Бернард Лайтман

«Тезис о конфликте» и научный натурализм

Bernard Lightman

The "Conflict Thesis" and Scientific Naturalism

Bernard Lightman — York University (Toronto, Canada). lightman@yorku.ca

The zoologist Thomas Henry Huxley, along with his friends, physicist John Tyndall and evolutionist philosopher Herbert Spencer have been central to all accounts of the history of science-religion relationships in the 19th century. Before 1970s, when the "conflict thesis" widely dominated, these "scientific naturalists" were presented as heroes of science, courageous defenders of the theory of evolution from the assaults of Christian reactionaries. However, from 1970s on, the historians started to question the "conflict thesis", and a new, "complexity thesis" has been formulated. The real position of Huxley and his colleagues turned out to be unclear in this new historiographic perspective: can we extend the "complexity thesis" to their thought? This paper is trying to find an uneasy answer to this question.

Keywords: Thomas Henry Huxley, John Tyndall, Herbert Spencer, evolution, conflict thesis, complexity thesis, natural theology, theodicy, eschatology, James Moore, Frank Turner, Geoffrey Cantor.

Я хотел бы выразить благодарность Крису Стюарту и *Templeton Religion Trust*, благодаря гранту которого была сделана эта работа. Выражаю признательность Джеффри Кантору за его критические замечания и пожелания по улучшению текста. Я также хотел бы поблагодарить ученых, чьи труды обсуждаются в данной статье, за их глубокие и стимулирующие идеи, а также за дружеское расположение: в частности, выражаю благодарность Рут Бартон, Питеру Боулеру, Джону Бруку, Говану Доусону, Джиму Эндерсби, Джеймсу Р. Муру, Элизабет Нэсвальд, Рону Намберсу, Мэтту Стэнли, Фрэнку Тернеру и Полу Уайту.

Статьи верного «цербера Дарвина», задиры Томаса Генри Гексли (*Huxley*), с конца XIX в. обеспечивали ученых запасом памятных цитат. Большая часть текстов была написана в тот период, когда биолог вел полемику с консервативными христианами: либеральным политиком У. Гладстоном, епископом Генри Уэйсом и консерватором А. Бальфуром. Подытоживая результаты минувших споров между учеными и теологами, Гексли как-то заявил: «Утратившие силу теологи лгут о колыбели всякой науки, подобно задушенным змеям возле колыбели Геракла. История свидетельствует, что, когда бы наука и ортодоксия ни сходились в честной битве, ортодоксии всегда приходилось покидать поле боя истекающей кровью и сраженной, если не уничтоженной; низвергнутой, если не убитой»[1]. Этот образ — своего рода краткое выражение «тезиса о конфликте»: он подчеркивает предполагаемое противостояние между наукой и религиозной ортодоксией на протяжении всей истории и предсказывает окончательную победу науки. В честном бою, как утверждает Гексли, именно наука всегда выходит с победой после кровавой схватки с противником.

Описание исторических взаимоотношений науки и религии, приведенное Гексли, восходит к истории Геракла в греческой мифологии. Геракл был сыном Зевса и Алкмены, жены Амфитриона — греческого воина и наследника тиринфского престола. Зевс обманом заставил Алкмену провести с ним ночь, явившись к ней однажды в облике мужа. Гера, супруга Зевса, люто ревновала его к любовницам и внебрачным детям. Она попыталась убить младенца Геракла, подбросив в люльку двух ядовитых змей. Задушив рептилий, Геракл расстроил планы Геры. Однако Гера не сдавалась; всю жизнь она преследовала Геракла. Так как в центре английского образования в XIX в. стояли древние языки и античная литература, история Геракла была известна большинству читателей Гексли. Персонифицируя науку в образе Геракла, Гексли представил каждого ученого героем, преследуемым религиозной ортодоксией. В свою очередь, религиозная ортодоксия персонифицируется в образе Геры — гонительницы Геракла. Это ревнивая, мстительная и могущественная богиня, подло покушавшаяся на жизнь младенца. Хотя персонификации науки и религиозной ортодоксии опираются у Гексли на греческую мифологию, он мог с тем же успехом обратиться к общеизвестному библейскому

1. Huxley, T. H. (1899) *Darwiniana*, p. 52. Macmillan & Co.

сюжету: искушению Евы змием в саду Эдема. Теологи, изображенные в виде змей, предстают смертоносными обманщиками. Образованные читатели, как и ученые, тотчас поняли уничижительные намеки Гексли на теологов.

Наряду со своими друзьями, физиком Джоном Тиндалем (*Tyndall*) и философом-эволюционистом Гербертом Спенсером (*Spenser*), Гексли всегда был центральной фигурой в любом описании отношений между наукой и религией в XIX в. До семидесятых годов прошлого столетия, когда «тезис о конфликте» широко был в ходу, они представлялись исследователям героями науки, отчаянно защищавшими Дарвина от нападок идейных христианских антиэволюционистов. Дебаты о состоятельности теории эволюции между Гексли и епископом Самюэлем Вилберфорсом на встрече Британской ассоциации содействия развитию науки в Оксфорде в 1860 г. стали почти мифическим событием, символизирующим «тезис о конфликте». Равным образом «Белфастская речь» Тиндаля, произнесенная им в 1874 г. в бытность президентом Британской ассоциации, была воспринята как образец радикального материализма ученых, группирующихся вокруг Дарвина. «Система синтетической философии» (1862–1896) Герберта Спенсера — амбициозная многотомная работа, основанная на принципах теории эволюции — интерпретировалась, как попытка заменить христианство новым, светским мировоззрением. Если бы история взаимоотношений между наукой и религией в XIX в. должна была бы целиком выстраиваться вокруг конфликта, то такие персонажи, как Гексли, Тиндаль и Спенсер, были бы крайне важны для ее изложения. Представителям христианского мировоззрения нужен был враг, чтобы развязать войну.

С семидесятых годов XX в. исследователи британской науки и религии начали подвергать сомнению состоятельность «тезиса о конфликте». По их мнению, он был чересчур категоричен и подразумевал неверное представление как о науке, так и о религии. Так или иначе, конкретное место Гексли и его коллег в этой новой историографической перспективе было неясным. Распространялся ли на них переход к «тезису о сложности», или же их все еще следует рассматривать как приверженцев конфликта? В этой статье я проанализирую сложный ответ на этот вопрос, предлагавшийся многими исследователями с семидесятых годов прошлого века и по сей день. В самом деле, мы были вынуждены не только по-новому взглянуть на роль Гексли и его союзников в свете нового подхода к ситуации XIX в., но и фундаментальным

образом пересмотреть наше собственное понимание этой ситуации. Одним из наиболее поразительных результатов стало возрождение тезиса о конфликте, хотя и в новой форме.

Когда царил «тезис о конфликте»

Один из первых критических анализов применимости «тезиса о конфликте» к XIX в. был представлен Джеймсом Р. Муром в его работе «Последарвиновские споры: исследование борьбы протестантов за примирение с Дарвином в Великобритании и Америке, 1870–1900» (1979)[2]. В предисловии Мур пишет: «На протяжении ста лет было модно использовать военные метафоры, дабы охарактеризовать религиозные дебаты вокруг теории эволюции в конце XIX в. В этой историографии «конфликта» и «борьбы» подразумевалось то позитивистское допущение, что наука и метафизика, теория эволюции и христианская теология могут или должны находиться в разводе»[3]. В начальных главах своей книги Мур прослеживает происхождение «тезиса о конфликте», начиная с двух авторитетных работ, написанных американцами: это «История конфликта между религией и наукой» (1874) Джона Уильяма Дрейпера и «История борьбы науки с теологией в христианском мире» (1896) Эндрю Диксона Уайта. Далее Мур прослеживает длящееся влияние «тезиса о конфликте» в научной и религиозной литературе вплоть до семидесятых годов XX в.

