

О синтезе науки и религии

© В.И.Моисеев, 2013

Наука и религия – каково их соотношение и возможно ли некоторое согласование этих видов человеческой деятельности? В этой статье я предложу ряд своих размышлений по этому поводу.

Конечно, тема синтеза науки и религии не нова. По этому поводу задумывались многие мыслители – как религиозные, так и светские. Достаточно упомянуть такие имена, как Аврелий Августин, Фома Аквинский, Николай Кузанский, Иммануил Кант, Джон Локк, Шеллинг, Владимир Соловьёв, Юзеф Бохеньский, Кеннет Уилбер и др.

Кант настаивал на несоизмеримости теоретического и практического разума, хотя соответствующие разделы своей философии построил во многом сходным образом, отталкиваясь от единой методологии поиска априорных форм всех видов разума.

У Владимира Соловьёва мы находим учение о цельной жизни, частным аспектом которого должно было выступать цельное знание, представляющее собой синтез материальной (наука), формальной (философия) и целевой (теология) причины. Таким образом, если наука больше отвечает на вопрос «как?», то религия в большей мере мучается ответом на вопрос «для чего?», представляя вопрошание о высших целях бытия.

Бохеньский подчеркнул единство структуры научного и религиозного знания. Роль аксиом в науке играют в религиозном опыте разного рода системы догматов («кодексы веры»), которые связаны со своим более эмпирическим уровнем организации опыта.

В интегральном подходе Уилбера наука выражает более объективированные правые горизонтальные секторы сознания и более формально-логический («оранжевый») уровень организации разума, в то время как религия более субъектна, акцентируя внимание на вере и чувстве, т.е. на левых горизонтально-секторных определениях, и в большей мере тяготея к авторитетным определениям группоцентрического («синего») уровня сознания.

В своей статье «Наука и религия: два образа веры»¹ я пытался ранее разбирать структуру научного и религиозного опыта с точки зрения применяемых здесь процедур обоснования, и проводил точку зрения об определённом сходстве принимаемой и там, и там общей стратегии рационального обоснования. В этом смысле у науки и религии оказывается не столь уж много различий, и они начинают различаться лишь некоторыми нюансами используемой стратегии рационализации.

В этой работе я продолжу подобный сравнительный анализ рациональных ресурсов научного и религиозного опыта.

Если мы посмотрим достаточно непредвзято на структуру любого религиозного опыта, будь-то одна из мировых религий или более локальные религиозные традиции, в любом случае, как представляется, мы можем заметить достаточно жёсткую рациональную структуру организации. В первую очередь речь идёт в этой области о некоторых жёстко фиксируемых постулатах («догматах», «истинах откровения»), которые

¹ Моисеев В.И. Наука и религия: два образа веры // Logos i ethos, №2 (33), ISSN 0867-8308. Craców, 2012. – С.7-24.

рассматриваются незыблемыми и выражающими откровение высшего начала, как оно понимается в той или иной религиозной традиции.

В отношении к «догматам» резко ограничивается критическая познавательная способность разума. Разум должен лишь просто принять на веру эти положения, не подвергая их сомнению. Какие-либо критические размышления по поводу «догматов» запрещены и расцениваются религиозной традицией как посягательства на её целостность и аутентичность.

Если разум и может в той или иной степени мыслить в связи с «догматами», то такого рода мышление должно быть ограничено только такими мыслительными процедурами, которые призваны в конечном итоге лишь вновь восстановить данные догматы, лишней раз укрепив их данность через подчинённые рациональные процедуры. Например, из всех возможных процедур обоснования разуму разрешается отобрать лишь те, которые позволят либо индуктивно придти к догматам как обобщающим заключениям, либо дедуктивно вывести из догматики только её логические следствия.

Такого рода стратегия рационализации была обозначена З.А. Сокулер в качестве рационалистического «фундаментализма»², предполагающего некоторые незыблемые основания, только относительно которых могут совершаться все прочие производные процедуры обоснования.

