



Общие вопросы истории и философии науки

УДК 001.1+215

DOI:

10.15372/PS20160101

Е.А. Шишкин

*Московский государственный университет геодезии и картографии
Гороховский переулок, д. 4, Москва, 105064, Россия
eashishkin@mail.ru*

НАУЧНОЕ ТВОРЧЕСТВО И РЕЛИГИЯ: КОММУНИКАЦИЯ ЧЕРЕЗ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ*

В статье рассматривается одна из важных функций, которые выполняет в современном мире мифологическое творчество, – это коммуникация между разными сферами дифференцированного знания. Дана философская реконструкция исторической связи между философией и религии через способ мышления эпохи и мифологические конструкции на основании исследований по истории и философии науки, сделанных в XX веке.

Ключевые слова: философия науки, научное творчество, мифологическая рациональность, способ мышления эпохи, связь науки и религии.

E.A. Shishkin

*Moscow state university of geodesy and cartography
4, Gorokhovskii side-street, 105064, Moscow
eashishkin@mail.ru*

SCIENTIFIC CREATIVE WORK AND RELIGION: COMMUNICATION THROUGH MYTHOLOGICAL CONSTRUCTIONS

The article discusses an important function, performed by mythological creativity in the modern world, – communication between different spheres of differentiated knowledge. The

* Статья публикуется в авторской редакции.

philosophical reconstruction of historical relation between philosophy and religion through the epoch's mode of thought and the mythological constructions is given on the basis of research on history and philosophy of science, made in the twentieth century.

Keywords: philosophy of science, scientific creative work, mythological rationality, epoch's mode of thought, relationship between science and religion.

Данная статья продолжает рассмотрение одной из тех трех основных ролей, которые играет мифологическое творчество в современную эпоху – обеспечение связи между дифференцированными сферами знания, такими, например, как наука и философия, наука и религия. Эту роль мы ранее назвали *коммуникативной* [Шишкин, 2012]. Методологически мы опирались на концепцию творчества, описанную в ранее опубликованной статье «Научное творчество: философский анализ» [Шишкин, 2010].

Представление о том, что религия и наука – взаимно исключающие сферы, сближающее позитивизм и диалектический материализм, на протяжении XX века все больше теряло свою популярность. В нашей стране эта идея, как идеологически важная, задержалась до 90-х годов. Благодаря прорыву в исследовании мировой мифологии и исторических источников науки, мы сегодня можем отставить в сторону полемику между атеизмом и теизмом и нейтрально рассмотреть связь между религией и наукой с точки зрения философии.

Прежде всего, раз уж наука возникает в монотеистическом обществе определенного склада, то данная религия и наука связаны некими сходными априорными предпосылками. Еще А.Н. Уайтхед указывал, что наряду с рациональностью античной философии компонентом научного мировоззрения XVII в. является и некая иная, точнее, несводимая к древнегреческой рациональности. Рождение новой установки «осуществилось, исходя из средневековой приверженности идее рациональности бога, понятой вкупе с личной активностью Иеговы и рациональностью греческого философа» [Уайтхед, 1990, с. 68]. Не любая религия могла предоставить этот субстрат: «Азиатские представления о боге рисовали его как существо, чья деятельность либо слишком произвольна, либо безлична, и это не оказывало большого влияния на бессознательные структуры разума» [Уайтхед, 1990, с. 68]. Стоит отметить, что некоторые историки науки обращают внимание на то, что при определенных условиях и мусульманство мог бы дать необходимое сочетание предпосылок, ведь именно «арабо-исламской цивилизации» удалось сохранить для Европы античные учения, которые

в эпоху Средневековья не оказывали на нее существенного влияния: «Передав латинскому Западу накопленное им классическое наследие, сам арабский мир утратил его, вернее, от него отсекся» [Койре, 2004, с. 54]. А. Койре склонен объяснять это отречение «воздействием свирепой исламской ортодоксии, которая не без основания приписывала философии антирелигиозную направленность, и особенно опустошающим воздействием нашествий варваров (в Испании – берберов), которые разрушили арабскую цивилизацию» [Койре, 2004, с. 54]. Заметим, что тут подчеркивается важность для науки обоих типов рациональности – древнегреческой философии и христианской мифологии – и, что важно, их принципиальная совместимость в одной установке.