В конце книги Мур утверждает, что исследование позиции протестантских полемистов в Великобритании и Америке показало: члены двух влиятельных групп, «христианские дарвиницисты» (*Christian Darwinisticists*) и «христианские дарвинисты» (*Christian Darwinists*), приняли теорию эволюции. Если представители первой группы, главным образом либеральные христиане, вынужденно модифицировали теорию, чтобы согласовать ее с христианской теологией, то вторые, в большинстве своем ортодоксальные христиане, приняли суть теории Дарвина. Христианский антидарвинизм отнюдь не разделялся большинством протестантов Великобритании и Америки, стремившихся прийти к согла-

2. Мур признавал, что расширенно применял ревизионистский тезис, развитый исследователями науки XVI и XVII веков. См. Moore, James R. (1979) *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870–1900*, p. ix. Cambridge: Cambridge University Press.

3. Ibid., p. ix.

шению с Дарвином. Тот факт, что исследователи, включая историков науки и религии, увидели в прошлом только «конфликт» и «борьбу», позволяет, по утверждению Мура, говорить о них как о «военнопленных» — в том смысле, что их характер сводился к их воинственной позиции в последарвиновских спорах[4].

Хотя Мур показал, что «тезис о конфликте» неприменим при попытке понять отношение протестантов к Дарвину, он не приводит того же аргумента, когда речь заходит о Гексли — том Гексли, которого Мур назвал «главным гладиатором», старым солдатом, который сражался на стороне науки в войне с религией. По мнению Мура, «Гексли был ярым противником веры и, безусловно, одним из самых ярких деятелей, внесших свой вклад в викторианский „конфликт“ науки и религии». И все же главным для Мура в фигуре Гексли было то, что тот не был типичен. Современники и позднейшие историки ошибались, считая выдающегося, открытого эволюциониста Гексли «обыкновенным» и «заурядным»[5]. В целом Мур не слишком изменил представление о Гексли, сложившееся о нем у исследователей более раннего времени, сторонников «тезиса о конфликте»; однако важно помнить, что в центре интересов Мура было отношение протестантского сообщества к Дарвину, а не к Гексли и его союзникам[6].

С середины 1970-х годов Гексли и его друзей изучает Фрэнк М. Тернер. Во второй главе книги «Между наукой и религией» (1974) он анализирует космологию этой группы. В своей влиятельной статье «Викторианский конфликт между наукой и религией: профессиональное измерение» (1978), опубликованной в журнале *Isis*, Тернер утверждает, что интеллектуальный аспект конфликта, который включает в себя эпистемологическое переопределение науки, является лишь одним из элементов в более широком переопределении всей научной деятельности в Великобритании, связанном с процессом профессионализации. Наконец, в книге «Соперничество за культурный авторитет» Тернер собрал многие из своих очерков, посвященных Гексли и его коллегам, включая статью 1978 г., и представил новую интерпретацию, сделавшую упор на столкновении двух разных групп

4. Moore, James R. (1979) *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870–1900*, p. 40.
5. Ibid., pp. 67–68.
6. В книге Гексли посвящено лишь десять страниц. См. Ibid., pp. 58–68.

культурной элиты: молодого поколения ученых, поддержавших Дарвина, и англиканских священников[7].

В этих работах Тернер рассматривает Спенсера, Тиндаля и Гексли как членов широкой группы британской интеллигенции, разделявшей похожие убеждения относительно науки. По его мнению, все они являлись представителями нового поколения британских ученых, появившихся на сцене в середине столетия. В то время как большинство членов научной элиты первой половины XIX в. были убежденными приверженцами естественной теологии и англиканских установлений, Спенсер, Тиндаль, Гексли и их союзники стремились реформировать науку путем секуляризации природы, профессионализации науки и стимулирования экспертного знания. Тернер именует членов этой группы «научными натуралистами», используя термин, упомянутый в одной из последних работ Гексли[8]. Тернер считал научных натуралистов движущей силой переопределения науки во второй половине XIX в. По их убеждению, истинная наука исключает любые ссылки на божественное бытие; вместо этого ученые должны направлять усилия на изучение наблюдаемых причинно-следственных связей в природе. Помимо Гексли, Спенсера и Тиндаля, Тернер причислял к научным натуралистам математика Уильяма Кингдона Клиффорда, основоположника евгеники Фрэнсиса Гальтона, статистика Карла Пирсона, антропологов Джона Лаббока и Эдварда Тайлора, биолога Эдвина Рэя Ланкестера, доктора Генри Модсли, а также группу журналистов, издателей и писателей, в том числе Лесли Стивена, Г. Льюиса, Джона Морли, Гранта Аллена и Эдварда Клодда. В своей работе Тернер рассказывает о пике влияния научных натуралистов, который пришелся на период с 1860-х до начала 1880-х годов, когда они доминировали в важнейших научных сообществах, включая Британскую ассоциацию содействия развитию науки и Королевское общество.

Однако, заявляет Тернер, научные натуралисты стремились не только к реформированию научных теорий и институтов. Не менее сильно они были заинтересованы в преобразовании

7. Turner, Frank M. (1974) *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*. New Haven, CT: Yale University Press; Turner, Frank M. (1978) «The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension», *Isis* 69: 356–376; Turner, Frank M. (1993) *Contesting Cultural Authority: Essays in Victorian Intellectual Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

8. В прологе к *Essays upon Some Controverted Questions* (1892) Гексли представил ретроспективную защиту того, что он назвал «принципом научного натурализма второй половины XIX в.». См. Huxley, Thomas H. (1892) *Essays upon Some Controverted Questions*, p. 35. London: Macmillan.

британской культуры в целом. Ими были выдвинуты новые интерпретации человека, природы и общества, выведенные из теорий, методов и понятий эмпирической науки, в особенности науки об эволюции. Они попытались создать некий новый научный взгляд на эволюционную эру, который не основывался бы на авторитете Библии или на религиозном восприятии. Это привело их к конфликту с христианским сообществом. Мало того, что они старались вытеснить из науки набожных христиан, приводящих доводы в пользу теологической интерпретации природы; они к тому же бросили вызов культурному авторитету англиканского истеблишмента, утверждая, что обеспечивают интеллектуальное лидерство современной, индустриализированной Великобритании. Англиканский истеблишмент обладал не просто колоссальной властью в религиозной сфере: в течение всего XIX в., особенно в первой его половине, он также пользовался огромным социально-политическим влиянием и авторитетом в области образования. Правящая элита состояла из англикан, и епископы Палаты лордов являлись силой, с которой приходилось считаться. Только после принятия Билля об эмансипации католиков 1829 г. те получили право заседать в парламенте. Принятый в 1846 г. Билль о религиозной дискриминации снял оставшиеся ограничения в отношении неангликанских протестантов и католиков. Оксфорд и Кембридж в первой половине XIX в. тоже были в первую очередь англиканскими институтами. До принятия в 1854 г. Университетского парламентского акта о реформе студенты, желавшие быть принятыми в Оксфордский университет, были обязаны сдать тест религиозного содержания, фактически обязывавший их принадлежать к англиканству.

