

Дмитрий Герасимов

Два универсума

Наш апокалипсис

Дмитрий Герасимов

Два универсума. Наш апокалипсис

«Издательские решения»

Герасимов Д.

Два универсума. Наш апокалипсис / Д. Герасимов —
«Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-831866-5

Последняя из трех книг, объединенных исследованием проблемы отношения христианства к современности (две предыдущие — «Христианский разум» и «По ту сторону одномерности»). Здесь подводится итог предыдущим размышлениям о ценностной природе христианского разума в форме утверждения модернизации в качестве непреднамеренного следствия христианизации, включая такие важнейшие феномены, как наука и либерализм.

ISBN 978-5-44-831866-5

© Герасимов Д.
© Издательские решения

Содержание

Два универсума1	6
Христианство и наука17	12
Конец ознакомительного фрагмента.	15

Два универсума Наш апокалипсис

Дмитрий Герасимов

© Дмитрий Герасимов, 2019

ISBN 978-5-4483-1866-5

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Два универсума¹

Есть обыденное и есть фактическое. Обыденное не есть простое, определенное, лежащее на поверхности. Обыденное – это то, что обладает глубиной и может быть сакрализовано. *То, что не может быть сакрализовано, не есть обыденное.* Не может быть сакрализовано *несоотносимое с целым* – фактическое. Напротив, обыденность тотально устремлена к целому и не может быть отстранена от целого. Она порождает целое как единство всего. Устойчивость и самодостаточность континуума обыденности обеспечивается со стороны смысла – диалектической логикой абстрактного, рационального мышления, а со стороны ценности – установкой освящения, сакрального санкционирования и закрепления тех или иных явлений, вещей. Где есть диалектическое, там есть сакральное, и наоборот. Сакральное есть собственно религиозное, не отделимое от обыденного как диалектического. Лишенное сакрального, диалектическое превращается в идеалистическое – вечно тоскующее по утраченному религиозному (или, напротив, вечно отрицающее религию, ограниченную сакральным). Диалектическая логика не может стать формальной логикой смысла, ибо она определяется «действительным», конкретным и строится на основе разрушения простого, конечного смысла. Установка освящения не знает ценности, отличной от смысла, ибо ценное здесь возникает на основе разрушения ценности – отвлечения от уникальных черт, особенностей и представляет собой всеобщее, трансцендирующее за рамки абстрактного. Здесь истина как действительное, как должное в отличие от наличного есть ценность, а ценность есть *должное*, т.е. та же онтологическая истина. Универсум обыденности образует дискурс одномерного мышления². Одномерность в силу фундаментального для себя тождества ценности и смысла все противоположности содержит в самой себе – диалектическая логика не есть научная логика и отрицает науку, установка освящения не нуждается в Божественном откровении и отрицает последнее в качестве религии.

Во-первых, единственный источник современности – Божественное откровение – ни в каком смысле не является историческим и не может быть выведен из предшествующей истории – *современность беспредпосылочна и аисторична по своим основаниям, т.е. ценна вне и по ту сторону любого возможного смысла*³. Ценность, отличная от смысла – трансцендентная (по отношению к смыслу) ценность, рождается из христианского мистического опыта непосредственного переживания ценности (опыта Богообщения), а не из одномерного и универсалистского представления о должном состоянии вещи.

Кажущееся, на первый взгляд, естественным и рационально обоснованным – в силу необходимости всеобщности – признание «события Христа» в качестве фундаментального *события истории*, в действительности, именно в силу своей всеобщности разрушает исходные предпосылки христианской мысли и, тем самым, неизбежно отрывает христианство от истории, наполняя ее отрицательным по отношению к христианству содержанием. Напротив, модус *экзистенциального различения личности и истории* определяет собой специфически христианский способ постижения «события Христа» в качестве, во-первых, собственного основания христианской мысли, и, во-вторых, фундаментального *обоснования* истории – как раз в той

¹ Основу данной работы составили две публикации – «Отношение России к современности» и «Христианство и наука», а также материалы неопубликованной статьи «Наш апокалипсис. Предчувствие конца русской истории, выраженное в элементарной философической форме», написанной в 2004 г.

