Александр Пигалев

Концепция транскультурации как теоретическая рамка дискурса «наука и религия»

Alexander Pigalev

The Concept of Transculturation as a Theoretical Frame of "Science and Religion" Discourse

Alexander Pigalev — Department of Philosophy at Volgograd State University (Volgograd, Russia). pigalev-volg@mail.ru

The purpose of the paper is to examine philosophical aspects of the conflict relationship between religion and science within the development of Modernity as a civilization project that claims universality. Both this claim and the universality of scientific knowledge were put under question in contemporary culture. The notions of "transculturation" and "transcultural contact zone" are applied to the investigation of the global expansion of Modernity. The existing approaches to the understanding of the influence of Gnosticism and nominalism on the ideology of Modernity are compared and assessed. The so-called "nominalistic revolution" that was of great importance to the formation of early European science was also connected with the emergence of the contact points between religion and science thus creating zone of their future confrontation. The paper additionally draws upon specific Russian context.

Keywords: religion, science, religion and science in Russian context, modernity, modernization, Gnosticism, nominalism, transculturation, transcultural contact zone.

I

Конфликт науки и религии в его наиболее резкой форме возник в русле западной традиции и имеет два аспекта. Первый связан с вопросом о том, подтверждает ли новоевропейская наука существование некоей трансценденции или, напротив, убедительно ее опровергает. Второй касается мировоззренческой области, в которой современная наука претендует

Пигалев А. Концепция транскультурации как теоретическая рамка дискурса «наука и религия» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 228-246.

Pigalev, Alexander (2015) "The Concept of Transculturation as a Theoretical Frame of 'Science and Religion' Discourse", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33(4): 228-246.

на монополию, но сталкивается с теологией и философским измерением религиозной традиции.

Возникновение особой области исследований, посвященных соотношению науки и религии[1], свидетельствует о том, что, вопреки ожиданиям некоторых идеологов модерна, полного вытеснения религии из области мировоззрения так и не произошло. Сегодня некоторые исследователи — теологи, естествоиспытатели, религиоведы, историки, философы — предлагают отказаться от «конфликтного дискурса» и способствовать примирению науки и религии[2]. Главной причиной является обнаружившаяся в ходе истории несостоятельность универсалистских притязаний модерна. Вокруг этих притязаний и строится дискурс «наука и религия».

Если считать модерн универсальной моделью, то он неизбежно будет вступать в контакт с премодерном. Отсюда особый интерес, который представляет для исследователя соприкосновение модерной и домодерной культур. Соответствующий анализ позволяет выявлять не только некоторые неочевидные особенности конфликтного дискурса «науки и религии» в обеих культурах, но и способ усвоения одной культурой элементов и паттернов другой.

В данном случае весьма полезной является эпистемологическая модель *транскультурации*, введенная в научный оборот в 1940 году кубинским социологом, антропологом и этнографом Фернандо Ортисом[3] и активно использующаяся в современных исследованиях взаимодействия культур. Эта концепция — в отличие от близкой ей по смыслу концепции *аккультурации* — предполагает учет как воздействие культуры-донора на культуру-

1. См.: Barbour, I. (1997) *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco, CA: Harper Collins; Brooke, J. H. (1999) *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge, UK: Cambridge University Press; Brooke, J. H., Numbers, R. L. (eds) (2011) *Science and Religion around the World*. Oxford, UK and New York: Oxford University Press; Lindberg, D. C., Numbers, R. L. (eds) (1986) *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Berkeley, CA and Los Angeles, CA: University of California Press.
2. См., например: Bentley, F. (2008) (ed.) *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*. London and New York: Continuum; Brooke, J. H., Cantor, G. (eds) (2000) *Reconstructing Nature: The Engagement of Science and Religion*. Oxford, UK and New York: Oxford University Press; Clayton, P. (1997) *God and Contemporary Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Polkinghorne, J. (1998). *Belief in God in an Age of Science*. New Haven, CT, Yale University Press.
3. Ortiz, F. (1995) *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, pp. 97–103/Tr. from the Spanish by H. de Onís. Durham, NC and London: Duke University Press.

реципиента (в нашем случае — культуры модерна на культуру премодерна), так и ответной реакции последней. Кроме того, это взаимодействие культур должно рассматриваться не в статике, а в динамике.

Подход в рамках концепции транскультурации обращает внимание на феномен взаимной гибридизации взаимодействующих культур, которая, однако, не имеет завершения и является источником постоянно увеличивающегося количества комбинаций локальных историй, культурных кодов и смыслов. В данном случае особое значение придается именно *границам*, областям культурной промежуточности, но — в эпистемологическом плане, то есть поверх этнокультурных различий. Границы разделяют контактирующие культуры и одновременно, создавая периферийные области, сближают их через процессы смешения, которое, однако, не приводит к отождествлению культур. Акцент на взаимном влиянии культур и на принципиально незавершенном процессе их смешения — главное отличие концепции транскультурации от концепции аккультурации, поскольку для последней не является важным ни понятие границы и промежуточных областей, ни принцип равной значимости взаимодействующих культур. Ибо под аккультурацией понимается, во-первых, одностороннее влияние, а во-вторых, завершенность усвоения одной культурой кодов и смыслов другой культуры, то есть некий окончательный результат, также обозначаемый термином «аккультурация»[4].