Делая упор на соперничестве за культурный авторитет и на теме профессионализации, Тернер выдвигает на первый план взаимосвязь между научным натурализмом и социально-культурным контекстом. В этом обращении к контексту Тернер следовал весьма перспективной в восьмидесятые-девяностые годы XX в. линии изучения истории науки. Однако его новая интерпретация роли Гексли и его союзников все еще фокусировала внимание на конфликте. Понятие соперничества за культурный авторитет могло быть легко встроено в более сложную историю конфликта науки и религии в XIX в. Хотя Тернеру удалось контекстуализировать научный натурализм, в его трудах, как и в трудах Мура, эта история осталась лишь частью более ранней историографии, основанной на динамике конфликта.

Научные натуралисты — примирители науки и религии?

Работы Мура и Тернера подняли центральный вопрос для тех из нас, кто в 1980–1990-е гг. изучал британскую науку и религию XIX в.: как встроить наше видение научных натуралистов в более широкую историю науки, над которой работали такие крупные исследователи, как Питер Харрисон, Рональд Намберс, Дэвид Линдберг, Джеффри Кантор и Джон Брук?[9] Намберс утверждал, что книга Брука «Наука и религия: некоторые исторические перспективы» (1991) является «наиболее существенным вкладом в историографию данной научной области с выхода в свет „Истории борьбы науки с теологией в христианском мире“ Эндрю Диксона Уайта почти сто лет назад». Именно Намберс обозначил новый подход Брука как «тезис о сложности» (*complexity thesis)*, поскольку Брук «с удовольствием описывал богатство, сложность и разнообразие взаимных отношений между наукой и христианством»[10]. Брук решительно отвергал «тезис о конфликте», как и любой другой упрощенческий тезис, тогда как и Мур, и Тернер в своей оценке научных натуралистов перекликались с «тезисом о конфликте». В этом пункте я хотел бы отступить от строго историографического подхода и вместо этого по-новому вписать викторианский научный натурализм в наше представление об истории взаимоотношений науки и религии[11]. Я разработал это новое видение, когда пытался ответить на вопрос, поднятый вдохновляющими работами Мура и Тернера, при помощи трудов других ученых. Я собираюсь показать, что ключевой задачей является переосмысление того, как научные натуралисты представляли себе сложные взаимоотношения науки, религии и теологии, а также более глубокое осмысление контекста, в котором формировались их идеи. Этот раздел я начну с рассмотрения взглядов научных натуралистов на отношения между наукой и религией.

9. См. сравнительно недавно изданный сборник: Dixon, Thomas, Cantor, Geoffrey and Pumfrey, Stephen (eds) (2010) *Science and Religion: New Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Numbers, Ronald L. «Simplifying Complexity: Patterns in the History of Science and Religion», in Dixon, Th., Cantor, G. and Pumfrey S. (eds) *Science and Religion*, p. 263.
11. Историография будет затрагиваться в примечаниях, чтобы не прерывать анализ исторических личностей и контекста.

Гексли, Тиндаль и Спенсер никогда не рассматривали науку и религию в качестве конфликтующих сторон[12]. Они неоднократно заявляли это публично и однозначно в своих работах[13]. Это не было просто риторикой или подачкой общественному мнению. Свою приверженность этой позиции они выражали как в письмах и в личных записях, так и в публикациях. Тиндаль отказался принимать упрощенную конфликтную модель; он настаивал на том, что наука ведет войну только с обрамлением (*scenery*), а не с сутью религии. «Под обрамлением, — пишет Тиндаль, — нужно понимать то, чем оно на самом деле является: стремление человека дать имя тому, что имени не имеет; выразить невыразимое; заключить тайну жизни и все, что с ней связано, в рамки человеческих возможностей. Это обрамление нужно воспринимать как символ, а не утверждать, как факт; понимать как временное описание в терминах знания того, что превосходит всякое знание. В таком случае девять десятых разговоров о „конфликте между наукой и религией“ потеряли бы всякую почву»[14]. В 1859 г., в год публикации «Происхождения видов» Дарвина, Гексли в анонимной статье заявил, что наука и религия не противостоят друг другу; скорее «истинная наука и истинная религия — это сестры-близнецы, и отделение той или другой неизбежно приведет к смерти обеих. Наука процветает точно в той мере, в какой она обладает религиозным содержанием; религия же процве-

12. Я рассматриваю именно Гексли, Тиндаля и Спенсера как представителей и ключевые фигуры научного натурализма. Следует отметить, что научные натуралисты не были монолитной группой. Нередко они не соглашались друг с другом. Тернер признавал, что разногласия имели место, а Эндерсби и Бартон особенно подчеркивали это обстоятельство. См. Turner, F. *Between Science and Religion*, p. 10; Endersby, J. (2014) «Odd Man Out: Was Joseph Hooker an Evolutionary Naturalist?», in Gowan Dawson and Bernard Lightman (eds) *Victorian Scientific Naturalism: Community, Identity, Continuity*, pp. 157–185. Chicago: University of Chicago Press; Ruth Barton's forthcoming book on the X-Club.

13. Первым ученым, подчеркнувшим данный факт в отношении Гексли, была Рут Бартон. Позже я расширил этот пункт, включив сюда также Тиндаля и Спенсера. См. Barton, Ruth (1983) «Evolution: The Whitworth Gun in Huxley's War for the Liberation of Science from Theology», in D. Oldroyd and I. Langham (eds) *The Wider Domain of Evolutionary Thought*, pp. 261–287. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company; Lightman, Bernard (1987) *The Origins of Agnosticism: Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*, pp. 116–134. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

14. Royal Institution, Tyndall Papers (hereafter RI-TP), John Tyndall's MS. Note-Books, «Religion, Carlyle, Political, Etc.», 15–16. (R.I. MSS T., 2/E8). Тиндаль высказывает аналогичную точку зрения, но без ключевой финальной фразы в Tyndall, John (1892) *Fragments of Science*. 2 vols, 8th edn., vol. 2, p. 374. London: Longmans, Green, and Co.

тает в той мере, в какой она обретает научную глубину и прочность в своей основе»[15]. Главная цель «Первых принципов» (1862) Спенсера — первого тома его обширного труда «Система синтетической философии» — состояла в том, чтобы выявить «основание полного примирения» науки и религии. «Наука и религия представляют противоположные стороны одного и того же факта», — утверждал Спенсер: ведь обе они обращаются к идее загадочной силы, лежащей в основе явлений[16].

В свете агрессивных атак на христианскую теологию, характерных для научных натуралистов, эти заявления относительно гармонии между наукой и религией требуют объяснения. Объяснение это тесно связано с их зависимостью от немецкого идеализма и романтизма, которая побудила их определить религию таким способом, чтобы ее конфликт с наукой стал бы невозможным. В юности Гексли, Тиндаль и Спенсер узнали о немецком романтизме благодаря британским посредникам вроде Карлейля или Кольриджа. Но хотя они увлекались разными немецкими романтиками: Спенсер — Океном[17], Тиндаль — Фихте и Гёте, а Гексли — Гёте, — из их работ они уяснили, что поиски трансцендентного смысла в природе, порой лучше всего выражаемые поэтическим языком, не обязательно противоречат признанию эмпирических и материалистических методов в науке. Основой всякой религии служит чувство, возникающее при контакте с проявлением трансцендентного в природе. Однако религиозное чувство нельзя путать с богословской догмой. Так, Гексли обнаружил различение между религией и теологией у Томаса Карлейля, а затем в трудах немецких мыслителей[18]. В письме, адресованном Кингсли в 1860 г., Гексли признавался: «*Sartor Resartus* привел меня к пониманию того, что глубокое религиозное чувство совместимо с полным отсутствием теологии»[19].