² Термин «одномерное мышление» означает мышление *вне мер, отличных от мышления*, и в этом смысле противоположен схожему понятию у Г. Маркузе, исходящему из *мер, предписываемых мышлением*.

³ Без «сверхъестественного вмешательства» универсум обыденности может существовать бесконечно долго, что мы видим на примере американских, азиатских и африканских цивилизаций, которые до сих пор оставались бы тем, чем они и были до соприкосновения с христианством.

мере, в какой данное событие («событие Христа») само по себе не может рассматриваться в качестве «события истории».

Принято считать, что исторический метод, как и образующие его представления об истории (времени, развитии) в европейской традиции сложились под непосредственным влиянием специфически христианского взгляда на ход человеческой истории. Но это верно лишь в негативном смысле. Исторические «разрывы» – начиная с рождения Иисуса и заканчивая Его крестной смертью и воскресением – в которые христианский персонализм по определению выпадает своей наиболее существенной, т.е. фактической, опытно-эмпирической стороной, не только показывают отсутствие в них самих какой бы то ни было непрерывной и последовательной *логики* истории, но, тем самым, и отрицают необходимую всеобщность исторического, в корне подрывают «исторический» (проективно-ретроспективный) взгляд на вещи. Традиционный языческий детерминизм потому ведь и преобразовывается в «христианский провиденциализм», что в нем социально-коммуникативные исторические интерпретации (с точки зрения предвечного замысла Бога о человеке, и постольку – о мире) ограничиваются сферой диалогического (Богочеловеческого) опыта, а отнюдь не распространяются на мир *в целом*. И происходит это не только потому, что здесь исчезают всеобщие суждения обыденности – суждения, относимые ко всему, с позиции целого (*собственные* суждения христианства всегда локальны, приурочены к невоспроизводимым, логически «неисчислимым» событиям), но и потому что главным действующим агентом здесь выступает уже не мир («универсум») как «все», а *этот конкретный* человек как существо резко отличное и свободное от «всего». В отличие от аналогичных языческих «историй» (с точки зрения причинной обусловленности со стороны божественного, или «идеального» миропорядка, все древние мифы «провиденциальны»), христианский провиденциализм подчинен не обыденно-рассудочной, априорной *логике описания мира*, а социально и рационально неverifiedируемой, интуитивной «логике» духовных встреч и контактов. Лишь в соединении с ветхозаветно-иудейским представлением о «священной истории» (в противоположность христианской эсхатологии – учению о *конце* истории и «новой земле и новом небе» по ту сторону существующего мира) христианский провиденциализм приводит к натуралистически истолкованному «историзму» (как будто «линейность» в противоположность «цикличности»)⁴. Но рационально востребованная мифология «священной истории» лишь закрывает, «скрадывает» собой нелинейность («прерывность») личного сознания христианства⁵.

Между тем, христианство переживает историю не как позитивное задание, а как *препятствие*, как ту негативную длительность, которая должна «прейти». Именно отсюда впервые и возникает само *видение* истории – природное, языческое сознание в полноте жизненной наивности ее просто «не замечало». *Переживание* истории, как оно дано в христианском духовном опыте, осталось во многом за пределами философского понимания и осмысления. Философское мышление, ориентированное на классические греко-римские образцы, ни в какой рациональной метафизической форме не смогло вместить подлинно христианского учения о *конце* и *недостаточности* истории. Поставив на место актуальной бесконечности христианского сознания (данной в опыте, в переживании) умозрительно-спекулятивную «дурную бес-

⁴ См., к примеру: Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. Т.2. С. 21–22.

