Александр Кырлежев, Андрей Шишков, Владимир Шмалий

Диалог религии и науки: новые подходы (итоги дискуссии)

Alexander Kyrlezhev, Andrey Shishkov, Vladimir Shmaliy

The Dialogue of Religion and Science: New Approaches (An Overview of Discussions)

Alexander Kyrlezhev — Research Fellow of the St. Cyril and Methodius Post-Graduate Institute of the Russian Orthodox Church; Member of the Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church (Moscow). kyrlezhev@gmail.com

Andrey Shishkov — Secretary of the Social Sciences Department, St. Cyril and Methodius Post-Graduate Institute of the Russian Orthodox Church; Consultant of the Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church (Moscow). andrey.v.shishkov@gmail.com

Vladimir Shmaliy — Archpriest, Vice-Rector of the St. Cyril and Methodius Post-Graduate Institute of the Russian Orthodox Church, Secretary of the Synodal Biblical and Theological Commission of the ROC, Associate Professor of the National Research Nuclear University «MEPhI» (Moscow). shmaliy@gmail.com

The paper is authored by the heads of the research project «The Development of a New Methodology for Dialogue and Cooperation between Science and Religion in Russia» (supported by John Templeton Foundation). *The paper gives an overview of research results. The traditional dialogue (within Christian cultural tradition), which was largely epistemological, should be made wider and deeper thanks to new approaches — in particular looking comparatively at the very ethos of the scientific and religious communities. This aspect is most significant in Russia given the character of post-Soviet transition. Science and religion are not just the two different methods of knowledge but also the two different social institutions and cultural traditions. Now the context of their interaction is the crisis of modern paradigm of functional differentiation of society, as religion acquires wider public acclaim while science loses cultural*

Кырлежев А., Шишков А., Шмалий В. Диалог религии и науки: новые подходы (итоги дискуссии) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 164–183.

Kyrlezhev, A., Shishkov, A. and Shmalii, V. (2015) "The Dialogue of Religion and Science: New Approaches (The Overview of Discussions)", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (1): 164–183.

hegemony. In these new circumstances, the dialogue opens some new perspectives: comparison of metaphysical foundations of both science and religion; exploring macro- and micro-social contexts in the production of scientific and religious knowledge; productive meeting of theology with social/human sciences.

Keywords: dialogue of religion and science, scientific ethos, religious ethos, theology, types of knowledge, worldview, post-Soviet transition.

Традиционно наука и религия сопоставляются прежде всего в эпистемологической перспективе — как способы познания, обретения достоверного знания. Соответственно, на первый план выходит вопрос о согласовании или рассогласовании научной и религиозной картин мира. Это важнейший и обязательный ракурс при рассмотрении соотношения науки и религии. В то же время следует учитывать, что этот ракурс задается прежде всего со стороны науки, что ограничивает восприятие религии рамками соответствующей перспективы (ибо религия *не сводится* к производству знания о мире и человеке).

Представляется необходимым рассмотреть соотношение религии и науки в комплексе, то есть с учетом различных измерений этих феноменов. Наука и религия являются не только познавательными установками и сферами опыта. Они также представляют собой социальные институты и культурные традиции. Кроме того, они актуализируются в рамках соответствующих сообществ — ученых и верующих, для которых характерны особые типы *этоса* как внутренней системы ценностей и норм. В свою очередь, этос оказывает влияние на формы рациональности, свойственные как религиозному, так и научному разуму, если их рассматривать в коммуникативном аспекте.

Таким образом, развитие диалога науки и религии предполагает его усложнение, то есть расширение спектра его направлений через дополнение эпистемологического подхода другими: историко-культурным, социологическим, а также и подходом с точки зрения этоса соответствующих сообществ.

Историко-культурный подход предполагает рассмотрение соотношения науки и религии в исторической динамике — понимая их как культурные институты и традиции, выполняющие определенные роли на разных этапах исторической эволюции.

Этому подходу и раньше уделялось довольно много внимания, однако в основном в двух аспектах: (1) в связи с так называемой «научной революцией», в результате которой сформировалась современная новоевропейская наука, и (2) в связи с радикальными изменениями в науке XX века (переход от классической к неклассической парадигме), которые, на взгляд некоторых[1], открыли новые пути сопоставления научных и религиозных установок и их сближения. Однако выделения этих моментов недостаточно — нужно видеть историческую эволюцию в целом, то есть не исходить из абстрактного (вневременного) понимания науки и религии, а учитывать историческую динамику их функционирования в культуре. Такой подход диктуется не только тем фактом, что «наука» была понята и интерпретирована по-новому в определенный исторической период и затем развивалась в рамках этого понимания, но и тем обстоятельством, что в новоевропейской культуре «религия» (в данном случае мы говорим о христианстве) также получила новую — светскую — интерпретацию, существенно отличающуюся от понимания религии, характерного для домодерной эпохи[2].

Представляется оправданным рассматривать соотношение современной науки и религии с исторической точки зрения как минимум в трех фазах (соответствующих этапам эволюции науки):

- возникновение — утверждение (переход от домодерна к модерну);
- зрелость — расцвет (модерн);
- трансформация и кризис (постмодерн, или поздний модерн).