15. [Huxley, T. H.] (1859) «Science and Religion», *The Builder*, p. 35.
16. Spencer, Herbert (1882) *First Principles of a New System of Philosophy*, pp. 21–22. New York: D. Appleton and Company.
17. Taylor, Michael W. (2014) «Herbert Spencer and the Metaphysical Roots of Evolutionary Naturalism», in Bernard Lightman and Michael Reidy (eds) *The Age of Scientific Naturalism: John Tyndall and His Contemporaries*, pp. 71–88. London: Pickering and Chatto.
18. Barton, «Evolution: The Whitworth Gun», p. 264.
19. Huxley, Leonard (ed.) (1900) *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*. Vol. 1, p. 237. New York: D. Appleton & Co.

Тиндаль, Гексли и Спенсер разделяли убеждение в том, что религия принадлежит к области чувств, эмоций, воображения, внутреннего мира и символа. В качестве проводника наших сокровенных чувств религия лучше всего выражается в искусстве и поэзии. Религиозный инстинкт является врожденным. Это позитивное отношение к ценности религии, однако, часто оказывается погребенным под их яростными атаками против христианской теологии. Вера в ценность религии позволила научным натуралистам заключать публичные альянсы и заводить личную дружбу с либеральными христианами, а также обсуждать проблемы исключительной важности со своими противниками в менее официальной обстановке — например, на заседаниях Метафизического общества[20]. Гексли восхищался религией в силу присущей ему личной религиозной чувствительности. В 1873 г. в ответ на просьбу Гальтона описать свой характер он отметил свою «глубокую религиозность, граничащую с фанатизмом, но сдерживаемую не менее глубоким теологическим скептицизмом»[21]. Источником религиозности Гексли было осознание непостижимой тайны, пробуждающей религиозный отклик в любом человеке. Стоя на краю пропасти «незнаемого и непознаваемого», люди способны лишь смутно видеть мир. «Но в этой печали, — утверждал Гексли, — в этом осознании ограниченности человека, в этом чувстве явленной тайны, постигнуть которую невозможно, и заключается сущность всякой религии»[22].

Тиндаль подчеркивал потребность в жизненно важной (*vital*) приверженности каждого человека религии, указывая на ошибку отождествления религии с интеллектуальным убеждением. Он говорил, что «религия — это не *убеждение*, это *жизнь*. *Это* должно идти от сердца». Религия внутренне свойственна человечеству: ведь она «находит некие корни в человеческой природе, которые глубже, чем любой чувственный опыт или наша со-

20. Barton, Ruth (2014) «Sunday Lecture Societies: Naturalistic Scientists, Unitarians, and Secularists Unite Against Sabbatarian Legislation», in Gowan Dawson and Bernard Lightman (eds) *Victorian Scientific Naturalism: Community, Identity, Continuity*, pp. 189–219. Chicago: University of Chicago Press; White, Paul «The Conduct of Belief: Agnosticism, the Metaphysical Society, and the Formation of Intellectual Communities», in *Victorian Scientific Naturalism*, pp. 220–241; Marshall, Catherine, Lightman, Bernard and England, Richard (eds) (2015) *The Papers of the Metaphysical Society 1869–1880*: *A Critical Edition*. 3 volumes. Oxford: Oxford University Press.

21. Pearson, Karl (1924) *Life, Letters and Labours of Francis Galton*, 3 vols. II, p. 178. Cambridge: Cambridge University Press.

22. Huxley, T. H. (1897) *Method and Results*, p. 33. New York: D. Appleton & Co.

временная научная логика»[23]. Спенсер утверждал, что, несмотря на ограниченность знания, не позволяющую нам познать природу божественного существа, мы тем не менее сохраняем осознание реальности, лежащей по ту сторону природы: именно такое осознание объясняет нашу нерушимую веру в эту реальность. «В то время как законы мышления строго воспрещают нам создавать понятие (*conception*) абсолютного существования, — утверждает Спенсер, — те же законы мышления равно воспрещают нам обходиться без осознания (*consciousness*) абсолютного существования»[24]. В конце концов Гексли, Тиндаль и Спенсер полагали, что наука и религия, при правильном их понимании, никогда не могут вступать в конфликт, ибо каждая область отлична от другой и не может претендовать на авторитет вне собственной сферы. Религия принадлежит к сфере чувства, искусства и поэзии, тогда как наука относится к области интеллекта и фактов. Религию в ее субъективном измерении и символическом выражении можно примирить с объективными научными фактами, если границы между этими двумя *magisteria*, как называл их Стивен Джей Гулд, будут сохранены.

Критики того времени не придавали значения заявлениям научных натуралистов о примирении науки и религии. Нередко их осуждали, называя материалистами и атеистами, что часто связывали с моральным разложением и распущенностью. Считалось, что натуралистическая наука может вызвать поток безнравственности, перед которым померкнут даже ужасные пороки языческого мира. С конца 1860-х и до середины 1890-х годов научный натурализм связывали с «безнравственностью» авангардистского искусства и литературы, в частности, с эстетизмом[25].

Попытки связать научный натурализм с аморальным материализмом и атеизмом стали существенным препятствием для утвер-

23. RI-TP, Correspondence between Thomas Archer Hirst and John Tyndall, 16. (R. I. MSS T., 31/B4, 12); RI-TP, Typescript Bound Journals of T. A. Hirst, vol. 1, 301; RI-TP, Correspondence between Thomas Archer Hirst and John Tyndall, 13. (R. I. MSS T., 31/B4, 11).

24. Spencer, H. *First Principles*, p.96. В 1867 году Э. Юманс, один из последователей Спенсера в Америке, попытался прояснить недоразумения, встречающиеся в журнальных обзорах данной работы Спенсера. Юманс утверждал, что под религией Спенсер подразумевает не теологию, но «эмоциональное состояние, возникающее при изучении Непознаваемого». См. Youmans, E. L. (March 1867) «Herbert Spencer and His Reviewers», *Christian Examiner* 82 (2): 221.

25. Dawson, Gowan (2007) *Darwin, Literature and Victorian Respectability*, pp. 26–81. Cambridge: Cambridge University Press.

ждения натуралистического мировоззрения как морально приемлемой альтернативы христианскому мировоззрению. Это нанесло ущерб репутации научных натуралистов, подорвало их притязания на культурный авторитет и угрожало успешности их стратегии по переосмыслению науки. У научных натуралистов были серьезные тактические основания настаивать на том, что они, подобно немецким романтикам, признают ценность религии. Но при этом они были вполне искренни, выражая свои убеждения и публично, и приватно.

Возвращение конфликта?