⁵ То же относится и к традиционному учению о «христианском государстве». См., в частн., Алексеев Н. Н. Идея «земного града» в христианском вероучении // Путь. Орган русской религиозной мысли. №5. Париж, октябрь-ноябрь 1926. (репринт) М.: Информ-прогресс, 1992; Он же. Христианство и идея монархии // Путь. №6. Там же, в которых автор показывает, что как демократические, так и консервативные теории государства в христианстве находят основание преимущественно в Ветхом Завете. Из Нового Завета нельзя вывести иной идеи государства, кроме идеи ценностно безразличного, лишенного как положительной, так и отрицательной «человеческой» ценности, государства, т.е. «правового государства» в современном понимании. Но то же относится и к ветхозаветным по преимуществу корням различных теорий «христианской экономики», «христианской общественности», «христианской цивилизации» и в целом – «христианской культуры».

конечность» *прогресса* в истории (т.е. предвзятую мысль, сокрытую в себе и из себя извлекающую априорные смыслы), одномерное мышление окончательно разрешило для себя проблему христианской эсхатологии. История в перспективе конца и смертности, невыносимая с человеческой точки зрения, естественным образом заменялась историей «коллективного бессмертия»: умирая, индивид продолжает жить «в роде» – уже не сам по себе, не как личность, а как «человек вообще». *Спасение* в безличии, в «едином» – таков дословный приговор мира человеку, приговор, против которого восстает христианское сознание. В этом смысле христианство совсем не исторично – оно «против» истории. Утверждая бесконечную ценность каждой человеческой личности, оно тем самым продуцирует новую, *современную* метафизику истории, в которой главенствующее место занимают такие понятия, как «прерывность» (беспричинность) и «провидение» (личное провидение), прямо указывающие на «нерелевантную» сущность христианства.

Во-вторых, фундируемая опытом непосредственного переживания трансцендентной ценности современность состоит не в изменении исходного универсума обыденности и какой-либо *эволюции* дискурса одномерного мышления, а в их *недиалектическом* (не историческом!) «снятии» и окончательном вытеснении. Из столкновения двух крайностей архаического мышления, представленных в греческой, «софийной» (от смысла к отрицанию смысла) и иудейской, «хохмической» (от отрицания смысла к смыслу) установках мысли, рождается не *взаимовосполняющий синтез «цельности» одномерного мышления*, а христианское сознание неонтологичности истины (неподвластности ей ценности) и утверждение «премудрости» в качестве всего лишь одного из атрибутов, «сотериологических предикатов» Иисуса Христа (наряду с «праведностью», «освящением» и «искуплением» (1 Кор. 1, 30.)).

В-третьих, универсум обыденности, в свою очередь, окончательно оформляется только *одновременно и в противоположность* универсуму современности (неоплатонизм выходит тогда же и из той же – александрийской – школы, что и христианская философия; «Велесова книга» систематизирует языческую троицу по аналогии с христианской и в момент появления христианства на Руси и т.д.). Универсум обыденности образует *язычество* как осознанное противостояние христианству, дискурс одномерного мышления формирует неприятие современности. Христианство означает устранение обыденности.

Различная континуумность и связанная с ней различная квантификация ценностно-смысловых «кирпичиков» мира образует *полное несовпадение* любого возможного содержания двух универсумов: от повседневно-практического до теоретического. То, что является красотой, добром, истиной в одном, то не является таковым в другом. У них разная эмоциональность и разная рациональность. У них ассиметричные представления о жизни, философии, религии и т. д. То, что выражает себя в мысли в одном, не является ее выражением в другом. То, что является предметом для одного, не может стать ни предметом, ни даже «вещью» для другого. Так, при «обратном взгляде», к примеру с точки зрения классической философии, более философичен именно Ветхий Завет, а не Новый, представляющий собой всего лишь свод нравоучений, бессмысленную компиляцию из Ветхого Завета. Основу нового универсума, идущего на смену старому составляет *несовпадение ценности и смысла*.