Каждая из указанных фаз имеет свои характерные черты.

В первой фазе наука отмежевывается от домодерного «комплексного знания», включающего религиозно-теологическую составляющую, и таким образом возникает особая сфера научной рациональности и соответствующей исследовательской практики. Иными словами, наука освобождается от «религиозной опеки» и обретает собственные, автономные основания. Вследствие этого процесса и религия становится особой сферой культуры и постепенно изолируется от других сфер культурной жизнедеятельно-

1. См., например: *Кюнг Г.* Начало всех вещей. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006.
2. Из последних работ на эту тему см., например: Nongbri, B. (2013) *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven and London: Yale University Press (там же библиография вопроса).

сти (включая науку), которые отныне признаются принципиально светскими (нерелигиозными). Соответственно, в познавательном отношении религия также автономизируется, отделяется от иных, нерелигиозных, способов познания и областей знания. Так складывается *модерная парадигма* соотношения религии и науки, а шире — религиозного и светского (секулярного), которую можно назвать сепарационной. В то же время в первой фазе общественно-культурный авторитет науки лишь постепенно возрастает на фоне сохранения авторитета религии, который в широком общественном сознании пока еще, как правило, не ставится под сомнение.

Во второй фазе наука и религия пребывают в рамках своих автономных социокультурных сфер — согласно принципу функциональной дифференциации социума[3]. Их соотношение имеет характер либо взаимного отчуждения, либо прямого «идеологического» конфликта. При этом в общественном сознании происходит постепенное падение авторитета религии и дальнейшее возрастание авторитета науки, которая становится такой культурной силой, в отношении которой можно говорить о гегемонии (сравнимой с гегемонией религии в домодерную эпоху). Это происходит на фоне процесса приватизации религии, то есть утверждения общественного понимания религии как «частного дела». (Так, в частности, за действующим ученым сохраняется право на личную религиозность, которая, однако, не должна оказывать прямого влияния на процедуру и результаты его научной деятельности.)

В настоящее время следует говорить о третьей фазе соотношения религии и науки: они сосуществуют и встречаются в ситуации кризиса модерной парадигмы, который затрагивает как науку, так и религию. Специфика третьей фазы определяется двумя главными факторами: (1) авторитет науки как культурного института, который призван обеспечивать общественный прогресс и всестороннее благобытие человека, в значительной степени оказывается подорванным — в частности, в силу негативных эффектов современной технонауки[4]; (2) в то же время обнаруживается, что авторитет религии не до конца подорван научно-техническим

3. См. работы Т. Парсонса и Н. Лумана. Например: *Парсонс Т.* Система современных обществ. М.: Аспект-пресс, 1998; *Луман Н.* Теория общества. М., 2000.

4. Таких, как оружие массового поражения, загрязнение окружающей среды, техногенные катастрофы, побочные эффекты генетической манипуляции и проч.

прогрессом, о чем свидетельствует нынешнее возрождение религии в качестве культурно-общественной силы как в локальных, так и в глобальном контекстах (т. н. *public religions* — «публичные религии»[5], в том числе в постсоветском контексте).

Новизна этой ситуации состоит в том, что теперь старый, модерный, конфликт науки и религии отчасти утрачивает свою актуальность. Этот конфликт был связан с борьбой науки и религии за культурную гегемонию, но сегодня ни традиционная религия, ни традиционная наука уже не могут претендовать на гегемонию в культуре — в силу того, что на общественную сцену вышли новые «силы»: индустрия массовой культуры, медиа информационной эпохи, прагматический консюмеризм, плюрализм «образов жизни» (*life-style*), нетрадиционные формы религиозности и «духовности» (*spirituality*), синкретические паранаучные теории и мировоззрения и проч. В фазу кризиса вступает сама модерная парадигма, согласно которой наука и религия являются взаимно независимыми и автономными культурными сферами, но при этом — в условиях реальной гегемонии науки (по определению *светской*). В зонах доминирования «светской культуры» — как в локальных, так и в глобальном контекстах — происходят процессы новой культурно-общественной легитимации религии/религиозности и, соответственно, процесс деприватизации религии.

Следует подчеркнуть, что, поскольку каждая из выделенных фаз обладает историко-культурной спецификой, при выстраивании диалога науки и религии в нынешней исторической ситуации нельзя апеллировать к опыту предшествующих фаз (например, к особенностям взаимоотношения религии и науки во времена научной революции XVII в.).

Социокультурный подход к соотношению науки и религии предполагает, во-первых, учет социального контекста, в котором происходят их встреча и диалог (здесь надо учитывать не только евроатлантический, но и постсоветский контекст), а во-вторых, учет характерных особенностей научного и религиозного сообществ, представители которых вступают в диалог.