Мыслители, склонные следовать риторике Просвещения, видели в религиозном познании нечто противоположное рациональности, и в массовом сознании такая позиция все еще сильна. Однако, любопытно, что именно у богоборчески настроенного Ницше мы еще в XIX в. находим мысли, предвосхищающие позднейшие исследования связей научной и религиозной установки. Не будучи в особом восторге ни от христианства, ни от науки, он пишет: «*Добросовестность в мелочах*, самоконтроль религиозного человека послужили подготовительной школой в деле образования научного мышления: и прежде всего образ мыслей, который *серьезно относится к проблемам* независимо от результатов, которые могут получиться лично для исследователя» [Ницше, 2007, с. 272]. Но Ницше – не тот философ, от которого можно ожидать развития понятия «рациональности». Впоследствии на этот вопрос обратил внимание А.Н. Уайтхед. Он подчеркивает: «Средневековье образовало одну непрерывную тренировку западноевропейского интеллекта, приучающую его к порядку. Она могла иметь некоторые недостатки, когда дело касалось практики. Но сама идея никогда не утрачивала своей власти. То была эпоха преимущественно упорядоченной мысли, насквозь рационалистической» [Уайтхед, 1990, с. 67]. Стремясь реабилитировать незаслуженно приниженное Средневековье, Уайтхед употребляет, пожалуй, слишком жесткие формулировки уже к самой науке, утверждая, что в период своего возникновения «она оставалась прежде всего антирационалистическим движением, основанным на наивной вере» [Уайтхед, 1990, с. 72]. Кое-что звучит даже обескураживающее: «Антирационализм науки частично оправдан как средство сохранения ее методологии, в некотором же смысле это всего лишь иррациональный предрассудок» [Уайтхед, 1990, с. 263]. Не стоит однако упрекать этого философа в обскурантизме и

антинаучной пропаганде: следует вспомнить, что ему (как позже Фейербенду) важно было опровергнуть ряд основательных мифов, сложившихся в ранний период истории науки (выведение научных результатов непосредственно из опыта, ущербность иных форм познания и др.). Кроме того, важно было подчеркнуть идеи рационализма и историзма, отсюда и парадоксальная риторика. Позднейшие авторы, отстаивавшие сходную позицию, уже более умеренны и конкретны, как, например, А. Койре: «Сегодня мы уже знаем, что схоластическая философия являла собой нечто весьма значительное. Именно схоласты осуществили философское образование Европы и создали нашу терминологию, которой мы до сих пор пользуемся; это их труды позволили Западу воспринять или, точнее, установить контакт с философским наследием античности» [Койре, 2004, с. 51]. Позже, отечественный философ М.К. Петров (что интересно, имеющий атеистическое мировоззрение) дает любопытную и обоснованную детализацию вклада религии в научную установку: «Именно к христианской догматике восходят основные наборы установок психологии научной деятельности: непримиримость к противоречию; твердая вера в разрешимость любой дисциплинарной проблемы; осознание повтора как дисциплинарного преступления, “плагиата”; самоустранение из описания по принципу библейской связи – “Не от Себя говорить буду”; самоограничение “открытием”, обнаружением нового без попыток ценностной, “от себя”, интерпретации открытого в субъективных шкалах оценки и т.д.» [Петров, 2004, с. 251].