В своё время в истории философии вообще и в философии науки в частности принимались те или иные версии рационалистического фундаментализма. Наиболее известные из них – рационализм и эмпиризм. В рационализме в качестве абсолютных оснований познания утверждаются некоторые врождённые идеи («априорные формы») разума, в то время как в эмпиризме роль таких незыблемых оснований играют разного рода чувственно-сенсорные образования - «первичные ощущения», «нейтральные элементы опыта» и т.д.

Последующее развитие философии науки привело к критике схем классической рациональности, и в неклассической философии науки стала всё более утверждаться так называемая «сетевая модель рациональности»³.

Согласно сетевой модели, в растущем научном знании нет абсолютно незыблемых оснований, но в конечном итоге всё может быть подвержено критической оценке и пересмотру. Абсолютизация подобной стратегии привела к развитию рационалистического антифундаментализма, согласно которому вообще оказываются невозможными процедуры обоснования и построения того или иного типа рационального дискурса.

С нашей точки зрения фундаментализм и антифундаментализм, наиболее ярко представленные в истории философии науки 20 в. направлениями неопозитивизма и постпозитивизма соотв., оказываются одинаково лежащими в одной плоскости. Отвергая реальность рационального обоснования на основе невозможности фундаменталистской модели, постпозитивизм (антифундаментализм) тем самым неявно принимает фундаменталистскую схему в качестве единственно возможной стратегии рационального обоснования. И, в отличие от фундаментализма, который не только принимает такой идеал, но и верит в его реализуемость, антифундаментализм, принимая идеал, лишь отказывает ему в реалистичности. Да, - как бы утверждает антифундаментализм, -

² Сокулер З.А. Проблема обоснования знания. М.:Наука,1988.

³ Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки. - М.:Логос,1996. – С.295-342.

обосновать можно только на основе незыблемых оснований, но таковых-то нигде и не встречается. Вот почему фундаментализм, который может быть и хорош в идеале, в реальности невозможен, поскольку повсюду мы видим присутствие критической способности разума в отношении любых составляющих его структуры.

В ряде наших работ была сделана попытка построить новые модели сетевой рациональности на основе так называемого «метода последовательных приближений» и его структуризации средствами Проективно Модальной Онтологии (ПМО)⁴.

Суть этой структуризации, если говорить вкратце, следующая.

В каждый момент времени возникает некоторая «интервальная ситуация», в рамках которой фиксируется рациональная структура познания со своими основаниями, процедурами обоснования и репрезентатами – тем, что обосновывается. В данном «интервале» происходит контекстное обоснование репрезентатов на основе фиксированных оснований и актов обоснования. В следующий момент времени интервальная ситуация может измениться, в результате чего возникнут новые основания, возможно, иные процедуры обоснования и репрезентаты, так что поток обоснования пойдёт в общем случае по другим направлениям и в других формах. В частности, те элементы рационального дискурса, которые в прежнем интервале выступали как основания, в новой интервальной ситуации могут перейти в разряд репрезентатов, и наоборот.

После обхода описанной процедурой нескольких циклов обоснования, может формироваться своеобразный *предел обоснования*, в отношении к которому возникновение новых интервалов перестаёт менять репрезентаты. В этом случае сетевые процедуры обоснования выходят на насыщение и достигают своего *абсолютного обоснования относительно* данной системы интервалов. В случае смены указанной системы, сетевые процедуры обоснования могут запускаться вновь, стремясь к своему пределу насыщения в новом контексте. В итоге здесь возникает новый концепт «*относительной абсолютности*», который позволяет достичь абсолютного обоснования относительно некоторого контекста-интервала.

Обобщая подобные стратегии обоснования средствами ПМО, было введено более строгое представление о так называемом *гносеологическом цикле*⁵, в основе которого лежат сетевые отношения полюсов единого и многого, так что процесс познания выступает в этом случае как спирально-сетевое приближение к некоторому *пределу многоединства*. В структуре такого цикла сменяют друг друга более индуктивные движения познания от многого к единому и более дедуктивные трансформации от единого к многому.