В 2010 году Джеффри Кантор задал провокационный вопрос: не была ли реакция ученых на само понятие конфликта «чрезмерной» в силу нашего решительного возражения против упрощенности «тезиса о конфликте»? Кантор утверждал, что «существуют более слабые интерпретации конфликта, соизмеримые, тем не менее, с реальной исторической практикой»[26]. Кантор проводит различение между «сильной» и «слабой» версиями «тезиса о конфликте». «Слабая» версия подразумевает, что на протяжении всей истории существовали два типа конфликтов. Во-первых, это *личный* внутренний конфликт отдельных людей, напряжение или диссонанс между их пониманием науки и религии. «Новые крупномасштабные научные теории, обладающие сильными онтологическими и эпистемологическими импликациями, вроде ньютоновской механики или дарвиновской теории эволюции, вероятно, и в будущем породят много новых напряженностей», — говорит Кантор[27]. Во-вторых, Кантор указывает на важную роль *социальных* конфликтов. Внутренние конфликты могут выходить в публичную область и использоваться различными социальными группами, что приводит к разногласиям. Однако, предупреждает Кантор, это не обязательно именно конфликты между представителями науки и религии. Часто это лишь дебаты между двумя группами, в каждой из которых есть люди, считающие себя представителями науки или религии.

Этот более тонкий подход Кантора к понятию конфликта полезен для понимания научных натуралистов. Гексли, Спенсер и Тин-

26. Cantor, Geoffrey «What Shall We Do with the ‘Conflict Thesis’?», in Dixon, Cantor, Pumfrey (eds) *Science and Religion*, p. 287.

27. Ibid., p. 291.

даль переживали внутренние конфликты, когда, будучи молодыми людьми, боролись с верой, в которой они были рождены задолго до выхода в свет «Происхождения видов» в 1859 году[28]. Их совершеннолетие пришлось на неблагополучное десятилетие сороковых годов XIX в., когда чартистские протесты и картофельный голод в Ирландии поставили серьезные вопросы о состоянии британского общества. Гексли, например, родился в скромной англиканской семье, принадлежавшей к низшему слою среднего класса. В голодные сороковые годы он учился в медицинской академии в Лондоне, где читали лекции видные нонконформисты. Там он мог слышать, как преподаватели гневно осуждают аристократические привилегии и естественно-теологическое мировоззрение, оправдывающее существующий статус-кво[29]. Нищета, которую он видел в трущобах Ист-Энда, глубоко ранила его. Это было мрачное напоминание о том, что англиканская аристократическая верхушка не способна обеспечить средствами к существованию многих членов английского общества. Гексли стал восприимчив к возмущенным нападкам Карлейля на самодовольное викторианское общество; его речи зажгли в Гексли страстное стремление к социальным реформам и презрение к традиционному христианству. Отражением зла, которое Гексли наблюдал в британском обществе, где доминировали англикане, были проблемы в британском научном мире, где они же и господствовали. Те, кто обучался в англиканских университетах — Оксфорде и Кембридже, обладали незаслуженным преимуществом в конкуренции за оплачиваемые научные публикации даже в случаях, когда кандидат, подобно Гексли, имел превосходную научную подготовку и знания. Кроме того, британская наука была в значительной мере сформирована нормами естественной теологии. Англиканский апологет Уильям Пейли в своем влиятельном труде «Естественная теология» (1802) изобразил мир природы как сцену божественного замысла, творения и целеполагания. Тиндаль и Спенсер, которые, как и Гексли, тоже находились вне Оксбриджской системы, разделяли протест Гексли против традиционной естественной теологии. Как предположил в своей работе

28. Lightman, Bernard (1990) "'Robert Elsmere' and the Agnostic Crises of Faith», in Richard Helmstadter and Bernard Lightman (eds) *Victorian Faith in Crisis: Essays on Continuity and Change in Nineteenth Century Religious Belief*, pp. 283–311. Stanford, California: Stanford University Press; London: Macmillan Press.

29. Desmond, Adrian (1989) *The Politics of Evolution: Morphology, Medicine, and Reform in Radical London*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Тернер, принципы научного натурализма были заложены в пятидесятых годах как реакция на доминирующее положение англиканства в науке.

Согласно Кантору, социальный конфликт имеет место, когда внутренние конфликты используются социальными группами в публичных спорах. В случае научных натуралистов внутренние конфликты, пережитые ими, как и многими другими представителями их поколения, в сороковые годы, стали важнейшим фактором дебатов вокруг публикации «Происхождения видов». И хотя на поверхностном уровне разногласия касались состоятельности дарвиновской теории эволюции, на более глубоком уровне речь шла о природе науки, а также о научном и даже культурном авторитете. Научные натуралисты использовали эти споры как возможность продвинуть натуралистическую концепцию науки и отказаться от традиционной естественной теологии. Они также притязали на то, что выступают от лица науки и понимают огромное культурное значение современной науки. Кто не желал признавать результаты натуралистической научной деятельности, тот мог подвергнуться критике за торможение научного прогресса. Кто отрицал принципы теории эволюции, тот мог быть обвинен в средневековом мировоззрении.

Различение между наукой и религией, проводимое научными натуралистами, сыграло в этом социальном конфликте ключевую роль. Приверженность этому разграничению позволила им позиционировать себя в качестве примирителей, отстаивавших ценность как науки, так и религии. В то же время они эксплуатировали внутренние конфликты, переживаемые многими викторианцами из-за осложнений в отношениях с христианской теологией. Некоторые из этих осложнений были связаны с теорией эволюции. В то время как религия принадлежит к сфере чувств, теологию относили к области интеллекта, или разума. Вследствие этого положения теологические учения могли подвергаться проверке, как любое суждение в области интеллекта. И в самом деле, научные натуралисты утверждали, что теология должна подчиниться авторитету науки, поскольку та работает в мире фактов.

Это было одним из утверждений Тиндаля в знаменитой «Белфастской речи» (1874), приведшей его противников в бешенство. По мнению Тиндаля, религия привносит в души людей «внутреннюю полноту и достоинство», пока остается «в области эмоций и поэзии», но обращается во вред, если вторгается в область объективного знания. Любая система, «преступающая грани-

цы сферы науки», должна «быть поставлена под ее контроль». Ученые, согласно агрессивному заявлению Тиндаля, «отстаивают свои права, и мы должны освободить от теологии всю область космологической теории»[30]. Гексли высказывался несколько менее агрессивно, но придерживался того же мнения. В 1864 г. Гексли заявил: «Религия неколебимо царствует в тех глубинах человеческой природы, которые находятся вокруг и ниже интеллекта, но никак не в нем». «Однако теология, — настаивал Гексли, — есть просто отрасль науки — или ничто»[31]. Двадцать один год спустя Гексли объявил, что пресловутый конфликт между наукой и религией разразился по вине тех, кто спутал религию с теологией. Причем ответственны за это как «верующие», так и ученые. «Антагонизм между наукой и религией, о котором мы так часто слышим, — говорил он, — представляется мне чистым вымыслом, сфабрикованным, с одной стороны, близорукими религиозными людьми, путающими определенную область науки, теологию, с религией; а с другой стороны, столь же близорукими учеными, которые забывают, что наука включает в свою область только то, что предполагает ясное интеллектуальное постижение; и что за пределами этой области они должны довольствоваться воображением, надеждой и неведением»[32]. Другие научные натуралисты выражали в своих работах аналогичные взгляды[33]. Критика христианской теологии за ее ненаучность была важной составляющей притязаний научных натуралистов на то, чтобы именно они, а не англиканское духовенство считались главными научными и культурными авторитетами.

Именно в такую трактовку вписывается описанное Тернером соперничество за культурное превосходство между англиканским духовенством и научными натуралистами. Однако это не конфликт науки и религии. Это — конфликт двух социальных групп, не согласных между собой относительно того, что такое наука и религия. Или, скорее, конфликт двух социальных групп, которые придерживались разных концепций примирения науки

30. Tyndall, *Fragments of Science*, vol. 2, pp. 196–197.

31. [Huxley, T. H.] (1864) “Science and ‘Church Policy’”, *Reader* 4 (Dec. 31): 821.