Этими достаточно прямыми, как будто даже лежащими на поверхности, импликациями дело не ограничивается. Существуют и другие области, где обнаруживается связь науки и религии. Так, например, «французский философ А. Кожев усматривает в идее боговоплощения главный источник науки нового времени» [Гайденко, 1997, с. 55]. М.К. Петров также обращает внимание на эту идею: «Первое, что приходит в голову, это сам постулат творения мира по слову, а человека по образу и подобию божьему. Если мир, природа сохранили следы творения как некую логическую характеристику, а богоподобный человек способен в ней разобраться, то человек способен узнать нечто о боге, а природа может стать предметом теологии» [Петров, 2004, с. 253]. Кроме того, исследователь находит в теологии ту же структуру верифицирующего и интегрирующего ссылочного аппарата, которую позже рассматривает, как неотъемлемую часть науки: «Теология использует не только ссылку как средство интеграции массива в целое, это умела

делать и философия, но и ссылку как процедуру верификации, чего античная философия не умела. Этот тест на истинность пока еще не отделился по форме от обычной ссылки, но верифицирующая ссылка с начала своего существования содержательна и адресна: она отсылает читателя не к богу вообще и не к правилам рассуждения вообще, а к вполне конкретному осмысленному месту устойчивого текста – носителя истины, к абсолюту» [Петров, 2004, с. 229]. И хотя некоторые рассуждения М. К. Петрова не лишены формалистичности, и некоторого привкуса исторического релятивизма, в целом, очень интересны его указания на то, что определенные истоки *научного творчества* узнаются именно в структурных особенностях *религиозного творчества*: «Дисциплинарный смысл и дисциплинарная истинность слиты в теологии в нерасчлененное целое, операции объяснения и верификации наложены друг на друга, и предмет теологии определен лишь способностью теолога объяснять нечто со ссылками на текст-носитель, т.е. теолог способен социализировать и передавать в массив теологического знания находки самого неожиданного свойства, если ему удастся объяснить их со ссылками на текст – носитель истины или на другие результаты, которым сообщено уже свойство истинности» [Петров, 2004, с. 236]. Напомним, что М.К. Петров различает в истории лишь три типа социального кодирования (то есть, передачи накопленного обществом опыта следующим поколениям), из которых один научный, а другие два относятся к традиционному обществу. Тем более интересны попытки проследить преемственность вклада, внесенного сначала философией, затем религией, в создание социальной структуры, способной в результате (М.К. Петров подчеркивает, что случилось это только в XVIII веке [Петров, 2004, с. 95]) превзойти технические новшества традиционных обществ, основанных на мифологическом мировоззрении. Вклад теологии, в частности, состоит в том, что «восстановлен и дисциплинарно оформлен трансмутационный канал социализации результатов деятельности теологов, который, хотя и обнаруживал свое имплицитное присутствие в философии (сеть цитирования), самой философией опредмечивался либо в редуцированной и дезактивированной форме (теория одержимости Платона), либо вообще не опредмечивался (философия Аристотеля)» [Петров, 2004, с. 237].

Обсуждение полезных для нас идей М. К. Петрова подытожим его же словами, представляющими любопытную историческую панораму связей между видами дифференцированного творчества: «Итак, путь к науке гипотетически определен как нечто связанное с дисциплинар-

ностью, которая впервые появилась у греков в форме философии, оторвалась от номотетической эмпирии, получив собственную опору в виде абсолютизированного текста Библии, и предстала в форме теологии, с тем чтобы в XVI–XVII вв. вновь вернуться к *возможной* эмпирии планируемого эксперимента и предстать в форме опытной науки» [Петров, 2004, с. 238–239]. Следует напомнить, что рассмотрение наше сейчас идет в рамках коммуникативного аспекта связей науки и мифологии, а значит, от демонстрации того, что связь между научным и религиозным творчеством прослеживается, необходимо перейти к следующему пункту рассуждений.