В досовременную («донаучную») эпоху религия выступала как одна из главных общественных сил, определяющих индивидуальное и социальное бытие человека. При этом религия черпала

5. См.: Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

свой авторитет в Божественном откровении, содержащем высшую и всеобъемлющую «истину мира». Современная наука вступила на общественную сцену как новый метод постижения истины мира — силами автономного природного разума[6], и с течением времени, опираясь на эту бескорыстную и активную познавательную установку, наука также стала общественной силой и обрела неформальную власть в обществе. Столкновение этих двух общественных сил приобрело форму конфликта. Он был разрешен, с одной стороны, путем маргинализации религии, а с другой — через распространение результатов науки (как интеллектуально-экспериментального предприятия) на весь круг жизни человека и общества. Тем самым наука приняла на себя, по существу, квазирелигиозную функцию, воспроизводя в новых исторических условиях общественную роль домодерной религии. Применительно к вопросу о соотношении науки и религии проблема состоит в том, что эта роль науки была навязана обществу, в том числе религиозным людям и сообществам. Став в общественном сознании источником «последней истины» о мире и человеке, наука оттеснила все иные истины — «бытовые», философские, этические, эстетические, религиозные.

Как следствие, религия оказалась вытесняемым и подавляемым источником истины. Крайние примеры такого отношения к религии мы видим в российской истории советского периода[7]. Специфический опыт, который пережили в СССР несколько поколений православных христиан, а также приверженцев других религиозных традиций, накладывает особый отпечаток на саму проблематику соотношения науки и религии в постсоветском культурном контексте.

Советский идеократический режим породил глубокий раскол в обществе по вопросу об отношении к религии: одна часть общества усвоила крайне отрицательные взгляды на религиозную веру, которая была замещена квазирелигиозной «верой в науку» (ибо и сам марксизм-ленинизм был представлен прежде всего как «наука» о человеке и обществе); в то же время другая часть общества сохраняла религиозную веру или не конфронтационный

6. См. *Кырлежев А.* Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. № 3 (82). 2011. P. 100–106.

7. См. *Узланер Д.* Советская модель секуляризации // Социологические исследования. 2010. № 6. 62–69; *Шишков А.* Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 165–177.

(и даже положительный) взгляд на религию. При этом маргинализация религии как таковой имела разные формы — от прямых государственных репрессий в отношении религиозных организаций и сообществ до отторжения религии со стороны общественных и культурных институций.

При оценке перспектив диалога науки и религии в постсоветской ситуации следует учитывать это специфическое наследие советского периода, то есть радикальное насильственное вытеснение религии из образовательной системы и культурной сферы, включая собственно научные институции и сообщества, и из публичного пространства вообще. Ибо, несмотря на то, что с момента коллапса советского режима прошло уже почти четверть века, инерция советского опыта все еще дает о себе знать, говорим ли мы о российском научном сообществе или о религиозном сообществе: в общественном сознании до сих пор сохраняется образ науки как непримиримого врага религии, и *vice versa*. Так, часть верующих продолжает относиться к науке с большим недоверием, тогда как многие представители научного сообщества относятся к религии не только с недоверием, но порой откровенно враждебно.

Поэтому в ходе диалога важно, наряду с собственно эпистемологическими вопросами, рассматривать вопрос о науке и религии как социальных институтах, осуществляющих «производство знания» («производство истины») в пространстве общества в целом. В данном случае продуктивной представляется концепция *видового многообразия знания*. Согласно этой концепции (получившей легитимацию в постсоветском философском сообществе[8]), когнитивное измерение присутствует в разных областях человеческого опыта. Это когнитивное измерение должно быть в каждом случае специфицировано — с учетом структуры и телеологии определенного вида опыта. При этом сам концепт «опыта», чтобы быть объединяющим для различных сфер человеческой жизнедеятельности, следует интерпретировать как сложносоставную жизненную сферу (может быть, прибегая к гуссерлевскому понятию «жизненного мира», *Lebenswelt*).

В ходе диалога следует настаивать на необходимости преодолевать *наукоцентризм* в познании и признавать легитимность иных видов знания — обыденного, философского, этического, ху-

8. См., например: *Касавин И. Т.* Познание // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2001. С. 259–263.

дожественного, а также религиозного, которые имеют особую индивидуальную и социальную значимость. Такое признание означает, что «источником истины» — как в эпистемологическом, так и в социокультурном аспекте — могут быть не только рациональные операции над материалом научного эксперимента, но и различные жизненные практики, опыты целеполагания и поведения, теоретические эксперименты, эстетические переживания и проч. Соответственно, сама *истина* в различных сферах жизнедеятельности приобретает разные формы: в конкретных научных сферах она является «специальной истиной», в сфере искусства — «художественной истиной», в обыденной жизни — проявлением «здравого смысла» или «пользы», в мировоззренческой сфере — «всеобъемлющей доктриной» (*comprehensive doctrine*) и т. д.

Признание плюрализма видов знания позволяет рассматривать соотношение науки и религии (а значит, и их диалог), с одной стороны, в традиционной познавательной перспективе, а с другой стороны, в такой перспективе, которая разрушает социокультурную монополию науки на обретение не только достоверного, но и «единственно верного» знания о мире и человеке.