Историческая динамика модерна, взаимодействующего с домодерными культурами, характеризуется именно взаимодействием на границе и феноменом гибридизации, то есть процессами транскультурации. Для описания сосуществования и взаимодействия в пространстве и времени субъектов, прежде разделенных территориально и исторически, используется термин «зона транскультурного контакта», который был введен в 1992 году Мэри

4. См. подробнее: *Тлостанова М. В.* Транскультурация // Культурология. Энциклопедия. В 2-х тт. Т. 2. Гл. ред. и автор проекта С. Я. Левит. М.: РОССПЭН, 2007. С. 724–726; Anzaldúa, G. (1987) *Borderlands: The New Mestiza = La frontera*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books; Berg, W. (ed.) (2011) *Transcultural Areas*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften; Greer, M. R., Mignolo, W. D., Quilligan, M. (eds) (2007) *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Chicago and London: The University of Chicago Press; Mignolo, W. D. (1998) *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press; Idem. (2005) *The Idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell; Idem. (2000) *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Луизой Прэтт[5]. Модерн как особая культурная модель выступал в зонах транскультурного контакта с императивом *модернизации* других культур, поскольку сам модерн понимался как универсальный проект, который обосновывался идеей исторической необходимости. Однако концепция транскультурации предполагает, что модернизируемые культуры при наличии у них необходимого потенциала могут рассматриваться не просто как пассивные «реципиенты», но как субъекты межкультурного взаимодействия, которое обнаруживает взаимное влияние.

II

Говоря о *модерне* (Новом времени, современности) как культурной модели, следует учитывать, что само это понятие не имеет ясного и однозначного определения. Распространенный подход — толкование с использованием схемы премодерн — модерн, где первый выступает как *традиционное общество*, то есть такое, в котором положение человека определяется и жестко фиксируется исключительно традицией, а ее существенным компонентом является религия. Соответственно, переход от премодерна к модерну происходит через разрушение традиции, включая религию, которая подвергается реформированию. Этот процесс состоит в «атомизации» общества, в результате которой возникает хаотическая масса индивидов, выбитых из своих социальных ячеек и утративших ранее легитимированную традицией связь со своими сословиями. И на обломках премодерна выстраивается новая — модерная — социальная структура, основанная на индивидуальной идентичности, в том числе религиозной.

Другой подход при определении модерна связан с его пониманием как эпохи разума, свободы, равенства, братства, справедливости, счастья и прогресса. Это эпоха секуляризации, в которой господствуют светское право, веротерпимость и индивидуальные свободы, на смену средневековой раздробленности приходят мирно сосуществующие национальные государства, и человек с помощью науки и основанных на ней технологий стремится подчинить себе природу и благоустроить общество, причем этот процесс является бесконечным.

5. Pratt, M. L. (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, pp. 6–7. London and New York: Routledge.

Оба указанных подхода к определению модерна — через контраст с премодерном и через позитивное описание новой культурной модели — опираются на убеждение, что сущность модерна раскрывается через самопонимание его протагонистов. Однако такое убеждение было поставлено под сомнение уже в руссоизме, то есть *изнутри* модерного проекта, и значительно позднее модерн был подвергнут критической интерпретации *извне*, а именно с позиций традиционализма (Р. Генон и т.д.)[6].

Большинство исследователей согласны с тем, что главные идеи модерна рождались в основном в интеллектуальной лаборатории Просвещения. Тем не менее трудно оспорить факты, свидетельствующие о том, что некоторые модерные идеи и принципы по своему происхождению не были, строго говоря, просветительскими и уходили своими корнями в премодерн. Так, академическая наука признала, что в формировании модернистского культа разума и рациональности огромную роль играли мистические, магические и герметические представления[7]. Следует также отметить влияние различного рода гностических концепций, ставших компонентами философского базиса модерна. Иными словами, те учения, которые на фоне просветительского культа разума выглядят принципиально иррациональными, оказались составной частью рационализма Просвещения.

Трудно оспорить то значение, которое для формирования идеологии модерна и принципов новоевропейской науки имел номинализм, приобретший законченные формы в работах Уильяма Оккама. Разумеется, «номиналистическая революция» отнюдь не определяет сущности модерна и должна рассматриваться лишь как фактор его становления, однако именно номиналистическая концепция Бога, прежде всего толкование его всемогущества, оказала существенное влияние на философию модерна. При этом самым спорным, но, пожалуй, и самым интересным является

6. Критика модерна в традиционализме имеет много аспектов и нюансов, но, на наш взгляд, наиболее последовательно и полно она выражена в известной работе: *Генон Р.* Кризис современного мира/Пер. с франц. Т. Б. Любимовой // *Генон Р.* Избранные произведения. Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. М.: НРЦТ «Беловодье», 2004. С. 150–300. См. также: Waterfield, R. E. (2005) *René Guenon and the Future of the West: The Life and Writings of a 20th century Metaphysician*. Hillsday, NY: Sophia Perennis.

7. *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское просвещение/Пер. с англ. А. Кавтаскина под ред. Т. Баскаковой. М.: Алетейя: Энигма, 1999; *Лазарев В. В.* Становление философского сознания Нового времени. М.: Наука, 1987; Godwin, J. (1994) *The Theosophical Enlightenment*. Albany, NY: State University of New York Press.