32. Huxley, T. H. (1914) *Science and Hebrew Tradition*, pp. 160–161. London: Macmillan & Co.

33. Lightman, *Origins of Agnosticism*, pp. 132–134.

и религии[34]. Научные натуралисты были убеждены, что наука и религия, при правильном их понимании, не конфликтуют друг с другом. Их противники приводят доводы в пользу естественно-теологической модели гармонии, где наука и религия перекрывают друг друга: эта мысль стоит в центре того суждения, что теологические принципы божественного замысла составляют фундамент для постижения природы. Соблазн связать социальный конфликт, в который оказались втянуты научные натуралисты, со строгой моделью «тезиса о конфликте» отчасти объясняется их бурной активностью именно тогда, когда утвердился этот тезис — в семидесятые годы XIX в., начиная с публикации «Истории конфликта между наукой и религией» Дрейпера. Но, как мы видим, научные натуралисты приняли «слабую» модель задолго до выхода в свет книги Дрейпера.

Научные натуралисты — теологи?

За три года до смерти Гексли провел параллель между ключевым христианским верованием и научной теорией, которую он столь рьяно защищал с 1859 г. «Если рассматривать доктрину Провидения как… выражение того… что случайность полностью исключена даже в самом незначительном уголке природы; если это означает твердое убеждение в рациональности космического процесса, а также веру в то, что на протяжении всего времени существования Вселенной в ней царит нерушимый порядок, я не только признаю эту доктрину, но и склонен считать ее самой важной из всех истин». Однако на этом Гексли не остановился. Если доктрина Провидения, как считалось, подразумевает, что в некоем «отдаленном прошлом эоне» космический процесс был начат некоей сущностью, обладающей умом и предвидением, превышающими степень наших собственных ума и предвидения, и если каждое событие было известно заранее, то «научной мысли… нечего возразить против этой гипотезы». Подобная гипотеза является «фактически антропоморфным вариантом учения об эволюции»[35]. Однако утверждение Гексли, что между христианской концепцией Провидения и научной доктриной эволюции обнаруживается значительное сходство, выглядит загадочно. Если ме-

34. Lightman, Bernard (2001) «Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies», *Osiris* 16: 343–366.

35. Huxley, T. H. (1892) «An Apologetic Irenicon», *Fortnightly Review* 58: 567.

жду наукой и теологией имеет место конфликт, зачем Гексли указывает на сходства научной теории и теологической доктрины?

Гексли, Тиндаль, Спенсер — все они обращались ко многим понятиям, близко ассоциировавшимся с христианской теологией того времени, для того, чтобы сформулировать, преимущественно в секуляризованной форме, некоторые из своих глубочайших убеждений относительно природы и человека. Взгляды Гексли на телеологию в природе, идея эволюционной теодицеи Спенсера и раздумья Тиндаля над внутренними следствиями первых двух законов термодинамики для будущего нашей планеты указывают на такое измерение в мышлении научных натуралистов, на которое редко обращают внимание. Взаимоотношение науки и религии, по их мнению, не было просто отношением конфликта. *Потенциал* для конфликта возник, когда христианские теологи стали выдвигать свои теологические теории на ненаучном основании. Спутав религию с теологией, они объективировали свои чувства. Однако (и этот момент часто упускают из виду) концепция взаимоотношения науки, теологии и религии, предложенная научными натуралистами, не исключает возможности существования теологии, совместимой с теориями современной науки. Этот аргумент не подразумевал устранения всей теологии, но только той, у которой не было научных оснований. Гексли, Спенсер и Тиндаль пересмотрели христианскую теологию в свете современной науки, чтобы сформулировать собственную теологию. Вместе с акцентированием религиозных чувств научные натуралисты предложили викторианцам новый символ веры, который, как они надеялись, будет как интеллектуально, так и духовно удовлетворять их в качестве альтернативы христианскому символу.

В главе «О рецепции „Происхождения видов“» (в книге «Жизнь и письма Чарльза Дарвина») Гексли проанализировал возражения против теории Дарвина, высказанные в начале споров об эволюции и основанные на философских и теологических соображениях. Хотя на эти возражения отвечали множество раз, они, по утверждению Гексли, продолжали выдвигаться. Одно общее возражение гласило, что теории Дарвина отвергают телеологию и подрывают довод от целесообразности. В ответ Гексли приводил в пример Уильяма Пейли как протоэволюциониста, предсказавшего союз телеологии и механистической теории эволюции. «Пейли, проницательный защитник телеологии, — заявил Гексли, — не видел трудностей в признании того, что „возникновение вещей“ может быть результатом последовательных механических

расположений, установленных заранее неким разумным промыслом и сохраняющих свою действенность благодаря центральной силе. Иначе говоря, он заблаговременно принял современное учение об эволюции». Преемникам Пейли Гексли советовал следовать за ним, а не кидаться обличать антагонизм между теорией эволюции и телеологией[36]. Новая телеология, лежавшая в основе секуляризованного видения естественной теологии у Гексли, опиралась на понятие порядка, установленного детерминистскими законами природы. Согласно этим законам, природа развивается в некоем предписанном направлении. Теория эволюции описывает один из таких законов. Стало быть, современная наука предоставила свидетельства в пользу этой обновленной интерпретации целесообразности в природе, где сам порядок является целью. Это была научная теология, которую научные натуралисты могли поддержать.

Если Гексли предложил основы секуляризованной версии естественной теологии, чтобы обосновать место телеологии в теории эволюции, то Спенсер обратился к вечной теме христианской теологии — проблеме зла. Одна из главных задач Спенсера в его «Социальной статике», впервые опубликованной в 1850 г., заключалась в том, чтобы объяснить, почему в мире существует зло. «Всякое зло, — утверждал Спенсер, — проистекает из несоответствия внутреннего строения окружающим условиям». Если растение погибает в неплодородной почве или хиреет при недостатке света, это происходит потому, что «нарушена гармония между организмом и окружающими условиями»[37]. По мнению Спенсера, зло может быть вполне понято лишь в терминах эволюции. Оно возникло, потому что живые существа не были приспособлены к окружающей среде. Эволюционная теодицея Спенсера обнаруживает много общего с традиционными попытками христиан объяснить, почему всемогущий, всезнающий и великодушный Бог допустил существование зла[38]. В своем видении

36. Huxley, T. H. (1888) “On the Reception of the ‘Origin of Species’”, in Francis Darwin (ed.) *The Life and Letters of Charles Darwin*, 3 vols. Vol. 2, p. 202. London: John Murray.

37. Spencer, Herbert (1896) *Social Statics, Abridged and Revised; Together with The Man Versus the State*, p. 28. New York: D. Appleton and Company.

38. Идея, согласно которой научные натуралисты поддерживали светскую эволюционную теодицею, рационализирующую существующий общественный строй, не является новой. По крайней мере, один ученый, Роберт Янг, заметил это более сорока лет назад. См. Young, Robert (1985) *Darwin’s Metaphor: Nature’s Place in Victorian Culture*, pp. 191, 199. Cambridge: Cambridge University Press; см. также

эволюционного процесса, направляемого таинственным божеством, Спенсер рассматривал зло, или неприспособленность организмов к окружающей среде, как необходимую составляющую природы вещей. Впрочем, его читатели-викторианцы могли утешиться тем, что постепенный прогресс был неизбежен. Подобно христианским теодицеям, теория космической эволюции Спенсера была задумана, чтобы примирить человечество с природным и социальным порядком. Оба этих порядка являются фактически одним и тем же, или, по крайней мере, управляются одним и тем же естественным законом.