Социокультурный подход к диалогу науки и религии предполагает особое внимание к его *мировоззренческому аспекту*, поскольку в контексте нынешней активизации религии в обществе (в частности, в постсоветской ситуации) происходит неизбежное ограничение общественного влияния науки именно в ее мировоззренческой, или квазирелигиозной, функции. Соответственно, актуальность мировоззренческого аспекта диалога не снижается, а, наоборот, возрастает.

В данном случае специфика позднего модерна, или постмодерна (третья историческая фаза), определяется двумя факторами. С одной стороны, домодерная «картина мира», которая по преимуществу опиралась на религиозные представления, уже не является актуальной для современного общества, так как достигшая своего расцвета в эпоху модерна наука предъявила впечатляющие результаты, в том числе вполне прагматического свойства («научная истина, подтвержденная практикой»). Однако, с другой стороны, сегодня все менее понятной и убедительной для «среднего человека» становится и так называемая «научная картина мира», поскольку она постоянно усложняется и при этом обнаруживает все больше «белых пятен», еще требующих своего заполнения. Иными словами, естественные науки совместными усилиями все еще, по инерции, начертывают всеохватную картину

мироздания, но предлагаемое сциентистски настроенными учеными мироописание далеко не всегда имеет решающее мировоззренческое значение для культурного сознания и психологии современного человека.

Так, например, утверждаемая естественными науками сущностная связь между природными и социальными процессами и структурами, а именно понимание социальных и культурных феноменов как производных «материальной» (физико-биологической) эволюции, представляется проблематичной — как с обыденной, так и с философской точки зрения. Такого рода «научные» утверждения с особенной очевидностью демонстрируют тот факт, что в своих теориях и конкретных исследованиях, а затем в интерпретации полученных данных наука исходит из мета-научного («мета-физического») допущения о примате «природы» над «духом» и о порождающем свойстве первой по отношению ко второму. В то же время такая «натуралистическая редукция» до сих пор свойственна значительной, если не подавляющей, части научного (прежде всего естественнонаучного) сообщества[9].

Следует признать, что с историко-культурной точки зрения специфический концепт «мировоззрение» (*Weltanschauung*), понятый как субститут религиозной веры, ныне утратил свою значимость в качестве социокультурного императива. Однако в последнее время в российском обществе все большее значение приобретает принцип свободы «мировоззренческого выбора», который, по существу, тождественен правовому принципу свободы совести (включающей свободу вероисповедания и убеждений вообще). В этом смысле *мировоззрение* — как система представлений о мире и человеке в их предельных основаниях — ныне сохраняет свою значимость, причем как в индивидуальном, так и в общественном масштабе (поскольку речь идет о мировоззренческом измерении вероисповедания религиозных сообществ[10]). Разумеется, в индивидуальном праксисе — как религиозном, так и научном — вполне артикулированное мировоззренческое измерение может отсутствовать, однако развитое, склонное к систематиче-

9. Следует отметить, что «научное мировоззрение» одновременно способствовало появлению различных синтезов науки и религии (например, т. н. «христианского эволюционизма», «научного креационизма» и проч.).

10. Так, в документе «Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека», в частности, говорится, что в обществе «должен соблюдаться один из основных принципов общежития — взаимное уважение различных мировоззренческих групп» (IV. 5).

ской рефлексии сознание не может не только игнорировать это измерение, но и без него обойтись.

Поэтому одним из важных направлений диалога науки и религии должно стать рассмотрение и сопоставление их метафизических оснований, с которыми логически связаны соответствующие мировоззрения — религиозные и светские. Актуальность этого направления диалога лишь возрастает в контексте нынешних дискуссий о соотношении религиозного и светского в современном обществе и культуре, в том числе дискуссий о светскости государства, образования и иных публичных сфер (в частности, дискуссии о *научном* статусе теологии). В данном случае необходимость учитывать социологический аспект диктуется прежде всего тем, что сегодня многие сферы общественной жизни и практики по умолчанию признаются «светскими» именно на том основании, что они функционируют в соответствии с достижениями научного знания (по определению «светского»).

Как социология науки (социология научного знания), так и социология религии обращают наше внимание на то, что для понимания этих феноменов важное значение имеет учет самого процесса производства соответствующего опыта/знания, а также контекст этого производства, то есть макро- и микросоциальные структуры, в рамках которых осуществляется жизнедеятельность как науки, так и религии. В связи с этим продуктивным ракурсом рассмотрения вопроса о соотношении науки и религии становится *подход с точки зрения этоса соответствующих сообществ* — научного и религиозного[11].

Под *этосом* в данном случае понимается «аффективно окрашенный комплекс ценностей и норм» (Р. Мертон), или, другими словами, система норм и предпочтений, определяющих характер коммуникации в определенном сообществе и потому тесно связанных с формами мышления. Подход с точки зрения этоса представляется актуальным также и в силу того, что в культурной ситуации позднего модерна происходит переосмысление рациональности и знания. Сравнительное рассмотрение вопроса о том, как функционирует научная рациональность, с одной стороны, и религиозная рациональность — с другой, открывает новые перспективы для исследования соотношения науки и религии.