парадоксальный тезис о связи номинализма с гностицизмом[8], который, впрочем, был встречен критически. С одной стороны, Карл Лёвит (который обозначил свои взгляды еще в 1949 году) считал корни модерна исключительно христианскими и именно на христианство возлагал ответственность за сопряженный с развитием модерна катастрофизм[9]. С другой стороны, Эрик Фёгелин, напротив, полагал, что корни модерна являются совершенно не христианскими, а сугубо гностическими, а значит, именно гностицизм ответственен за катастрофизм модерна (хотя он не сделал выводы, аналогичные оценке роли гностицизма в «номиналистической революции»)[10]. Порой вместо «гностицизма» предлагаются альтернативные термины — например «библейские демиургические традиции»[11], — которые, впрочем, пока не доказали своего превосходства над традиционной терминологией. Как бы то ни было, даже если отказаться от проведения параллелей с гностицизмом, незыблемым остается тот факт, что победа номинализма, хотя бы как тенденции, означала изменение перспективы и превращение Бога в абсолютно трансцендентного и потому абсолютно непостижимого.

Соответствующая логика такова. Согласно средневековому реализму, универсалии обладают реальностью, и это означает, что Бог творит мир посредством некоторых идей, которые в принципе доступны человеческому пониманию. Иначе говоря, сотворенный мир рационален и потому познаваем. Для номинализма, напротив, действия Бога не являются рациональными, то есть его всемогущество ничем не ограничено, и творение, как и сам Бог, принципиально непостижимы для человеческого разума. Соответственно, поскольку Бог выступает для человека как иррациональная воля, и он сам, и его творение могут постигаться лишь через откровение, в мистическом опыте или же с помощью

8. См., в частности: Blumenberg, H. (1974) *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Die Legitimität der Neuzeit», erster und zweiter Teil). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. В этом контексте неожиданным, но тем не менее убедительным выглядит указание на связь между эмпиризмом как следствием номинализма и гностицизмом.

9. Löwith, K. (1949) *Meaning in History*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

10. Vögelin, E. (2000) «The New Science of Politics: An Introduction», in Vögelin, E. *The Collected Works*. V. 5, pp. 75–241. Columbia, MO and London: University of Missouri Press; Idem. «Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays», ibid., pp. 243–314.

11. Williams, M. A. (1996) *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, p. 51. Princeton, NJ: Princeton University Press.

интуиции. В то же время, поскольку сотворенные Богом единичные вещи являются исключительно продуктом его всемогущей воли, то они — *случайны*, а значит, познаваемы лишь в акте чувственного восприятия. Так номинализм закладывает основы модерного эмпиризма. Кроме того, Бог номинализма — иррациональный, а потому сокрытый и непостижимый — сближается с сокрытым и непостижимым богом гностицизма, который, в принципиальной для этого учения системе двух богов, стоит над богом-демиургом[12].

III

Главная проблема модерна — соотношение свободного индивида и новой социальной целостности после отвержения традиции. Теперь индивид может апеллировать только к самому себе, что превращает его самого в *основание*, которое принято именовать *субъектом* (лат. *sub-iectum* — «под-лежащее», «лежащее внизу»). Так, для Юргена Хабермаса главное открытие модерна — это открытие субъективности[13]. Такое «самоутверждение» через реализацию права на *автономию действия* выступает как бесконечное стремление к *новизне*, что запечатлено в самом имени *модерна*. Отказ от традиции приводит к необходимости нахождения *иного* способа соотношения части и целого, единичного и всеобщего, индивида и общества, который нейтрализовал бы «войну всех против всех».

Кроме того, человек модерна, опирающийся лишь на самого себя в качестве субъекта, существует не в локальном и циклическом времени, свойственном старой традиционной культуре, а в потоке линейного и универсального времени[14]. Этот человек, постоянно изменяя самого себя, то есть в некотором смысле создавая себя из ничего, и свободно творя историческую реальность в качестве *исторического субъекта*, уже не может опираться на прежние основания — на Бога в качестве Абсолюта или на тра-

12. Развитие этого тезиса, подкрепленное основательным текстологическим анализом, см. в: Gillespie, M. A. (2008) *The Theological Origins of Modernity*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

13. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне: Двенадцать лекций. Пер. с нем. М. М. Беляева и др. 2-е изд., испр. М.: Весь мир, 2008. С. 17.

14. См. об этом подробнее: *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история: Избранные работы/Пер. с фр. и англ. А. А. Васильевой, В. Р. Рокитянского, Е. Г. Борисовой. М.: Прогресс, 1987. С. 27–144.

дицию, которая акцентирует верность прошлому, а не будущему. На первый план здесь выходит беспрецедентность новизны, однократность и неповторимость свободного творчества.

То понимание Бога, которое утвердилось в ходе «номиналистической революции», в своих наиболее существенных чертах было воспринято протестантизмом, который, в свою очередь, сыграл важную роль в формировании новоевропейской науки[15]. Номинализм отрицает онтологическое достоинство действительности на том основании, что она представляет собой свободное и потому иррациональное, непостижимое для самоутверждающегося индивида творение Бога. В результате в новоевропейской науке обнаруживается тенденция к преобладанию именно волюнтаристической методологии[16].

Кроме того, модерн как культурная парадигма представляет собой не некое окончательное решение, порождаемое исторической необходимостью, а своего рода *проблему*, решение которой необходимо постоянно искать, не удовлетворяясь ни одной исторически конкретной социальной конструкцией[17]. Культура модерна, однажды возникнув в определенном контексте, для своего устойчивого развития нуждается в универсализации. Поэтому при анализе взаимоотношений религии и науки следует учитывать экспансионистскую природу модерна как исторического субъекта. Наиболее отчетливо эта природа проявилась в процессе формирования принципов науки (первоначально — натуральной философии)[18].