Если Гексли анализировал научную естественную теологию, а Спенсер — эволюционную теодицею, то Тиндаль занялся переосмыслением эсхатологии в свете современной науки. Тиндаля смущали космологические последствия энтропии, второй закон термодинамики. Вследствие этого он редко рассматривал второй закон в своих работах, а когда делал это, пытался избежать пессимистических выводов из него[39]. В работе «Тепло: способ движения», впервые опубликованной в 1863 г., он обратил особое внимание на колоссальный жар, порождаемый Солнцем, и предложил научную гипотезу, опровергающую возможную тепловую смерть Солнца. Тиндаль представил гипотезу Роберта Мейера, впервые выдвинутую в его труде «Небесная динамика» (1848), согласно которой Солнце обновляется благодаря очень высокой температуре, возникающей при его столкновении с быстро движущими метеорами[40]. На последних страницах книги Тиндаль описывает Вселенную в состоянии постоянного циклического обновления. Он напоминает читателям о колоссальной энергии Солнца и о том, насколько «бесконечен запас его энергии». Но Солнце — это лишь «ничтожная капля в океане Вселенной». За пределами нашей Солнечной системы существуют другие вселенные и другие солнца, каждое из которых производит энергию, «не нарушая, однако, закона неизменности вопреки всем изменениям; закона, признающего непрестанное превращение или обращение, никогда не приводящих к безусловному преобладанию

Moore, James R. «Theodicy and Society: The Crisis of the Intelligentsia», in Helmstadter and Lightman (eds) *Victorian Faith in Crisis*, pp. 153–186.

39. Neswald, Elizabeth «Saving the World in An Age of Entropy: John Tyndall and the Second Law of Thermodynamics», in Lightman and Reidy (ed.) *Age of Scientific Naturalism,* pp. 15–31.

40. Tyndall, John (1863) *Heat as a Mode of Motion*, pp. 419–423. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green.

или исчезновению (*final gain or loss*)»[41]. Создается впечатление, что в последней фразе Тиндаль отрицает второй закон термодинамики. Тиндаль, используя поэтический язык, описывает, как энергия разливается по всей Вселенной, образуя то волны, то рябь, то снова волны, проходя сквозь объекты и даря им жизнь. «Астероиды могут соединяться в солнца, — продолжает Тиндаль высокопарным языком, — солнца могут распадаться на флору и фауну, а флора и фауна таять в воздухе: поток энергии вечно остается неизменным. Он прокатывается музыкой через века, в то время как проявления жизни, как и игра явлений, суть лишь модуляции его ритма»[42]. Так научно оформленная идея циклической космологии послужила Тиндалю основанием для новой эсхатологии.

Научные натуралисты не проявляли враждебности по отношению ко всем формам теологии. Гексли проводил аналогии между замыслом, о котором говорила естественная теология, и естественным порядком, выявленным теорией эволюции. Спенсер рассматривал проблему зла в эволюционном процессе, предложив светскую теодицею. Тиндаль разработал эсхатологию, основанную на новой интерпретации энергетической физики: с ее помощью он избегал пессимизма, внутренне присущего второму закону термодинамики. И хотя они часто секуляризировали теологию, проведенные параллели указывают на гораздо более сложную концепцию взаимоотношений между наукой и религией. Теология находится в области фактического, а потому потенциально вступает в конфликт с наукой. Однако вместо того, чтобы утверждать, будто всякая теология автоматически конфликтует с наукой, научные натуралисты готовы были принять во внимание пересмотренные теологические доктрины, научным основанием которых служили факты. Они проводили параллели между современной наукой и теологией христианства, стремясь убедить викторианскую публику, что их символ веры столь же хорош и в интеллектуальном, и в духовном отношении, как символ веры их оппонентов.

Заключительные размышления: научный натурализм, наука и религия в XIX в.

Тиндаль, Гексли и Спенсер — все они отвергли идею «врожденного» конфликта между наукой и религией. Если границы между

41. Tyndall, John (1863) *Heat as a Mode of Motion*, pp. 433–434.

42. Ibid., p. 434.

ними строго разграничить и закрепить, то каждую из них можно считать автономной в пределах их собственных сфер влияния. Религия, выраженная в поэзии и в искусстве, представляет собой драгоценное внутреннее измерение эмоционального опыта человека. Наука, относящаяся к области фактов и интеллекта, обеспечивает понимание природного мира. Но теология, попытка заключить религиозное чувство в рамки догмы, может спровоцировать напряжение, если не имеет под собой научных оснований. От теологии требовалось соответствовать научному методу, поскольку она является отраслью науки. Если такое соответствие имеется, то открывается возможность разрабатывать обоснованные теологические доктрины. С точки зрения Гексли, Спенсера и Тиндаля, легитимные теологические учения о телеологии в природе, теодицее и эсхатологии могли быть сформулированы на основе современного им научного понимания природы. Стало быть, эти люди не были религиозными радикалами или атеистами, стремящимися к уничтожению всех форм религии и теологии, но выступали критиками институциональной религии и ее *ненаучной* теологии. Когда Гексли и Тиндаль отрицали, что они якобы являются религиозными фанатиками-разрушителями, и помещали себя в традицию протестантской Реформации, они не лицемерили[43]. Они видели себя религиозными реформаторами. Именно поэтому Гексли утверждал, что пришел к своей агностической точке зрения благодаря своему личному опыту суждения. «Моя позиция, — говорил он, — состоит только в том, чтобы излагать, и оправданием такой позиции служит только мое убеждение в превосходстве частного суждения (в действительности — в невозможности уклониться от него), которое есть основа протестантской Реформации; эту идею разделяли подавляющее большинство англикан времен моей юности»[44].

Если те из нас, кто исследует научный натурализм, вынуждены пересматривать свои взгляды на наших персонажей в свете возникновения «тезиса о сложности», то какие дальнейшие выводы мы можем сделать, если мы понимаем их как религиозных реформаторов, а не религиозных радикалов? Как я уже говорил, научные натуралисты являются ключевыми фигурами в истории взаимоотношений науки и религии в XIX в. Переосмысле-

43. Lightman, "'Robert Elsmere' and the Agnostic Crises of Faith", in Helmstadter and Lightman (eds) *Victorian Faith in Crisis*, pp. 302–303; Lightman, *Origins of Agnosticism*, pp. 123–125.

44. Huxley, Thomas Henry (1909) *Science and Christian Tradition*, p. 267. London: Macmillan & Co.

ние их роли способно поднять ряд вопросов о XIX в. в целом. Каковы будут последствия, если выяснится, что «тезис о конфликте» не более адекватен применительно к научному натурализму, чем применительно к пониманию реакции протестантов на теорию эволюции Дарвина в XIX в.? Теперь мы можем похоронить «тезис о конфликте» навсегда, по крайней мере, когда речь идет о XIX в., хотя и должны помнить о «слабой» версии конфликта, отстаиваемой Кантором. Это означает, что не следует рассматривать публикацию «Происхождения видов» как некий исторический перелом, как научную революцию гигантского масштаба, которая привела к тектоническим сдвигам в образе мышления. Естественная теология не была уничтожена[45], и религия не была всецело отвергнута в результате атак научных натуралистов на христианство. Поэтому утверждение о том, что XIX в. был эпохой секуляризации на Западе, нуждается в уточнении. Нам нужно будет пересмотреть наши концепции истории науки и религии в XIX в. таким образом, чтобы более чутко воспринимать важную роль, которую религия продолжала играть до конца этого периода. Мы должны избегать описания интеллигенции как разделенной на две радикально враждебные группы[46]. Полная картина окажется сложнее и интереснее, если мы признаем наличие широкого спектра взглядов на соотношение науки и религии.