С момента появления универсума современности, в отличие от универсума обыденности, их борьба не прекращается ни на минуту и составляет фактический смысл мировой истории (тогда как ценность истории не может заключаться в самой истории – в ее смысле, в противном случае это как раз и значило бы отказ от исторического мышления в пользу истории как всего лишь одного из моментов в диалектике абсолютного мышления – ценность истории лежит за пределами исторического). К началу XXI века универсум обыденности оказался существенно расколотым (лишенным сакральной составляющей своего континуума) и почти полностью вытесненным за пределы досягаемости христианского способа мысли, основанного на различении ценности и смысла, – исходная целостность и чистота обыденного мировос-

приятия сохранилась лишь на задворках мировой цивилизации и в тех регионах, где неприятие современности сделалось фундаментом национальной политики. Смешанный, эклектичный характер дискурса одномерного мышления наиболее ярко проявился в многочисленных попытках найти основания современности в реанимируемых формах универсума обыденности. Марксизм и фрейдизм явились последними наиболее значимыми после Гегеля (абсолютная диалектика и ее отношение к естественным наукам) выступлениями обыденности. При этом и в случае К. Маркса и в случае З. Фрейда, с разных сторон нападавших на современность, негативное влияние было в значительной мере ослаблено и переведено в позитив исторического действия благодаря деятельности ревизионистов – неомарксистов и неофрейдистов, связавших критику современности с универсумом обыденности⁶. Так З. Фрейд и К. Маркс из абсолютных отрицателей религии и морали, общества и культуры превратились: один – в творца сексуальной революции (осуществившей своеобразную «секуляризацию» пола), а второй – в основоположника экономической теории современности (не только капитализма), т.е. в точности «до наоборот» с исходными принципами собственной мысли. При этом всегда сохраняется возможность «классического» прочтения авторов, чье влияние на ход истории не идет ни в какое сравнение с менее эклектичными, но зато более откровенными представителями дискурса одномерного мышления, такими, к примеру, как О. Шпенглер или М. Хайдеггер. И только глубокий «инстинкт» современности – способ мысли, положенный в основание ее исторического бытия и со временем развившийся в устойчивые институты и *формы современности*, хранит ее от саморазрушения и возврата назад – к состоянию исходной «цельности» наивно-архаического сознания.

С Россией дело обстоит иначе. Первая очевидная констатация, относимая к области нашего самосознания и важная с точки зрения выяснения нашего отношения к современности, состоит в следующем.

Современное российское общество, как и все предшествующие ему общественные состояния, базируется на началах, отрицательных по отношению к личности.

Это значит, что наше понимание законов, наш быт и наша мораль, наша философия и наша наука отрицают личность и делают ее невозможной. Не имея четких оснований и оставаясь в кругу нейтральных понятий, мы не только не понимаем, что такое личность, но и не хотим, препятствуем ее пониманию. К началу XXI века в отечественной философии не существует ни одной системы мысли, способной служить действенным *обоснованием* идеи личности. У нас нет ни одного философа, способного предложить такую систему. Напротив, господствуют представления и идеи, отрицающие самоценность личности, настроенные крайне враждебно по отношению к любым проявлениям личной независимости. При этом в российском обществе, во всех его сферах ежечасно совершаются тысячи преступлений против личности, незаметные только в силу привычки не замечать. Все существующие у нас формы политической и социальной активности по существу направлены на маргинализацию и отстранение личности и могут быть реализованы лишь при условии такого отстранения. Вся совокупность глубинных культурных кодов, включая все формы российской религиозности – от традиционных до новейших, включая все формы воспитания, образования, социальной практики и духовной культуры, воспроизводят фундаментальные концепты не востребоваемости, или ненужности, личности.