Мы уже говорили о заимствовании идей от философии к науке через мифологизированные посредствующие идеи. То же самое можно найти и в истории контактов науки и религии. Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что хотя наука родилась в западном обществе, где развитие ортодоксии не прерывалось и духовная основа была более или менее устойчивой, то в тех случаях, когда дело касается смежных отраслей творчества, постоянно наблюдается наличие мифологических отклонений от ортодоксальных мифов. Возьмем, например, споры между Ньютоном и Лейбницем, которые важны для формирования первой научной парадигмы. А Койре пишет: «великая битва между Лейбницем и Ньютоном, под знаком которой протекала первая половина XVIII в., в конечном счете имеет в своей основе противоположности их теолого-метафизических позиций» [Койре, 2004, с. 14]. Позиции обоих заметно укоренены в христианской мифологии, но мифы их – несовместимы между собой. У Лейбница – «Библейский Бог Субботного Дня» [Койре, 2001, с. 213], у Ньютона же «Он является – или, в любом случае, Ньютон хотел бы, чтоб он являлся – библейским Богом, деятельным Господином и Правителем мира, Им созданного» [Койре, 2001, с. 199]. Вспомним тут же, что была и третья сильная позиция – «полностью безразличный и в-мире-отсутствующий Бог Декарта» [Койре, 2001, с. 199]. Все три вариации без всякого сомнения христианского происхождения. Любопытно, что побеждает мировоззрение Ньютона, основанное на более канонической трактовке (и «лучший из миров» Лейбница, и секуляризованный, рационалистический Бог Декарта – для ортодоксального богословия не более чем казуистика): «в последующие десятилетия ньютоновская наука и ньютоновская философия начали завоевывать все больше и больше места, постепенно преодолевая сопротивление картезианцев и лейбницанцев» [Койре, 2001, с. 243]. Тем не менее, наводя справку о религи-

озных взглядах Ньютона и его главного философского апологета Кларка, мы узнаем, что оба не принимали догматов, основополагающих для большинства течений в христианстве (о Троице, к примеру): «в действительности оба – и сэр Исаак Ньютон и д-р Сэмьюэл Кларк – были гораздо ближе к социанству, чем к учению существующей церкви: ни один из них, в действительности, не принимал тринитарной концепции Бога; оба они – как и Джон Локк – унитаристы» [Койре, 2001, с. 272]. Мало того, каждому известна судьба благочестивого ньютонианского представление о мире, как только оно стало всеобщим достоянием: «Обобщающая мысль и пропаганда Вольтера и энциклопедистов – философов Просвещения – создали ньютонианское представление о мироздании резко отличное от понимания природы самим Ньютоном» [Вернадский, 1997, с. 249]. И это подтверждает то, насколько логичное с точки зрения нарождающейся науки учение Ньютона было непроработанным, маргинальным с точки зрения мифологической рациональности. Углубление этой рациональности потребовало большого промежутка времени, более того, оно продолжается еще и до сих пор: ньютонианская научная парадигма уже уступила место другим, но просвещенческие механистические мифы, на воздействии этой программы основанные, еще живы в общественном сознании.

Говоря о соприкосновении науки и религии в случае Ньютона и его программы, стоит отметить, что хотя мы и говорили о его желании быть последовательно «ортодоксальным» в религии по сравнению с великими современниками, все же его ортодоксальность (как мы отметили, несколько сомнительная) относилась к протестантизму – то есть, к той ветви христианства, которая сознательно разорвала связи с огромным количеством религиозных мифов, которые практически не подверглись изменениям в католицизме и православии. При этом протестантизм оказался благоприятнее для развития науки в данную эпоху: «Факты социологической зависимости новой науки от протестантизма в период с XVII по XX в. включительно были признаны даже католическими социологами» [Катасонов, 1997, с. 168]. Раскол церковью всегда сопровождается брожением религиозных идей и развитием неортодоксальных мифов. В данном случае это религиозное творчество сыграло в том числе и на пользу науки.

Рассмотрим несколько других примеров. Хорошо известны случаи, когда при развитии важных для научного мировоззрения идей действуют мифы, хотя и бытующие в христианской культуре, но связанные с языческими, еретическими или кратковременно модными