Научное знание производится не уединенным (и тем более не абстрактным) субъектом, следующим определенным принци-

11. См. статьи Г. Гутнера и К. Антонова в настоящем номере журнала.

пам и методологии исследования. Оно добывается в конкретном макро- и микросоциальном контексте, то есть в некоем сообществе субъектов, находящихся в постоянной коммуникации и следующих как писаным, так и неписаным правилам. В данном случае интерсубъективные связи и отношения не менее важны, чем индивидуальные интеллектуальные способности и усилия, а эти связи и отношения определяются некоторой системой ценностей, которая и формирует этос научного сообщества.

Подобным образом и религиозное сознание формируется и воспроизводится не только и не столько индивидуально, сколько в рамках сообщества верующих, находящихся в коммуникации, и определяется оно не только религиозными идеями и представлениями, но и духовными установками, являющимися ценностными основаниями некоего религиозного этоса. Соответственно, и религиозная рациональность, выявление которой необходимо для сопоставления с рациональностью научной, должна рассматриваться не только с точки зрения посылок и «источников истины», но и с точки зрения ее функционирования внутри сообщества «практикующих верующих».

При этом, рассматривая рациональность в ее коммуникативном аспекте, важно учитывать не только этос (как ее нормативный аспект), но и социопсихологические характеристики соответствующих сообществ, представляющих науку и религию в качестве специфических сфер интерсубъективного праксиса. В перспективе диалога науки и религии это необходимо потому, что такой диалог ведется не между воображаемыми сообществами «ученых» и «религиозных людей» (то есть своего рода «идеальными типами»), а между представителями реальных сообществ, сформированных под влиянием различных факторов: культурно-исторических, социологических, конфессиональных и иных.

Указанный подход обнаруживает, что проблематичность соотношения религии и науки определяется не столько расхождением религиозной и научной познавательных установок и, соответственно, производимых ими «картин мира», сколько спецификой присущих научному и религиозному сообществам ценностных систем и ориентаций, в соответствии с которыми эти картины возникают.

В собственно *эпистемологическом измерении* диалог науки и религии в российской ситуации также предполагает учет как исторического, так и социокультурного контекстов. Хотя в ны-

нешней, третьей, фазе принципиальные когнитивные установки науки и религии остаются неизменными, а следовательно, сохраняется и напряжение между ними, в постсоветской ситуации само это напряжение усилено негативным историческим опытом (травматическим и для религии, и для науки). Советская секуляризация имела форму государственной политики, направленной на «окончательное решение вопроса» о соотношении науки и религии: «наука», включавшая наукообразную идеологию, была призвана вытеснить и заместить собою религию[12]. Этот исторический опыт и сегодня нередко препятствует постановке и рассмотрению чисто эпистемологических вопросов, связанных с расхождением научных и религиозных установок.

Косвенными следствиями этого травматического опыта являются две противоположные и при этом радикальные стратегии, реализуемые отдельными представителями обоих сообществ — научного и религиозного. Одна из них имеет своей целью утверждение *абсолютной автономии* как науки, так и религии, а другая — создание и продвижение в общественное пространство *научно-религиозного синтеза* (своего рода «цельного знания», типологически напоминающего домодерную «науку»).

Комплексный подход к вопросу о соотношении науки и религии позволяет сделать вывод о контрпродуктивности обеих указанных стратегий, а потому в процессе диалога науки и религии следует избегать выше обозначенных крайностей.

Во-первых, потому, что характерное для модерной парадигмы утверждение абсолютной взаимной автономии науки и религии означает игнорирование свойственных им социокультурных ролей, то есть их взаимодополнительного присутствия в культурном пространстве в качестве различных видов индивидуально и социально значимого знания. Такое игнорирование было исторически обусловлено сменой общественной гегемонии религии —

12. Классическое выражение этой идеи принадлежит основателю позитивизма Огюсту Конту. Советский марксизм, выступавший в качестве «науки» (в том числе «научного атеизма» как науки о религии), предполагал преодоление религиозности силами «научного разума». См. характерные утверждения: «Марксизм вскрыл беспочвенность притязаний религии на роль главной силы духовного развития общества, показал бесперспективность и несостоятельность указываемых ею путей духовного совершенствования... Включение верующих в коммунистическое строительство, в целеустремленное преобразование жизни на благо человечества способствует их освобождению от религиозных предрассудков» (История и теория атеизма. Учебное пособие / Баканурский Г. Л., Борунков Ю. Ф., Винокуров В. В., Дмитриева Н. К. и др.; Редкол.: Новиков М. П. (отв. ред.), Овсиенко Ф. Г., Угринович Д. М., Яблоков И. Н. 3-е изд., дораб. М.: Мысль, 1987. С. 344, 350).

гегемонией науки, однако в условиях позднего модерна, когда религия снова выходит в публичную/социокультурную сферу, гегемонистские претензии науки, как отмечалось выше, оказываются подорванными.