Если *современность начинается с христианского откровения о личности*, то потому мы и не можем войти в современность (не говоря уже о постсовременности), обрести историче-

⁶ Если критика К. Маркса уже успела стать достаточно традиционной, то в отношении З. Фрейда почти не обращается внимания на то, что учение о либидо по существу воспроизводит еще платоновскую теорию Эроса, в особенности в части типично платонической идеи *сублимации* (нашедшей страстного поклонника в лице русского религиозного мыслителя Б. П. Вышеславцева!), и уж тем более – что сам принцип психоанализа («весь психоанализ в толковании сновидений») есть классический пример ненаучной, хохмической (!) установки мысли.

ское бытие, что не только не имеем в себе личности, но и в теории ее отрицаем (хотя действительность призывает к прямо противоположному). Так что сказанное К. Д. Кавелиным – «одним из самых видных и достойных представителей русской интеллигенции» (по словам В. В. Зеньковского⁷) более ста лет тому назад (1875) остается актуальным и по сей день: «Требования времени настоятельно толкают нас на развитие нравственной личности, самостоятельной и самодеятельной – этой основы не только гражданского и общественного, но вообще всякого человеческого существования; а наши мировоззрения находятся в вопиющем противоречии с этой насущной потребностью. Вместо того, чтоб работать нам в руки, они нас задерживают, нам мешают, парализуют в самом зародыше наши поползновения к деятельности»⁸.

Враждебность наших мировоззрений *духу* современности более всего сказывается в неразумности русской культуры. Отсутствие исторического разума культуры, сопровождающееся всеподавляющим чувством *враждебности* истории, означает *отсутствие исторического мышления* (которое одно только способно отличать исторически преходящие смыслы от «неизменных» ценностей): культура движется в истории посредством изменения смысла, а не ценности, которая всегда предшествует смыслу, изначально пребывая по ту сторону «смысла-бытия». И напротив, всякий подлинный культурный смысл в глубине своей *светится* той трансцендентной культурной ценностью, на осознание которой он в истоке своем направлен (в силу «интенциональной» природы смыслов). Самоотверженная попытка удержаться в просвете трансцендентного разрыва истории, в состоянии метарационального свечения культурного смысла и есть то, посредством чего становится возможным пересечение аисторического и истории, исхождение истории в подлинность⁹, т.е. в конечном итоге сама культура и ее «крест» (Е. Н. Трубецкой). Оторванность русской культуры от истории, наша почти «китайская» неисторичность, в свою очередь, делает нас невосприимчивыми к идее личности, чуждыми христианского *способа мысли* (основанного на различении ценности и смысла), выводит нас из семьи христианских народов и ставит в оппозицию Европе.

Конечно, история *выше* Европы: если бы последняя однажды изменила делу личности, то следовало бы отказаться и от Европы. Но, несмотря на всю важность для российского менталитета смещения акцентов самоидентификации с Европы на историю (Европа *для нас* заслонила собой историю), именно европейская культура, при всей сложности своего состава и идейной зависимости от богатейшей античной мысли, воплотила в себе наиболее существенные для христианского персонализма черты – любовь к свободе и чувство ценности личности¹⁰. Лишенные же личного начала в себе и не принимающие его в других, мы не только до сих пор пребываем в плену у античности (как бы в «своей Европе», которую противопоставляем Европе действительной, и в чем, сами того не желая, повторяем арабский восток), но хотели бы и самое христианство свести к какому-нибудь Платону или Плотину, не понимая и не желая понимать кардинального отличия христианского мира от мира языческой мысли и образующего его духа древности: мы до сих пор думаем, что «нет пропасти между христианством и античным умозрением» (В. Ф. Эрн)¹¹. Нам и сейчас необходимо доказывать, как это делал почти 100 лет назад (1911) С. Л. Франк в полемике с В. Ф. Эрном, что «античный Логос есть *безличная логико-*

⁷ Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 1. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. С. 399.

⁸ Кавелин К. Д. Наш умственный строй // Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989.

⁹ Герасимов Д. Н. Конфликт ценности и смысла. К исходным категориям русской культуры // Онтология и мировоззрение (тематический сборник). Уфа: УТИС, 2000. С. 35.

