданным кажется замечание Т. Куна об эзотерическом характере нормальной науки. Освоение сложных образцов научной деятельности, обретение неявного знания, соответствующего уровню сообщества, требует многих лет труда, личного общения с носителями знания, то есть своего рода посвящения. Научное знание становится закрытым для непосвященных, наука приобретает черты магии.

Если признать такие черты научного мышления, то необходимо изменить и представление о научном этосе. Коротко говоря, он практически ничем не отличает от этоса религиозного. Ему свойственны авторитарность, иерархия научных заслуг (степеней, званий, должностей), весьма жесткая институализа-

10. *Полани М.* Личностное знание. С. 277–278.

ция, непримиримая борьба школ. В условиях господства определенной парадигмы научное сообщество настроено весьма догматически. Усвоив определенные предпосылки и образцы решения задач, оно рассматривает отступления от установленного в лучшем случае с сомнением, а в худшем — с ожесточением и агрессией. Ученый, достигший высокого статуса, рассматривается как носитель истины, уполномоченный провозглашать ее в собрании непосвященных.

Подчеркнем, что и в этом случае наши выводы — не результат эмпирических наблюдений за научным сообществом. Это, как и в предыдущем случае, результат идеального конструирования, исходящего из определенной концепции научного мышления.

Итак, мы получили два противоположных описания научного этоса. Ясно, что каждая из этих идеализаций отражает некоторую реальность. Естественно допустить, что реальной жизни научного сообщества свойственно и то, и другое. То же самое можно сказать и о сообществе христианском. Как это обстоятельство сказывается на возможности диалога обоих сообществ?

Я думаю, что перспектива диалога связана с расширением сферы критической рациональности в обоих сообществах. С одной стороны, такое расширение создает условия для диалога. С другой стороны, сам диалог неизбежно повлечет расширение. Оба сообщества могут в известной мере помочь друг другу, стимулируя развитие невыявленных ресурсов рациональности, во-первых, и определяя границы рациональности, во-вторых.

Попробую конкретизировать сказанное. Я полагаю, что для современной науки жизненно важно распространение критицизма на обсуждение ценностей. Рациональная критика в науке направлена сейчас преимущественно на научные результаты, то есть на теории, гипотезы, методы исследования. Существует, однако, задача выявления и критики ценностных предпосылок науки. «Классический» критический рационализм полагает прогресс в продвижении к истине главной (возможно, единственной) задачей науки. Эта посылка принимается без всякой критики не только философами науки, разделяющими этот подход, но и значительной частью ученых. Между тем такое отношение к научной истине сейчас едва ли оправдано в связи с гигантскими возможностями, которые получает наука в трансформации жизненного мира и самой природы человека. Особенно это заметно в сфере биотехнологий, однако касается и других областей науки. Проблема связана с тем, что современное научное знание неотдели-

мо от его приложений. Знание возникает при реализации масштабных проектов, которые неизбежно имеют как теоретическую, так и технологическую составляющую. Эта ситуация возникла не только что: Манхэттенский проект также включал решение исследовательских проблем, а его реализация привела к существенному приращению знания. Но сейчас граница между исследовательскими и прикладными задачами стала еще менее заметной.

Сказанное приводит к вопросу о том, должен ли иметь прогресс знания какие-либо границы. Однако если такие границы должны быть положены, то они не могут быть навязаны научному сообществу извне. Их обнаружение может быть результатом «самокритики», то есть рационального и критического обсуждения научным сообществом этических и аксиологических проблем. С другой стороны, подобное обсуждение не может ограничиться рамками одного лишь научного сообщества. В процессе этого обсуждения должны выявляться области, которые не входят в компетенцию науки, однако неизбежно затрагиваются научным исследованием. Работу в таких «пограничных» областях следует вести совместно, и христианскому сообществу здесь должна принадлежать немалая роль. Рискну сказать, что христианство могло бы помочь науке стать более рациональной, поскольку наука очень часто вторгается в жизненный мир человека без всякой рациональной критики.

Однако и само христианское сообщество, вовлекаясь в подобные дискуссии, должно становится более рациональным. Здесь возникает труднейшая проблема отношения к истине, о которой я уже упоминал. Наука уже давно побуждает христианство к своего рода самокритике — это касается прежде всего христианского взгляда на Творение в связи с развитием космологии и эволюционной биологии. Можно указать и на другие вопросы, требующие богословского отклика на прогресс науки. Однако здесь, мне кажется, не обойтись без обсуждения онтологических и эпистемологических проблем, касающихся, как я уже сказал, отношения к истине. Христианам (причем не только богословам) важно понимать, что́ означает истинность христианского учения. Едва ли можно вести диалог с наукой (да и вообще какой-либо диалог), не подвергая критическому рассмотрению свои исходные взгляды. Но все же остается нечто, не подлежащее пересмотру. В частности, Церковь не может менять свое учение каждый раз, когда меняется научная картина мира. Но это именно частность. Вообще, на мой взгляд, требуется серьезное осмысление самого кон-

цепта истинности по отношению к христианской вере. Кажется, что это одна из самых трудных задач.

Библиография/References

Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М.: Едиториал УРСС, 2003.

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Третье размышление: О Боге — что он существует // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1994.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. в 3-х т. Т. 1. М., 1985.

Мирская Е. З. Этос науки: идеальные регулятивы и повседневные реалии // Этос науки / Под ред. Л. П. Киященко. М., 2008. С. 122–143.

Полани М. Личностное знание. Благовещенск, 1998.

Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143–176.

Albert, H. (2003) *Traktat o kriticheskom razume* [An Essay on the Critical Reason, translated from German]. Moscow: Editorial URSS.

Descartes, R. (1994) «Razmyshlenia o pervoi filosofii» [Meditation on the First Philosophy, translated from Latin]. Moscow.

Heidegger, M. (1990) «Slova Nietzsche 'Bog mertv'" [Nietzsche's Words: «God is Dead», translated from Germen], *Voprosy Filosofii* 7: 143–176.

Locke, J. (1985) *Opyt o chelovecheskom razumenii* [An Essay about Human Understanding, translated from English]. Moscow.

Mirskaya, E. Z. (2008) «Ethos nauki: idealnye reguliativy i povsednevnye realii» [Ethos of Science: Ideal Regulatives and Everyday Reality], in *Ethos Nauki*, pp. 122–143. Moscow.

Polyany, M. (1998) *Lichnostnoe znanie* [Personal Knowledge, translated from English]. Blagoveshcensk.