Перевод с английского Марии Храмовой

Библиография/References

Barton, R. (1983) "Evolution: The Whitworth Gun in Huxley's War for the Liberation of Science from Theology", in D. Oldroyd and I. Langham (eds) *The Wider Domain*

45. Эти выводы подтверждают более ранние работы, не получившие широкого признания после первой публикации. Роберт Янг подчеркнул более глубокую преемственность мысли, развивавшейся в течение всего XIX в., несмотря на учение Дарвина, а Питер Боулер отвергнул идею дарвинистской революции. См. Young, *Darwin's Metaphor*, p. 199; Bowler, Peter J. (1988) *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting a Historical Myth*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press; Bowler, Peter J. (1983) *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.

46. Научные натуралисты не только разделяли с учеными-теистами чувство важности религии, но и соглашались в отношении одного из базовых принципов, лежавших в основе научной практики во второй половине XIX в.: единообразия природы. Стэнли доказывает, что это сделало возможным существование научного сообщества. См. Stanley, Matthew (2015) *Huxley's Church and Maxwell's Demon: From Theistic Science to Naturalistic Science*. Chicago and London: University of Chicago Press.

of Evolutionary Thought, pp. 261–287. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.

Barton, R. (2014) "Sunday Lecture Societies: Naturalistic Scientists, Unitarians, and Secularists Unite Against Sabbatarian Legislation", in G. Dawson and B. Lightman (eds) *Victorian Scientific Naturalism: Community, Identity, Continuity*, pp. 189–219. Chicago: University of Chicago Press.

Bibby, C. (1960) *T. H. Huxley: Scientist, Humanist and Educator*. New York: Horizon Press.

Bowler, P. J. (1983) *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.

Bowler, P. J. (1988) *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting a Historical Myth*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Cantor, G. (2010) "What Shall We Do with the 'Conflict Thesis'?", in Dixon, Th., Cantor, G. and Pumfrey, S. (eds) *Science and Religion: New Historical Perspectives*, pp. 283–298. Cambridge: Cambridge University Press.

Dawson, G. (2007) *Darwin, Literature and Victorian Respectability*. Cambridge: Cambridge University Press.

Desmond, A. (1989) *The Politics of Evolution: Morphology, Medicine, and Reform in Radical London*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Dixon, Th., Cantor, G. and Pumfrey, S. (eds) (2010) *Science and Religion: New Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Endersby, J. (2014) "Odd Man Out: Was Joseph Hooker an Evolutionary Naturalist?", in G. Dawson and B. Lightman (eds) *Victorian Scientific Naturalism: Community, Identity,* Continuity, pp. 157–185. Chicago: University of Chicago Press.

Huxley, L. (ed.) (1900) *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, 2 vols. New York: D. Appleton & Co.

Huxley, T. H. (1892) "An Apologetic Irenicon", *Fortnightly Review* 58.

Huxley, T. H. (1899) *Darwiniana*. Macmillan & Co.

Huxley, T. H. (1892) *Essays upon Some Controverted Questions*. London: Macmillan.

Huxley, T. H. (1897) *Method and Results*. New York: D. Appleton & Co.

Huxley, T. H. (1888) "On the Reception of the 'Origin of Species'", in Francis Darwin (ed.) *The Life and Letters of Charles Darwin*, 3 vols. London: John Murray.

[Huxley, T. H.] (1864) "Science and 'Church Policy'", *Reader* 4 (Dec. 31).

Huxley, T. H. (1914) *Science and Hebrew Tradition*. London: Macmillan & Co.

Huxley, T. H. (1909) *Science and Christian Tradition*. London: Macmillan & Co.

[Huxley, T. H.] (1859) "Science and Religion", *The Builder*.

Lightman, B. (1987) *The Origins of Agnosticism: Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Lightman, B. (1990) "'Robert Elsmere' and the Agnostic Crises of Faith", in R. Helmstadter and B. Lightman (eds) *Victorian Faith in Crisis: Essays on Continuity and Change in Nineteenth Century Religious Belief*, pp. 283–311. Stanford, California: Stanford University Press; London: Macmillan Press.

Lightman, B. (2001) "Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies", *Osiris* 16: 343–366.

Moore, J. R. (1979) *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870–1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, J. R. (1990) "Theodicy and Society: The Crisis of the Intelligentsia", in R. Helmstadter and B. Lightman (eds) *Victorian Faith in Crisis: Essays on Continuity and Change in Nineteenth Century Religious Belief*, pp. 153–186. Stanford, California: Stanford University Press; London: Macmillan Press.

Neswald, E. (2014) "Saving the World in an Age of Entropy: John Tyndall and the Second Law of Thermodynamics", in B. Lightman and M. Reidy (eds) *The Age of Scientific Naturalism: John Tyndall and His* Contemporaries, pp. 15–31. London: Pickering and Chatto.

Numbers, R. L. (2010) "Simplifying Complexity: Patterns in the History of Science and Religion", in Th. Dixon, G. Cantor, and S. Pumfrey (eds) *Science and Religion: New Historical Perspectives*, pp. 263–282. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

RI–TP (Royal Institution – Tyndall Papers). Correspondence between Thomas Archer Hirst and John Tyndall, 16. (R.I. MSS T., 31/B4, 12)

RI–TP (Royal Institution – Tyndall Papers). Typescript Bound Journals of T. A. Hirst, vol. 1.

Spencer, H. (1896) *Social Statics, Abridged and Revised; Together with The Man Versus the State*. New York: D. Appleton and Company.

Spencer, H. (1882) *First Principles of a New System of Philosophy*. New York: D. Appleton and Company.

Stanley, M. (2015) *Huxley's Church and Maxwell's Demon: From Theistic Science to Naturalistic Science*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Turner, F. M. (1974) *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*. New Haven, CT: Yale University Press.

Turner, F. M. (1993) *Contesting Cultural Authority: Essays in Victorian Intellectual Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, F. M. (1978) "The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension", *Isis* 69: 356–376.

Tyndall, J. (1892) *Fragments of Science*, 2 vols, 8th edn. Vol. 2. London: Longmans, Green, and Co.

Tyndall, J. (1863) *Heat as a Mode of Motion*, pp. 419–423. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green.

Taylor, M. W. (2014) "Herbert Spencer and the Metaphysical Roots of Evolutionary Naturalism", in Bernard Lightman and Michael Reidy (eds) *The Age of Scientific Naturalism: John Tyndall and His Contemporaries*, pp. 71–88. London: Pickering and Chatto.

White, P. (2014) "The Conduct of Belief: Agnosticism, the Metaphysical Society, and the Formation of Intellectual Communities", in *Victorian Scientific Naturalism: Community, Identity, Continuity*, pp. 220–241. Chicago: University of Chicago Press.

Young, R. (1985) *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.