Характерным в данном случае является развитие английской науки с ее непосредственным и активным участием в территориальной экспансии, выражавшейся в сложных сочетаниях им-

15. См., в частности: Gaukroger, S. (2006) *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210–1685*. Oxford, UK: Oxford University Press; Hooykaas, R. (1997) *Robert Boyle: A Study in Science and Christian Belief*. Lanham, MD: University Press of America; Howell, K. J. (2002) *God's Two Books: Copernican and Biblical Interpretation in Early Modern Science*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

16. См.: *Катасонов В. Н.* Интеллектуализм и волюнтаризм: религиозно-философский горизонт науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки/Под ред. П. П. Гайденко. М.: Мартис, 1997. С. 142–177.

17. См. обсуждение этого вопроса, в частности, в: *Капустин Б. Г.* Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998.

18. О роли теологических представлений для формирования науки см., в частности: Funkenstein, A. (1986) *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

периализма и колониализма[19]. Наука способствовала выработке идеологии и того, и другого, что впоследствии стало предметом особого интереса исследователей (влияние колониализма на культуру, культурный империализм, единство империализма, колониализма и натуральной философии)[20].

Именно наука рассматривалась как одно из основных средств универсализации проекта модерна, и именно в этом качестве она выступала в роли альтернативы универсализму религии, которая, в свою очередь, считалась остовом той традиции, с разрушения которой началось формирование культуры модерна. Кроме того, факт существования разных традиционных религий был бы препятствием на пути универсализации в том случае, если бы религию предполагалось лишь реформировать.

Вместе с тем, парадоксальным образом, в то время как идеология модерна порождала конфликтный дискурс взаимоотношений науки и религии, колонизация и империализм многими создателями английской версии натуральной философии рассматривались именно в религиозном контексте — как восстановление существовавшей до грехопадения власти человека над всем миром. Реализация этой власти и была истолкована в категориях империи, построение которой осуществлялось посредством колонизации, а сама наука превращалась при этом в системный элемент власти[21]. Идея господства человека над природой стала источником этоса «улучшения» всей земли и обусловила осо-

19. См. об этом, например: Ballantyne, T. (ed.) (2004) *Science, Empire, and the European Exploration of the Pacific*. Burlington, VT: Ashgate.

20. Не вдаваясь в подробное рассмотрение этого вопроса, укажем лишь на некоторые публикации: Dirks, N. (ed.) (1992) *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press; Ferguson, T. (2004) *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*. New York: Basic Books; Sowell, T. (1998) *Conquests and Culture: An International History*. New York: Basic Books; Tomlinson, J. (1991) *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. London: Pinter.

21. Irving, S. (2008) *Natural Science and the Origins of the British Empire*. London: Pickering and Chatto. Нельзя не признать, что эти констатации противоречат распространенной точке зрения, согласно которой Британская империя не имела теологических предпосылок и возникла исключительно на правовых основаниях, в качестве которых выступали положения римского права. Иными словами, согласно этой точке зрения Британская империя представляла собой всего лишь один из образцов несокрушимой власти монарха над совокупностью определенных территорий. Между тем тщательный анализ показывает, что позиция создателей натуральной философии в этом вопросе основывалась все же на более сложных представлениях, согласно которым господство Адама над всем миром обусловливалось исключительно совершенством его знаний, которое было утрачено в результате грехопадения.

бенности концепции собственности в философии Джона Локка, который выразил соответствующий комплекс идей наиболее последовательно[22].

Для Локка смысл грехопадения состоит не только в порче человеческой природы, но и в утрате землей своего плодородия, а потому он считал целью «улучшения» возвращение к тому плодородию, которое было свойственно земле до грехопадения. По убеждению Локка, человек может вполне обоснованно считать своей собственностью то, что он «улучшил», и это согласуется с идеей состоящей из колоний империи, которая становится формой владения землей со стороны Адама[23]. Таким образом, стратегии универсализации модерна опирались одновременно и на Библию, и на модерный принцип самоутверждения индивида. В борьбе разных моделей глобальной империи победу в конце концов одержала именно локковская идея «улучшения», которая подверглась секуляризации и стала основой британской колониальной политики[24].

В этом контексте формируется и ключевая для модерна идея *прогресса*, которая не столько имела христианские корни, сколько опиралась на представление о четырех этапах исторического развития: периоды охотников и собирателей, затем скотоводства, земледелия и, наконец, торговли. Утверждение этой модели привело к ставшему как бы самоочевидным противопоставлению цивилизации, с одной стороны, и дикости и варварства — с другой[25].

Необходимость осмысления процессов взаимодействия премодерна с модерном вызвала к жизни комплекс так называемых

22. См.: *Локк Дж.* Два трактата о правлении/Пер. с англ. Е. С. Лагутина, Ю. В. Семенова // Локк Дж. Соч.: В 3-х т. Ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 276–291.

23. Irving, S. *Natural Science and the Origins of the British Empire*, pp. 109–132.

24. Подход, основанный на «колониальном прочтении» философии Джона Локка, довольно активно разрабатывается современными историками философии; см., в частности: Ivison, D. «Locke, Liberalism and Empire», in Anstey, P. R. (ed.) (2003) *The Philosophy of John Locke: New Perspectives,* pp. 86–105. London and New York: Routledge; Armitage, D. (2004) *The Ideological Origins of the British Empire*. Cambridge, UK: Cambridge University Press; Arneil, B. (1996) *John Locke and America: The Defense of English Colonialism*. Oxford, UK: Oxford University Press; Tully, J. (1993) *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

25. Meek, R. L. (1976) *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

постколониальных исследований[26]. Однако разделение на центр и периферию, то есть асимметрия в отношениях культур, соприкасающихся в зоне транскультурного контакта, возникает и тогда, когда колонизации как таковой не было и модерная парадигма переносится на иные культуры чисто функционально, как это имело место в отечественной истории. В этом случае нестандартным, если не сказать парадоксальным, является сам процесс модернизации, в ходе которого оказываются задействованными премодерные социальные и культурные формы.