¹⁰ Зеньковский В. В. Автономия и теонимия // Путь. Орган русской религиозной мысли. №3. Париж, март-апрель 1926. (репринт) М., 1992. С. 36 (302); Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х томах. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. Т. 2. С. 534.

¹¹ Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Опыт философские и критические // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 76.

метафизическая сила (курсив автора. – Д.Г.)» и «не может быть отождествляем без весьма больших ограничений с личным христианским Логосом»¹².

«Личная независимость, личная свобода, возможно-нестесненная, всегда были исходной точкой и идеалом в Европе»¹³. Но личное сознание – это и есть сознание *расщепленное*, основанное на христианском различии ценности и смысла, исходящее из признания фундаментального несовпадения и «державной» независимости друг от друга истин «сердца» и «разума». Вот почему не только «сильно поставленная индивидуальность» и «личный произвол», но и «объективное право» и, наконец, «объективное знание» оказываются равно приветствуемыми европейским сознанием. В противоположность христианству, безусловно отставившему «истину индивидуальную», веру и личное убеждение, европейская наука обратилась к поиску и особенно тщательной разработке «истины объективной»: «Об индивидуальном, личном нечего было заботиться, оно и без того слишком выпукло заявляло себя всюду, и обставивать его теоретически не было никакой надобности»¹⁴. «Что только математические и естественные науки считаются положительными, это объясняется не самым существом этих наук, а историческими обстоятельствами, при которых развилось в Европе научное знание»¹⁵. Эпоха «борьбы знания с римской церковью» давно уже сменилась эпохой «мирного сосуществования», сознанием равных, неотчуждаемых прав веры и знания, когда не только религиозная мысль защищает науку от собственных ценностных притязаний, но и наука охраняет религию в ее самостоятельной ценности и независимости от любых нападков со стороны «смысла». И то, и другое равно входит в понятие *христианского разума*, придавшего европейской мысли ее «оригинальный, своеобразный склад». Напротив, наука, лишенная внутренней связи с христианством, хотя бы эта связь осознавалась чисто отрицательной, такая наука неизбежно перестает быть ценностно безразличным, объективным знанием, внося в собственные представления субъективные, иррациональные факторы и находя опору в древнейших архетипах человеческого мышления, стремительно эволюционируя в теории – в буддизм¹⁶, а на практике – в системное производство «полезных и занимательных вещей», меняя таким образом само представление о научной истине как независимой от любого «человеческого» содержания мысли.

¹² Там же.

¹³ Кавелин К. Д. Наш умственный строй // Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. С. 311.

¹⁴ Там же. С. 312.

¹⁵ Там же. С. 313.

¹⁶ Не только в метафорическом смысле, в каком об этом пишет, к примеру, А. И. Герцен («Дилетантизм в науке», 1843), но и *буквально*.

Христианство и наука¹⁷

В вопросе об отношении религии и науки можно усмотреть две крайние – хотя и господствующие, но одинаково неверные точки зрения. А именно, во-первых, что религия и наука никак не согласимы между собой – религия, доведенная до своих предельных «оснований», не нуждается в науке и отрицает ее, и наоборот, наука со своей стороны исключает религию в той мере, в какой оказывается способна объяснить мир, не прибегая к услугам религии. И во-вторых, что между ними на самом деле нет и не может быть никаких принципиальных разногласий – уже в силу разнородности и разнонаправленности «метафизических» интересов. Не трудно видеть, однако, что обе точки зрения (1) диалектически предполагают друг друга и (2) так же, диалектически («антиномически» и т.д.) определяются по отношению к одному началу («единству» мира, бытия, сознания и т.д.) – в первом случае отрицательно, во втором – положительно. И, следовательно, столь же мало выражают действительно религиозную, «дуалистическую» установку мысли, насколько сильно обе стремятся ориентироваться именно на науку, а не на религию – вокруг науки и по поводу нее (хотя и могут высказываться людьми, принадлежащими к религии, например, сторонниками «диалектического богословия»). В самом деле.