Во-вторых, потому, что попытки создания новейшего научно-религиозного синтеза означают игнорирование фундаментальных когнитивных и методологических различий между наукой и религией. Хотя эти попытки порой демонстрируют эвристические возможности адептов такого синтеза и дают интересный материал в отдельных тематических областях, в целом они остаются маргинальными предприятиями, поскольку не воспринимаются как способ принципиального решения вопроса о соотношении науки и религии со стороны как научного, так и религиозного сообществ.

При этом следует отметить, что ни признание абсолютной автономии науки и религии, ни предложение научно-религиозного синтеза не оставляют места для *диалога*, так как в первом случае субъекты предполагаемого диалога оказываются принципиально изолированными друг от друга, а во втором они сливаются, образуя некий единый субъект.

Комплексный подход к развитию диалога науки и религии, учитывающий как его эпистемологический аспект, так и культурно-общественное измерение рассматриваемых феноменов, выявляет необходимость расширения диалога через включение в него — со стороны науки — *гуманитарных и общественных дисциплин*.

Как правило, когда речь идет о диалоге науки и религии, по умолчанию имеется в виду диалог религии с современным естествознанием, поскольку именно оно создает «научную картину мира», вступающую в противоречие с традиционной «религиозной картиной мира». Однако в *институциональном* отношении естествознание представляет собой лишь «часть» современной науки как культурного института и общественной силы (хотя и значительную и все еще доминирующую часть). Сколь бы скептическим ни было отношение многих представителей естественных и точных наук к представителям наук общественных и гуманитарных, и те и другие принадлежат к одному «большому научному сообществу» и потому представляют *науку в целом* — как в общественном, так и в индивидуальном сознании. Поэтому диалог религии (теологии) с *наукой* должен вклю-

чать диалог не только с естествознанием, но и с общественными и гуманитарными науками.

В постсоветской российской ситуации такой диалог представляется особенно актуальным и полезным в силу нескольких факторов.

Со стороны *науки* постсоветская ситуация определяется сложностью переходного периода. В советскую эпоху общественные и гуманитарные науки были идеологизированы, но при этом сама идеология (марксистко-ленинская) интерпретировалась именно как «наука» и даже как ее высшее достижение. Это приводило к изоляции (хотя и не полной) соответствующих научных дисциплин от мировых процессов научного развития — при сохранении за этими дисциплинами высокого авторитета науки в общественном сознании. В постсоветский период общественно-гуманитарные науки прошли через процесс деидеологизации, который сопровождался осознанием их недостаточной компетентности, что поставило перед их представителями задачу «догоняющего развития». Как следствие, общественный авторитет соответствующего комплекса дисциплин оказался подорванным, и на первый план вышел пафос восстановления подлинной научности, понятой прежде всего в смысле свободы от любых вненаучных установок и предпосылок — идеологических, мировоззренческих и религиозных в том числе.

Со стороны *религии* (мы говорим прежде всего о российском православии) постсоветский транзит определяется спецификой ее внешнего общественно-политического контекста — «атеистического», а затем «постатеистического». В течение большей части XX века — весьма значимого в смысле общественного и научного развития — религия в СССР находилась в положении подавляемого и преследуемого участника культурных процессов. Следствием этого исторического опыта стало отсутствие в православном богословии развитой традиции общественно-политической рефлексии. В то же время в постсоветской ситуации Русская православная церковь предприняла ряд усилий, направленных на формулирование своего — современного — социального учения.

Имея в виду вышеуказанные процессы, следует обратить внимание на то, что в нынешнем российском (и шире — постсоветском) контексте диалог между православным богословием и общественно-гуманитарными науками может стать примером продуктивного взаимодействия науки и религии. В ситуации исторического транзита, когда и религия, и наука как культурные

институты находятся в процессе трансформации, диалог между ними может способствовать не только переосмыслению ими своей роли в жизни общества. Такой диалог будет отвечать потребностям самого общества, которое нуждается в понимании того, какую роль играет научное сообщество, но также и церковное сообщество в формировании новой культурно-общественной конфигурации. Кроме того, такой диалог может стать превентивной мерой против актуализации старого «идеологического» конфликта между наукой и религией.

С другой стороны, диалог между православным богословием и гуманитарно-общественными науками в постсоветской ситуации является одним из измерений общегражданского диалога об общественном благе. Важным аспектом такого диалога должна стать дискуссия по вопросам *антропологии*, затрагивающая новейшие темы биоэтики, генной инженерии, искусственного интеллекта, экологии и в целом той роли, которую играют в современных обществах новейшие технологии, порождаемые прогрессом научного знания. Ибо вопрос об общественной и культурной проекции современной технонауки требует нахождения критериев, позволяющих судить не только о перспективах устойчивого развития, но и о гуманитарных и этических следствиях развития собственно научного знания. Проблематика такого рода свойственна именно позднему модерну и свидетельствует о кризисе модерной парадигмы, преодолеть который возможно лишь совместными усилиями различных культурных сил. В качестве одной из таких сил сегодня выступает религия, которая призвана к тому, чтобы в диалоге и продуктивном взаимодействии с наукой предложить такое видение мира и человека, которое могло бы способствовать преодолению абсолютной автономии научного подхода к реальности и открыть новые перспективы для разрешения фундаментальных проблем современной техногенной цивилизации.