IV

Как известно, новоевропейская наука стала проникать в Россию в период петровских реформ, в ходе которых как раз имел место транскультурный контакт, метафорически обозначаемый как «окно, прорубленное в Европу». Важно отметить, что Россия имела дело преимущественно с немецкой наукой, включая и формы ее институционализации, хотя в укоренении принципов научности в отечественной культуре участвовали и другие культуры[27]. При этом заимствование новоевропейской научной парадигмы происходило в условиях отсутствия в отечественной культуре того, что можно назвать научными знаниями, могущими конкурировать с наукой, проникавшей с Запада[28]. Соответственно, проблематика взаимоотношений науки и религии в этом изначальном российском контексте определяется именно встречей с теми западными концепциями, которые были актуальны в мо-

26. См., в частности: Spivak, G. C. (1990) *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York and London: Routledge; Spivak G.C. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of Vanishing Present*. 2d ed. Cambridge, MA and London: Harvard University Press; Bhabha, H. K. (1994) *The Location of Culture*. New York and London: Routledge; Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, N. J. and Oxford, UK: Princeton University Press.

27. Boss, V. (1972) *Newton and Russia: The Early Influence, 1698-1796*. Cambridge, MA: Harvard University Press. См. также анализ проблемы распространения науки в более широком контексте: Jacob, M. C., Stewart, L. (2004) *Practical Matter: Newton's Science in the Service of Industry and Empire, 1687–1851*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

28. Работ, посвященных исследованию уровня развития научных знаний в Древней Руси, на удивление мало, что не позволяет описать состояние науки полностью См., в частности: Естественнонаучные представления Древней Руси. Счисление лет. Символика чисел. «Отреченные» книги. Астрология. Минералогия: Сб. статей/Под. ред. Р.А. Симонова. М.: Наука, 1988.

мент начала транскультурного контакта российского премодерна с западным модерном.

В российском контексте мировоззренческие аспекты новоевропейской науки долгое время присутствовали лишь как трудноразличимый фон. Первоначально усваивались чисто прикладные, прежде всего инженерные, знания, то есть технологии, необходимые для развития промышленности, военного и морского дела, а не принципы науки как таковой. Позднее отечественная наука, пройдя через фильтры транскультурного контакта, на институциональном уровне приобрела академический характер в соответствии со стандартными, опять-таки заимствованными, моделями академии и университета и была мало связана с прикладными задачами.

В премодерном культурном контексте наука представала *как бы* в своей позитивистской версии. По умолчанию действовал строгий запрет для ученых, практикующих в зоне транскультурного контакта, то есть на периферии модерна, что-либо менять в конфигурации его философских и тем более теологических аспектов. В результате наука оказалась надежно защищенной от любых попыток ее переосмысления с позиций господствующей в новой для нее среде философии и, разумеется, от конфликта с традиционной религией. Дискурс взаимоотношений традиционной религии и науки не возник просто в силу отсутствия точек соприкосновения. В связи с этим можно высказать гипотезу, что транскультурация науки в российском культурном контексте произошла лишь после второй волны модернизации, то есть в первой половине XX века.

Наиболее отчетливо этот процесс происходил в случае науки, которая в иерархии научного знания традиционно считается основополагающей, а именно физики. При этом в указанный период речь шла о заимствовании уже иной, неклассической, научной парадигмы, то есть такой, которая опиралась не на классическую механику, а на принципы теории относительности и квантовой механики. В этой парадигме присутствует тенденция к чисто функциональному описанию реальности, к отказу от построения онтологических моделей, что в тогдашней политико-идеологической ситуации воспринималось как «идеализм». В данном случае весьма характерна история с планировавшейся, но по ряду причин так и не состоявшейся дискуссией о философских аспектах физики. На этапе подготовки этой дискуссии имело место столкновение сторонников квантово-релятивистской научной

парадигмы и ее противников, которые в конце концов потерпели поражение[29]. Заметим, что существенную роль в этом поражении сыграла уже известная изначальная установка, в соответствии с которой принципиально недопустимо изменять научную парадигму за пределами той культуры, в которой эта парадигма возникла.

Аргументация отечественных сторонников новой научной парадигмы обнаруживает с трудом подавляемое возмущение самой попыткой оппонентов не только переосмыслить, но и просто обозначить ее философские основы. Об этом свидетельствует, в частности, модерная по своему существу прогрессистская риторика, в которой критика новой научной парадигмы квалифицируется как покушение на когнитивные структуры, обеспечивающие универсализм науки в новых условиях, а потому эта критика истолковывается как рецидив премодерна с его «отсталостью».

Между тем, несмотря на атеистический контекст этой дискуссии, новая научная парадигма столкнулась в зоне транскультурного контакта с оппонентом, идейные принципы которого — независимо от их истинности или ложности — претендовали на некоторую самобытность. В этой связи особый интерес представляет выявление сходства структурного и отчасти содержательного конфликта науки и этого принципиально светского дискурса с противоречиями между ранней европейской наукой и христианской теологией, прежде всего в ее мировоззренческом аспекте. Поскольку оппоненты новой научной парадигмы потерпели поражение, то может показаться, что равноправного взаимодействия так и не было. Однако это не так.