представлениями. В.И. Вернадский приводит показательный пример: «Гете был одним из первых, который заговорил на Западе о миллионах лет геологического времени, о такой длительности нашей планеты после тысячелетнего перерыва. Это являлось следствием его пантеистического религиозного сознания» [Вернадский, 1997, с. 236]. Неортодоксальные религиозные идеи повлияли и на возникновение эксперимента как научного метода. Говоря о Бэконе и Бойле, П.П. Гайденко пишет: «Этот тип эксперимента ведет свое происхождение от герметической традиции и несет еще и в XVII в. черты алхимии и магии» [Гайденко, 1987, с. 234]. В другой работе она пытается объяснить влияние этих религиозно-мифологических идей так: «Нужны были серьезные сдвиги в мировоззрении, чтобы ослабить, а то и вообще элиминировать чувство греховности человека, а тем самым устранить непреходимую пропасть между ним и божественным Творцом. Именно эти сдвиги и произошли в XV–XVI вв. Важную роль в этом процессе сыграл возрожденческий неоплатонизм и связанный с ним герметизм» [Гайденко, 1997, с. 56]. Мы можем обратить внимание, что здесь для развития науки задействуются идеи хотя и возникшие в русле господствующего монотеизма, но неортодоксальные, как бы побочные, связанные с духом времени: «В герметизме, а также в Каббале, тоже принадлежавшей к магико-окультистской традиции, человек объявляется Адамом Небесным, способным не только раскрыть все тайны божественного миротворения, но и стать вторым творцом, преображающим природу и господствующим над ней» [Гайденко, 1997, с. 58]. М.К. Петров также считал идею о том, что герметизм серьезно повлиял на развитие идеи утилитарного использования научного знания, «экзотичной, но вместе с тем и достаточно правдоподобной моделью» [Петров, 2004, с. 304]. Он пишет: «Эта идущая от восхищения искусством Гермеса Трисмегиста (трижды величайшего) прикладная линия познания сохраняется на протяжении всего средневековья как на уровне практического искусства (магия, алхимия, астрономия), так и, что особенно важно, на теоретическом уровне, поскольку герметизм замыкается на неоплатонизм, что позволило отождествить основные идеи герметизма с учением о мире идей-образцов. Это сообщало герметизму черты рациональности и совместимости с христианской догмой творения мира по слову» [Петров, 2004, с. 305]. Итак, здесь мы снова видим, что в связях науки и религии используются некие мифологические посредники сложной природы – замкнутые и на науку, и на философию, и на религию, и на магико-окультистские религиозные практики.

Еще один пример влияния герметической оккультной мифологии, существующей в лоне христианского общества, на развитие научных идей приводит А. Койре – это учение Генри Мора. «В каком-то смысле он примыкает не столько к собственно философской традиции, сколько к герметической, или оккультистской. В каком-то смысле Мор стоит вне своего времени: духовно он современник Марсилио Фичино... И тем не менее, несмотря на известный анахронизм его позиции, несмотря на его неистребимую тягу к синкретизму, в котором перемешаны Платон и Аристотель, Демокрит и Каббала, Гермес Трисмегист и Стоя, именно Генри Мор придал новой науке – и новому взгляду на мир – некоторые важнейшие метафизические параметры, которые сделали возможной ее развитие» [Койре, 2001, с. 109]. А именно: из всего многообразия идей, которое обычно сопутствует оккультизму, одна оказалась как нельзя более кстати для формирующегося научного мировоззрения: «Генри Мору удалось выразить фундаментальный принцип новой онтологии, инфинитность пространства, который он отстаивал бесстрашно и неуклонно» [Койре, 2001, с. 109–110]. Этим примером можно и завершить иллюстрацию *коммуникативной* роли мифологических конструкций в связях между наукой и религией.

Как мы видим, мифологические идеи, посредствующие между научным и религиозным творчеством, могут касаться самых основ окружающей религиозной традиции (принципиальная познаваемость мира, божественное происхождение материи или протестантское отвержение недостатков католицизма). В этом случае идея может переходить из религии в науку с минимальными видоизменениями, хотя меняется ее мифологический статус (например, от религиозного догмата к научной аксиоме). Мифологические идеи также могут быть далекими от этой традиции (магизм, алхимия, оккультизм) или вписанными в нее синкретически, но не совершенно произвольными – эти мифологические идеи должны быть принципиально возможными в данную эпоху с ее специфическим способом мышления. В этом случае процесс обмена между религией и наукой сопровождается значительными трансформациями и активным посредствующим мифотворчеством.

Список литературы

1. *Вернадский В.И.* Мысли и замечания о Гете как натуралисте // О науке. Т. 1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. – Дубна: Феникс, 1997.