Одним из аспектов общего вопроса о соотношении науки и религии является вопрос о *статусе теологии как одной из наук*. В исторически христианских странах, не претерпевших радикальной секуляризации советского типа, теология доныне сохранила статус научной дисциплины в рамках системы образования, а также академического сообщества в целом. В постсоветской культурной ситуации вопрос о таком статусе остается дискуссионным[13].

13. См.: Теология в системе научного знания и образования. Материалы слушаний в Общественной палате Российской Федерации. М.: Изд. Общественной палаты

Можно предположить, что это связано прежде всего со стереотипами, свойственными сознанию многих «светских ученых», которые рассматривают религию (а следовательно, и теологию) как сферу *иррационального*, принципиально несовместимого с наукой как сферой *рационального*. Кроме того, противники признания за теологией научного статуса, как правило, являются и противниками любого возвращения религии в публичную сферу. Как следствие, формальные признаки научного исследования, присутствующие во многих специальных теологических дисциплинах, не воспринимаются как достаточное основание для академической институционализации теологии.

В данной ситуации представляется логичным обратить внимание на соотношение *религиозного* и *научного* внутри самой теологии в широком смысле (по аналогии с философией). В общем теологическом пространстве «вера» и «наука» находятся в отношении не только содержательной связи, но и формального различия. Теологические дисциплины, которые предполагают следование процедуре и методологии научного исследования, по этим формальным признакам могут быть отнесены к научным дисциплинам, среди которых: библеистика, история церкви, патрология, история вероучения и богословия, каноническое право, история церковного искусства, историческая литургика и проч. При этом важно обратить внимание на то, что эти дисциплины входят в научный универсум, то есть существуют и развиваются в пространстве мировой академической науки (индивидуальными акторами которой являются как лично религиозные, так и нерелигиозные ученые). В то же время теология как систематическое и /или творческое религиозное мышление, опирающееся на собственные основания (опять же по аналогии с философией), может быть отнесена к сфере вненаучной интеллектуальной деятельности (так что лишь результаты этой деятельности оказываются в сфере внимания науки — например, религиоведения или «истории идей»). В этом своем измерении теология представляет собой один из видов рациональной деятельности, познания и знания (в соответствии с представлением о видовом многообразии знания).

Таким образом, определенные теологические дисциплины могут быть опознаны в качестве научных по формальным призна-

Российской Федерации, 2008; *Антонов К.* Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.

кам — методологическим (процедурным) и организационным (институциональным). А в социокультурной перспективе теология в целом (как интеллектуальное измерение религии) обретает легитимацию в силу того, что относится к религиозной подсистеме общества.

В заключение — некоторые *соображения и рекомендации практического характера*.

В современном диалоге науки и религии важнейшая роль принадлежит *философии* — прежде всего философии религии и философии науки. Опыт настоящего исследовательского проекта, среди участников которого большинство составляли профессиональные философы, лишь подтвердил значимость философской медиации при рассмотрении вопроса о соотношении науки и религии[14]. В то же время важный методологический вывод, касающийся развития диалога науки и религии, состоит в том, что продуктивность встречи представителей религиозного и научного разума зависит не столько от наличия среди участников дискуссии профессиональных философов — как некоей «третьей стороны», выступающей в роли «незаинтересованного модератора», сколько от реализации философского подхода и использования философской рациональности со стороны как представителей религии, так и представителей науки. Иными словами, способность к качественному философствованию с обеих сторон является необходимым условием результативности диалога.

Это ставит вопрос о наиболее продуктивных форматах диалога, а также о персональном составе дискуссионных групп, которые призваны осуществлять диалог науки и религии по конкретным направлениям и темам. Самый общий ответ на этот вопрос состоит в следующем.

Основная стратегия развития диалога науки и религии в российском контексте должна состоять в организации взаимозаинтересованной и концентрированной дискуссии в рамках малых

14. Тезис о медиации философии в диалоге религии (богословия) и науки в российском контексте часто встречается в формулировке, которую предложил математик и православный богослов Алексей Нестерук: «Наука как участница диалога с богословием не может вступить в этот диалог в „чисто научном“ модусе; она неизбежно будет истолкована в широком культурном, языковом и социальном контексте таким образом, что это поставит глобальное восприятие науки в перспективу метанаучную. Философия, таким образом, играет роль языкового и концептуального посредника между рациональными моделями науки и безграничным апофатизмом богословия». *НестерукА.* Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006. С. 91.

групп. В состав этих групп должны входить ученые и теологи, каждый из которых обладает не только достаточной компетенцией в своей области, но и способностью к философской рефлексии. Только при наличии ядра таких участников диалога возможно и необходимо привлечение к дискуссии «философски наивных» представителей научного и религиозного сообществ, роль которых будет состоять в том, чтобы презентировать соответствующие идеи и точки зрения и реагировать на реакции и аргументы со стороны «философов»[15].