Именно внутренняя реакция на ситуацию транскультурного контакта формирует новые подходы к научному познанию, когда оно оказывается нацелено исключительно на решение конкретных задач, вне связи с какими-либо фундаментальными теориями и их мировоззренческими аспектами. В отечественном контексте такой поворот в концентрированном виде выражен в знаменитом курсе теоретической физики Л. Д. Ландау и Е. М. Лифшица. В отличие от традиционных учебников в нем налицо отход от исторического подхода к изложению материала и от анализа философских и методологических аспектов рассматриваемых проблем; изложение следует строгой дедукции, текст строится вокруг не-

29. См. об этом: *Сонин А. С.* «Физический идеализм»: История одной идеологической кампании. М.: Физматлит, 1994.

скольких исходных принципов, курс ориентирован на развитие навыков решения конкретных задач.

Культурно-исторический контекст создания этого курса долгое время вообще не принимался в расчет. Насколько можно судить, первая попытка обратить на него внимание и наметить направление исследования была предпринята лишь сравнительно недавно Карлом Холлом[30]. В своей работе он особо подчеркивает (по сути, подытоживая констатации многих современных ученых, учившихся по этому учебнику), что отказ от исторического подхода к изложению, логико-дедуктивная структура и само содержание этого курса — все это стало характерными чертами международного стиля, то есть вышло за пределы российского контекста[31]. Таким образом, можно с некоторой осторожностью констатировать, что в данном случае асимметрия транскультурации была нарушена и процесс распространения науки столкнулся с сильным встречным движением, радикально изменившим понимание сущности научной деятельности.

Превращение такого подхода в международный стиль означало также качественное изменение представлений о том, в чем состоит производство научного знания. Если раньше считалось, что науку создают выдающиеся мыслители, открывающие первопринципы, то теперь наука «дегероизируется». При подготовке будущих ученых акцент делается на приобретение чисто технических навыков, а мировоззренческие аспекты познания игнорируются или в лучшем случае отходят на второй план.

В рамках такого подхода наука и религия выступают как две никак не связанные друг с другом области, лишенные истории. Содержанием дискурса их взаимоотношений теперь становятся не первопринципы, а *результаты*, которые могут иметь мировоззренческое значение. Религия может высказывать свое согласие либо несогласие с той или иной научной теорией, равно как и наука может оценивать мировоззренческое измерение теологии. Таким образом, произошло «остывание» исходного конфликта науки и религии, а их «мирное сосуществование» обеспечивается благодаря отказу от обсуждения *предельных оснований*.

30. *Холл К.* «Надо меньше думать об основах»: Курс теоретической физики Ландау и Лифшица в культурно-историческом контексте. Пер. с англ. В.Н. Вдовиченко // Исследования по истории физики и механики: 2004/Отв. ред. Г.М. Идлис. М.: Наука, 2005. С. 156–205.

31. Там же. С. 161–162.

В то же время описанная модель соотношения науки и религии, несмотря на ее распространенность и влиятельность, все же не стала универсальной. Об этом свидетельствует продолжающаяся в западной культуре дискуссия, в которой генетические связи между религией и наукой не были забыты[32]. В отечественном контексте попытки воспроизведения таких дискуссий слабы, и их также следует рассматривать как заимствования в ходе транскультурации.

V

Конфликтный дискурс взаимоотношения религии и науки в российском контексте не может быть адекватно осмыслен без рассмотрения вопроса о способе взаимодействия уже сложившейся модерной парадигмы с премодерной культурой, вступающей в процесс модернизации. Соответственно, взаимоотношения религии и науки в западном и российском контекстах имеют как сходства, так и существенные отличия. Главное отличие состоит в том, что в российском контексте наука была предметом заимствования. Ее укоренению в отечественной культуре в результате петровских реформ способствовало то, что она, как и модерная парадигма в целом, претендовала на универсальность, то есть на независимость от особенностей как культуры-донора, так и культуры-реципиента. Поэтому рассмотрение вопросов о режиме сосуществования и эволюции взаимоотношений религии и науки в российском контексте, если оно ориентировано не на чисто дескриптивный подход, требует анализа философских принципов, которые лежат в основании модерна как культурной парадигмы. Тот факт, что представления об исторической необходимости модерна и его универсальности оказались поставлены под вопрос, смещает фокус исследований конфликтного дискурса взаимоотношений религии и науки в область взаимодействия модерна с культурами премодерна — в зоны транскультурного контакта[33]. Хотя в этих зо-

32. См., в частности: Boisvert, K. G. (2008) *Religion and the Physical Sciences*. Westport, CT and London: Greenwood Press; Brooke, J. H., Maclean, I. (eds) (2005) *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. Oxford, UK and New York: Oxford University Press; Ecklund, E. H. (2010) *Science vs. Religion: What Scientists Really Think*. Oxford, UK, and New York: Oxford University Press; Stannard, R. (ed.) (2000) *God for the 21st Century*. Philadelphia, PA and London: Templeton Foundation Press.

33. См. обоснование важности такого исследования в: Strassberg, B. (2007) «Multicultural Perspectives on Issues in Science and Religion», in Eisen, A. and

нах наука претерпевает изменения, она продолжает оставаться одним из специфических средств распространения цивилизационного проекта модерна. Не умаляя важности конкретного анализа дискурса взаимоотношений науки и религии в разных культурно-исторических условиях, следует подчеркнуть, что сам этот дискурс является элементом более широкого процесса модернизации, осуществляемой посредством транскультурации.