2. *Гайдено П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. – М.: Мартис, 1997.
3. *Гайдено П.П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII в.). Формирование научных программ нового времени. – М.: Наука, 1987.
4. *Катасонов В.Н.* Интеллектуализм и волонтаризм: религиозно-философский горизонт науки нового времени // Философско-религиозные истоки науки. – М.: Мартис, 1997.
5. *Ко́йре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной. – М.: Логос, 2001.
6. *Ко́йре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М.: УРСС, 2004.
7. *Ницше Ф.* Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – СПб.: Азбука-классика, 2007.
8. *Петров М.К.* Язык, знак, культура. – М.: УРСС, 2004.
9. *Уайтхед А.* Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990.
10. *Шишкин Е.А.* Взаимодействие научного и философского творчества: коммуникация через мифологические конструкции // Философия науки. – 2012. – № 2 (53). – С. 16–25.
11. *Шишкин Е.А.* Научное творчество: философский анализ // Философия науки. – 2010. – № 1 (44). – С. 3–14.

References

1. *Gaidenko P. P.* Khristianstvo i genesis novoeuropeiskogo estestvoznaniya. [Christianity and the Genesis of the modern European science] / Filosofsko-religioznie istoki nauki. [Philosophical and religious origins of science] Moscow: Martis, 1997. (In Russ.)
2. *Gaidenko P. P.* Evolyutsiya ponyatiya nauki (XVII–XVIII v.). Formirovanie nauchnikh program novogo vremeni. [Evolution of the notion of science (XVII–XVIII centuries). Formation of scientific programs of the new time] – Moscow: Nauka, 1987. (In Russ.)
3. *Katasonov V. N.* Intellekualizm i volyuntarizm: religiozno-filosofskii gorizont nauki novogo vremeni [Intellectualism and voluntarism: religious and philosophical horizon of science of the new time] / Filosofsko-religioznie istoki nauki. [Philosophical and religious origins of science] Moscow: Martis, 1997. (In Russ.)
4. *Koïre A.* Ot zamknutogo mira k beskonechnoi vselennoi. [From the closed world to the infinite universe] Moscow: Logos, 2001. (In Russ.)
5. *Koïre A.* Ocherki istorii filosofskoi mysli. O vliyaniï filosofskikh kontseptsii na razvitiye nauchnykh teorii. [Essays on the history of philosophical thought. On the impact of philosophical concepts on the development of scientific theories] Moscow: URSS, 2004. (In Russ.)
6. *Nitshe F.* Volya k vlasti: Opyt pereotsenki vseh tennostei. [Will to power: Experience of revaluation of all values] Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika, 2007. (In Russ.)
7. *Petrov M. K.* Yazyk, znak, kul'tura. [Language, sign, culture] Moscow: УРСС, 2004. (In Russ.)
8. *Shishkin E. A.* Nauchnoe tvorchestvo: filosofskii analiz [Scientific creativity: a philosophical analysis] // Filosofiya nauki. [Philosophy of science] 2010. №1 (44). S. 3–14. (In Russ.)
9. *Shishkin E. A.* Vzaimodeistvie nauchnogo i filosofskogo tvorchestva: kommunikatsiya cherez mifologicheskie konstruktii [Interaction of scientific and philosophical creative work: communication by means of mythological constructions] // Filosofiya nauki. [Philosophy of science] 2012. №2 (53). S. 16–25. (In Russ.)

10. *Uitkhed A. Izbrannye raboty po filosofii.* [Selected works on philosophy] Moscow: Progress, 1990. (In Russ.)

11. *Vernadskii V.I. Mysli i zamechaniya o Gete kak naturaliste* [Thoughts and comments on Goethe as a naturalist] / O nauke. Tom 1. Nauchnoe znanie. Nauchnoe tvorchestvo. Nauchnaya mysl'. [On science. Vol. 1. Scientific knowledge. Scientific creative work. Scientific thought.] Dubna: Feniks, 1997. (In Russ.)

Дата поступления 06.02.2016