И в ситуации жесткого, антагонистического выбора («либо – либо»), и в ситуации всеобъемлющего единства «цельности» «двух истин» религия и наука располагаются в *одной плоскости* – плоскости обычного человеческого рассудка, не допускающего возможности существования «многих начал». То, что эта плоскость не является непременным атрибутом научной рациональности, доказывает так же и то, что рассматриваемые точки зрения столь же мало принадлежат науке, сколь и религии. Скорее – околонуальному или околорелигиозному «мировоззрению», т.е. «ценностно нагруженному» одномерному (обыденному) мышлению, в котором ценность и смысл так же точно совпадают, как и резко (по смыслу!) противопоставляются. Противопоставление здесь строится по той же логике, что и совпадение (восполнение, синтез и т.п.): если нет фундаментального для христианства различия Творца и твари, то любое *несовпадение* оказывается либо взаимным отрицанием, либо взаимным дополнением (либо, наконец, «и тем и другим»).

Несовпадение религии и науки с трудом поддается описанию в терминах обыденного языка. Вот, к примеру, как его описывает С. Л. Франк в работе «Религия и наука» (1953): «наука изучает мир и явления, в нем происходящие, без отношения их к чему-либо иному; религия же, познавая Бога, познает вместе с тем мир и жизнь в их отношении к Богу. Поэтому, хотя и религия и наука затрагивают отчасти одно и то же – мир и жизнь, но они берут эту реальность в *двух разных отношениях* и потому говорят все-таки не об одном и том же, а о совершенно разных вещах (курсив автора. – Д.Г.)»¹⁸. Можно сказать, что, хотя у религии и науки один объект (или «вещь»), но предмет и метод разные. Многие люди могут посвящать себя и религии и науке, причем не в ущерб каждой из них. Среди наиболее известных – Б. Паскаль, гений математики, один из творцов новой физики, который был «не просто верующим, но и христианским святым (хотя и не канонизированным) и одним из величайших религиозных мыслителей Европы»¹⁹. В этом же ряду стоят – И. Ньютон, Л. Пастер, М. Ломоносов, Ч. Дарвин и т. д.

¹⁷ Впервые: Герасимов Д. Н. Христианство и наука // Наука и религия в современном мире: необходимость диалога (тематический сборник). Уфа: Уфимский государственный институт сервиса, 2004. С. 41—48.

¹⁸ Франк С. Л. Религия и наука // Малая церковь. Настольная книга прихожанина. М.: Русский мир, 1992. С. 45.

¹⁹ Там же. С. 44.

Но только ли предмет и метод определяют несовпадение религии и науки? И не сохраняет ли в неприкосновенности данный подход (в духе Фомы Аквинского) необходимость ответа на более фундаментальный вопрос – о *взаимном отношении* религии и науки; иначе говоря, отрицают они друг друга или дополняют? Ведь «разнопредметность» предполагает, что «две истины» восполняют ущербную «неполноту» каждой из истин в отдельности. И если наука вполне может согласиться с таким определением <частной> научной истины, то можно ли то же самое сказать и о религии и ее «истине»? Наконец, не скрывает ли данный подход тот факт, что Дух Христов может действовать и через не верующих в Него? Ведь, как писал В. С. Соловьев (1891), «Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т.е. в духе Христовом», хотя у него были «неверующие двигатели», подрывавшие «средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом»²⁰. Не значит ли это, что вопрос об отношении религии и науки лежит глубже привычного выяснения «разнопредметности» их несовпадения? И что, следовательно, не предмет или метод (поскольку они взаимосвязаны), а конкретный *способ мысли* (исходная структура, форма мысли) *до* всякой феноменологической редукции должен составлять преимущественный интерес нашего исследования – таково во всяком случае требование *философского* разума и его критической функции. Итак, не по предмету или методу, а по способу мысли мы должны выяснять сущность взаимоотношений религии и науки.