Библиография / References

Генон Р. Кризис современного мира/Пер. с франц. Т. Б. Любимовой // Генон Р. Избранные произведения. Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. М.: НРЦТ «Беловодье», 2004. С. 150–300.

Естественнонаучные представления Древней Руси. Счисление лет. Символика чисел. «Отреченные» книги. Астрология. Минералогия: Сб. статей/Под. ред. Р. А. Симонова. М.: Наука, 1988.

Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение/Пер. с англ. А. Кавтаскина под ред. Т. Баскаковой. М.: Алетейя: Энигма, 1999.

Капустин Б. Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998.

Катасонов В. Н. Интеллектуализм и волюнтаризм: религиозно-философский горизонт науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки/Под ред. П. П. Гайденко. М.: Мартис, 1997. С. 142–177.

Лазарев В. В. Становление философского сознания Нового времени. М.: Наука, 1987.

Локк Дж. Два трактата о правлении/Пер. с англ. Е. С. Лагутина, Ю. В. Семенова // *Локк Дж.* Соч.: В 3-х т. Ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 276–291.

Сонин А. С. «Физический идеализм»: История одной идеологической кампании. М.: Физматлит, 1994.

Тлостанова М. В. Транскультурация // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 2. Гл. ред. и автор проекта С. Я. Левит. М.: РОССПЭН, 2007. С. 724–726.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: Двенадцать лекций. Пер. с нем. М. М. Беляева и др. 2-е изд., испр. М.: Весь мир, 2008.

Холл К. «Надо меньше думать об основах»: Курс теоретической физики Ландау и Лифшица в культурно-историческом контексте. Пер. с англ. В. Н. Вдовиченко // Исследования по истории физики и механики: 2004/Отв. ред. Г. М. Идлис. М.: Наука, 2005. С. 156–205.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // *Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы/Пер. с фр. и англ. А. А. Васильевой, В. Р. Рокитянского, Е. Г. Борисовой. М.: Прогресс, 1987. С. 27–144.

Anzaldúa, G. (1987) *Borderlands: The New Mestiza = La frontera*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.

Laderman, G. (eds) *Science, Religion, and Society: An Encyclopedia of History, Culture, and Controversy*. 2 vols, pp. 142–152. Armonk, NY and London: M. E. Sharpe.

Armitage, D. (2004) *The Ideological Origins of the British Empire*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Arneil, B. (1996) *John Locke and America: The Defense of English Colonialism*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Ballantyne, T. (ed.) (2004) *Science, Empire, and the European Exploration of the Pacific*. Burlington, VT: Ashgate.

Barbour, I. (1997) *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco, CA: Harper Collins.

Bentley, F. (2008) (ed.) *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*. London and New York: Continuum.

Berg, W. (ed.) (2011) *Transcultural Areas*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bhabha, H.K. (1994) *The Location of Culture*. New York and London: Routledge.

Blumenberg, H. (1974) *Säkularisierung und Selbstbehauptung* [Secularization and Self-assertion] (Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von "Die Legitimität der Neuzeit", erster und zweiter Teil). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Boisvert, K.G. (2008) *Religion and the Physical Sciences*. Westport, CT and London: Greenwood Press.

Boss, V. (1972) *Newton and Russia: The Early Influence, 1698–1796*. Cambridge. MA: Harvard University Press.

Brooke, J.H. (1999) *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Brooke, J.H., Cantor, G. (eds) (2000) *Reconstructing Nature: The Engagement of Science and Religion*. Oxford, UK and New York: Oxford University Press.

Brooke, J.H., Maclean, I. (eds) (2005) *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Brooke, J.H., Numbers, R.L. (eds) (2011) *Science and Religion around the World*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, N.J. and Oxford, UK: Princeton University Press.

Clayton, P. (1997) *God and Contemporary Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Dirks, N. (ed.). (1992) *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Ecklund, E.H. (2010) *Science vs. Religion: What Scientists Really Think*. Oxford, UK and New York: Oxford University Press.

Eliade, M. (1987) *Mif o vechnom vozvrstcenii: arkhetipy i povtorenije* [The Myth of the Eternal Return: Archetypes and Repetition, translated from French], in Eliade, M. *Kosmos i istorija: Izbrannyje raboty* [Cosmos and History: Selected Works], pp. 27–144. M.: Progress.

Ferguson, T. (2004) *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*. New York: Basic Books.

Funkenstein, A. (1986) *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gaukroger, S. (2006) *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210–1685*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Gillespie, M.A. (2008) *The Theological Origins of Modernity*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Godwin, J. (1994) *The Theosophical Enlightenment*. Albany, NY: State University of New York Press.

Greer, M.R., Mignolo, W.D., Quilligan, M. (eds) (2007) *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Guenon, R. (2004) *Krizis sovremennogo mira* [The Crisis of the Modern World, translated from French], in Guenon, R. *Izbrannye proizvedenija: Traditsionnye formy i kosmicheskie tsikly. Krizis sovremennogo mira* [Selected Writings: Traditional Forms and Cosmic Cycles. The Crisis of the Modern World], pp. 150–300. M.: NRTST "Belovod'e".

Habermas, J. (2008) *Filosofskij diskurs o moderne: Dvenadtsat' lektsij* [The Philosophical Discorse of Modernity: Twelve Lectures, translated from German]. M.: Ves' mir.