При этом следует учитывать, что общественная значимость такого рода диалогических встреч — как разовых, так и регулярных — зависит не только и даже не столько от плодотворности состоявшейся дискуссии, сколько от того публичного резонанса, которые они получат. Поэтому продвижение результатов такого рода дискуссий в общественное и культурное пространство требует дополнительных организационных усилий — с учетом специфики современных масс-медиа, которые формируют общественное мнение, а также, в значительной степени, индивидуальное сознание.

Развитие диалога науки и религии в современной России (и шире — на постсоветском пространстве) является насущной необходимостью: во-первых, для религиозного сообщества, обретающего новую публичность после десятилетий вынужденной геттоизации; во-вторых, для научного сообщества, сталкивающегося с возрастающей публичностью религии и вынужденного определять свое отношение к ней; в-третьих, для общества в целом, которое переживает процесс культурной трансформации и члены которого нуждаются в ответе на вопрос о соотношении науки и религии на настоящем этапе исторической эволюции.

Продуктивность диалога науки и религии в современных условиях будет определяться осознанием того, что его моральной основой является *общая ответственность*: с одной стороны, «религиозного разума», открытого к специфическому вкладу науки в общественное благо, а с другой — «научного разума», сознающего свои границы и свободного от антирелигиозной предвзятости.

15. Эти предварительные выводы относительно философской медиации диалога и конфигурации дискуссионных групп требуют дальнейшей проработки, а также апробирования в ходе конкретных экспериментальных встреч.

Библиография/References

Антонов К. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.

История и теория атеизма. Учебное пособие / Баканурский Г. Л., Борунков Ю. Ф., Винокуров В. В., Дмитриева Н. К. и др.; Редкол.: Новиков М. П. (отв. ред.), Овсиенко Ф. Г., Угринович Д. М., Яблоков И. Н. 3-е изд., дораб. М.: Мысль, 1987.

Касавин И. Т. Познание // Новая философская энциклопедия. Т. №. 3. М.: Мысль, 2001. С. 259–263.

Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. № 3 (82). 2011. Р. 100–106.

Кюнг Г. Начало всех вещей. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006.

Луман Н. Теория общества. М., 2000.

Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006.

Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека (http://www.patriarchia.ru/db/text/428 616.html, доступ от 13.12.2014).

Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект-пресс, 1998.

Теология в системе научного знания и образования. Материалы слушаний в Общественной палате Российской Федерации. М.: Изд. Общественной палаты Российской Федерации, 2008.

Узланер Д. Советская модель секуляризации // Социологические исследования. 2010. № 6. 62–69.

Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 165–177.

Antonov, K. (2012) Teologiia kak nauchnaia spetsial'nost' [«Theology as a Scientific Discipline» in] // Voprosy filosofii 6: 73–84.

Casanova, J. (1994) Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press.

Istoriia i teoriia ateizma. Uchebnoe posobie (1987) [History and Theory of Atheism. The Manual] / Bakanurskii G. L., Borunkov Iu. F., Vinokurov V. V., Dmitrieva N. K. i dr.; Redkol.: Novikov M. P. (otv. red.), Ovsienko F. G., Ugrinovich D. M., Iablokov I. N. 3-e izd., dorab. Moscow: Mysl'.

Kasavin, I. T. «Poznanie» [Cognition] (2001), in *Novaia filosofskaia entsiklopediia*. T. №. 3, pp. 259–263. Moscow: Mysl'.

Küng, H. (2006) *Nachalo vsekh veshchei* [The Beginning of All Things — Science and Religion]. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. ap. Andreia, 2006.

Kyrlezhev, A. (2011) «Postsekuliarnoe: kratkaia interpretatsiia» [Post-Secular: A Brief Interpretation], *Logos* 3 (82): 100–106.

Luman, N. (2000) *Teoriia obshchestva* [The Theory of Society]. Moscow.

Nesteruk, A. (2006) *Logos i kosmos: Bogoslovie, nauka i pravoslavnoe predanie* [Logos and Kosmos: Theology, Science, and Eastern Orthodox Tradition]. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. ap. Andreia.

Nongbri, B. (2013) *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven and London: Yale University Press

Osnovy ucheniia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi o dostoinstve, svobode i pravakh cheloveka [The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights] (http://www.patriarchia.ru/db/text/428 616.html, accessed 13.12.2014).

Parsons, T. *Sistema sovremennykh obshchestv* [The System of Contemporary Societies]. Moscow: Aspekt-press, 1998.

Shishkov, A. (2012) «Nekotorye aspekty desekuliarizatsii v postsovetskoi Rossii» [Some Aspects of Desecularisation in post-Soviet Russia], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2: 165–177.

Teologiia v sisteme nauchnogo znaniia i obrazovaniia. Materialy slushanii v Obshchestvennoi palate Rossiiskoi Federatsii [Theology in the System of Scientific Knowledge and Education. Proceedings of the Hearing of the Public Chamber of the Russian Federation] (2008). M.: Izd. Obshchestvennoi palaty Rossiiskoi Federatsii.

Uzlaner, D. (2010) «Sovetskaia model' sekuliarizatsii» [The Soviet Model of Secularization], *Sotsiologicheskie issledovaniia* 6: 62–69.