Христианство вошло в мир с проповедью необыкновенной *близости* «Царства Божьего» человеку: «Наипаче ищите Царствия Божия» (Лук. 12, 31), мир же гонит и распинает христианство как раз за то, что истина последнего не вмещается в мире – за «Царствие Божие», которое *приблизилось*. «Доколе мир не прейдет» будет существовать вражда мира к христианству. И как бы не маскировалась указанная «сущность» христианства под «священной» мишурой «вечного миропорядка», христианство останется христианством, пока оно будет способно «обличать» мир, развенчивать его сверхприродную ценность. *Но такова же и наука*, развенчивающая любые сверхприродные, «извечные» смыслы мира. Она настолько же «неестественна» для мира, насколько и христианство. Вот почему, при всем несходстве между ними, у религии и науки общий «враг» – обыденность (одномерное мышление), которая хотела бы стать и тем и другим «одновременно». Как и религиозный, научный смысл мира определяется вне и независимо от «человеческой» ценности мира. Знание о траектории движения небесных тел или о периодическом колебании цен в экономике существует независимо от того, нравится оно нам или нет, полезно оно для нас или нет. Готовы ли мы увидеть в нем «прекрасное», «уродливое» или даже «смысл» собственной жизни, научное знание воспроизводит особую реальность, которая так же отличается от мира обыденности, как и жизнь христианина в восприятии *иного* мира. И наука может меняться со временем, могут меняться типы научной рациональности, но наука останется наукой до тех пор, пока она будет способна воспроизводить реальность, отличную от «человеческого» содержания мира.

Практическая польза (т.е. оценка, но не ценность) науки (как и религии, между прочим) определяется ее отношением к человеку (человеческой практике), но все закономерности развития, самый внутренний смысл ее зависят от ее отношения к миру, лишенному человеческого содержания. *Объективность* как независимость от возможных человеческих оценок и судьбы человечества в целом есть высший критерий научности. Обратной стороной объективности научного знания является его открытость для *любого* человека (независимо от культурной или религиозной принадлежности). В этом смысле административный «запрет на клонирование» сродни идеологическому «запрету на религию» – показатель отрицательной готовности общества к освоению новых сфер человеческой («общественной») практики. Если прежде, на заре появления европейской науки обыденность, принимавшая религиозное обличие, сжигала уче-

²⁰ Соловьев В. С. Кризис средневекового мирозерцания // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 349.

ных на кострах инквизиции, то теперь та же самая обыденность, но ставшая уже вполне светской и правовой, готова покупать труд ученых в обмен на «жизненные блага» цивилизации, а при необходимости и закрывать их деятельность, используя обычные полицейские «аргументы». С этим связана историческая драма, в которой участвует наука: существует драма религии, и существует драма науки. Мы не замечаем ее в силу обыденности, которая заставляет нас подчиняться «целому» мира («здравому смыслу»). Развитие науки в истории, как и раскрытие религии в последней, ограничено потребностями общественного развития, которыми нельзя произвольно манипулировать. Существует власть мира, пока «мир не прейдет». Вопреки собственной «природе», наука направляется и «исправляется» обществом. Здесь обыденность по-прежнему правит бал, а наука, как и религия, находится у нее в услужении.

Итак, нравственное неприятие мира, нравственное отталкивание от мира в христианстве и ценностно безразличное отношение к миру в науке – что общего между ними? Ответ прост: это *способ мысли*, который реализуется и в науке и в христианстве – способ мысли, основанный на различении ценности и смысла. О том, что европейская наука плоть от плоти христианства, известно давно. Кроме институциональных, историко-культурных источников, важной ориентации на новизну, инновацию, которая появляется вместе с христианством, а так же чисто внешних, «психологических» черт сходства между христианским монахом и настоящим ученым, отметим важное концептуальное отличие христианства и науки – и то и другое опирается на *опыт*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.