Hall, K. (2005) "'Nado men'she dumat' ob osnovakh': Kurs teoreticheskoj fiziki Landau i Lifshitsa v kulturno–istoricheskom kontekste" ["Think Less About Foundations": A Short Course on the Course of Theoretical Physics of Landau and Lifshits, translated from English], in Idlis, G.M. (ed.). *Issledovanija po istorii fiziki i mekhaniki: 2004* [Studies in the History of Physics and Mechanics: 2004], pp. 156–205. M.: Nauka.

Hooykaas, R. (1997) *Robert Boyle: A Study in Science and Christian Belief*. Lanham, MD: University Press of America.

Howell, K.J. (2002) *God's Two Books: Copernican and Biblical Interpretation in Early Modern Science*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Irving, S. (2008). *Natural Science and the Origins of the British Empire*. London: Pickering and Chatto.

Ivison, D. (2003) "Locke, Liberalism and Empire", in Anstey P.R. (ed.) *The Philosophy of John Locke: New Perspectives,* pp. 86–105. London and New York: Routledge.

Jacob, M.C., Stewart, L. (2004) *Practical Matter: Newton's Science in the Service of Industry and Empire, 1687–1851*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

Jameson, F. (1997) *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.

Kapustin, B.G. (1998) *Sovremennost' kak predmet politicheskoi teorii* [The Modernity as the Object of Political Theory]. M.: ROSSPEN.

Katasonov, V.N. (1997) "Intellektualizm i voluntarizm: religiozno-filosofskij gorizont nauki Novogo vremeni" [Intellectualism and Voluntarism: The Religio-philosophical Horizon of the Science of Modernity], in Gaidenko, P.P. (ed.) *Filosofsko-religioznyje istoki nauki* [The Philosophical and Religious Origins of Science], pp. 142–177. M.: Martis.

Lazarev, V.V. (1987) *Stanovlenije filosofskogo soznanija Novogo vremeni* [The Formation of the Philosophical Mind of Modernity]. M.: Nauka.

Lindberg, D.C., Numbers, R.L. (eds) (1986) *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Berkeley, CA. and Los Angeles, CA: University of California Press.

Locke, J. (1988) *"Dva traktata o pravlenii"* [Two Treatises of Government, translated from English], in Locke, J. Soch: v 3–kh t. T. 3. [The Treatises in 3 volumes. Volume 3], pp. 276–291. M: Mysl'.

Löwith, K. (1949) *Meaning in History*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Meek, R.L. (1976) *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Mignolo, W.D. (1998) *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.

Mignolo, W.D. (2005) *The Idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell.

Mignolo, W.D. (2000) *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Ortiz, F. (1995) *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar* / Tr. from the Spanish by H. de Onís. Durham, NC, and London: Duke University Press.

Polkinghorne, J. (1998) *Belief in God in an Age of Science*. New Haven, CT, Yale University Press.

Pratt, M.L. (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge.

Simonov, R.A. (ed.) (1988) *Jestestvennonauchnyje predstavlenija drevnej Rusi. Schislenije let. Simvolika chisel. "Otrechennyje" knigi. Astrologija. Mineralogija* [The Natural-Science Concepts in Early Rus. Chronology. Number Symbolism. The Books That Are Prohibited By the Church Authorities. Astrology. Mineralogy]. Sb. Statej. M.: Nauka.

Sonin, A.S. (1994) *"Fizicheskij idealism": Istorija odnoj ideologicheskoj kampanii* [The "Physical Idealism": The History of an Ideological Campaign]. M.: Fizmatlit.

Sowell, T. (1998) *Conquests and Culture: An International History*. New York: Basic Books.

Spivak, G.C. (1990) *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York and London: Routledge.

Spivak, G.C. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of Vanishing Present*. 2d ed. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.

Stannard, R. (ed.) (2000) *God for the 21st Century*. Philadelphia, PA and London: Templeton Foundation Press.

Strassberg, B. (2007) "Multicultural Perspectives on Issues in Science and Religion", in Eisen, A. and Laderman, G. (eds) *Science, Religion, and Society: An Encyclopedia of History, Culture, and Controversy*. 2 vols., pp. 142–152. Armonk, NY, and London: M.E. Sharpe.

Tlostanova, M.V. (2007) "Transkulturatsija" [Transculturation], in *Kulturologija. Entsiklopedia*. V 2–kh t. T. 2, pp. 724–726. M.: ROSSPEN.

Tomlinson, J. (1991) *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. London: Pinter.

Tully, J. (1993) *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Turner, B.S. (ed.) (1995) *Theories of Modernity and Postmodernity*. London; Thousand Oaks, CA; New Delhi: Sage Publications.

Vögelin, E. (2000) "The New Science of Politics: An Introduction", in Vögelin, E. *The Collected Works*. V. 5, pp. 75–241. Columbia, MO, and London: University of Missouri Press.

Vögelin, E. "Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays", in Vögelin, E. *The Collected Works*. V. 5, pp. 243–314. Columbia, MO, and London: University of Missouri Press.

Williams, M.A. (1996) *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Waterfield, R.E. (2005) *René Guenon and the Future of the West: The Life and Writings of a 20th century Metaphysician*. Hillsday, NY: Sophia Perennis.

Yates, F. (1999) *Rozenkreitserskoje prosvestchenije* [The Rosicrucian Enlightenment, translated from English]. M.: Aleteja: Enigma.