Как представляется, именно такого рода структура гносеологического цикла, порождающая те или иные формы многоединства на первоначально неорганизованном материале опыта, наиболее характерна для познающей способности разума вообще и особенно ярко проявляет себя в феномене научного познания. Наука тем особенно и сильна, что она в повышенной степени культивирует методологию роста многоединства когнитивного опыта в разного рода сопряжённых гносеологических циклах, которые – как малые под-циклы – встроены в системы более глобальных гносео-циклов, в конечном

⁴ См. напр. Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2-х тт. Т.1. Структура. Природа. Душа. Кн.1. – СПб.: ИД «Мирь», 2010; Моисеев В.И. Арфункторная модель саморазвития // Организация саморазвивающихся инновационных сред / Под ред. В.Е.Лепского – М.: «Когито-Центр», 2012. - С.140-150.

⁵ См. также [http://neoallunity.ru/lec/lec32 .pdf](http://neoallunity.ru/lec/lec32.pdf).

итоге вращающих спираль наиболее глобального на данный момент цикла познания. Так выглядит пресловутый *научный метод*, который пытались более строго сформулировать многие рационально ориентированные мыслители⁶.

В то же время, систематически применяя методологию роста когнитивного многоединства, наука на том или ином историческом этапе может накладывать на ресурсы научного метода те или иные внешние ограничения, полагая внешние границы для области применения метода и не позволяя ему пересечь установленные границы. Такие науки формируют исторически более локальные версии универсальной научной методологии.

В частности, современный тип науки, который окончательно оформился во времена Нового времени и Просвещения, представляет собою вариацию слияния универсального научного метода и *внешнего принципа объективности*, который ограничивает объективность только сферой объектности – реальностью неорганических объектов.

Здесь, как и в ряде своих более ранних работ⁷, я использую четыре основных термина, два из которых являются онтологическими, и два – гносеологическими.

Онтологические термина – это «объектность» и «субъектность». Гносеологические – «объективность» и «субъективность».

Объектность – то, что относится к миру объектов, неодушевлённых неорганических сущих.

Субъектность – относящееся к миру субъектов, живых существ.

Объективность – необходимо истинное.

Субъективность – случайно истинное или ложное.

С этой точки зрения, современный материалистический тип науки использует следующую формулу отождествления:

(1) объективное = объектное,

т.е. такая наука полагает, что объективное знание может быть достигнуто только в отношении к миру объектов, неорганических сущих. Наиболее ярким примером подобной науки является сегодня физика – наука о неорганическом мире.

Всё, что относится к миру субъектов – внутренний мир, сознание, чувства, мысли и т.д. – объявляется такой наукой ненаучным, и должно быть элиминировано из состава научного знания.

Таким образом, следствием формулы (1) оказывается производное отождествление:

(2) субъектное = субъективное.

Единство формул (1) и (2) формирует *внешний принцип объектной объективности* современной науки, согласно которому полная научная объективность достигается только в том случае, когда материал когнитивного опыта будет не только обработан в спирально-сетевых процедурах многоуровневого гносеологического цикла, но, кроме того, для этого

⁶ Можно расценивать эту формулировку как своеобразную новую версию пресловутого *критерия демаркации*, который сначала так упорно искали неопозитивисты, а затем отвергли постпозитивисты. Я бы только добавил к универсальной структуре гносеологического цикла в научном познании также обязательные *структурные* составляющие, которые обязывают выразить многоединое и как некоторую чистую математическую структуру.

⁷ См. напр. Моисеев В.И. Этнос науки как символ новой объективности // *Философия науки*. – Вып.11: Этнос науки на рубеже веков. – М.: ИФ РАН, 2005. – С.121-136.

опыта будет выполнена формула (1), т.е. в составе этого опыта будет оставлена только объектная составляющая.

С нашей точки зрения, такого рода сужение ресурсов научной рациональности является достаточно искусственным, и потенциал научной рациональности может быть расширен далеко за пределы принципа объектной объективности. В ряде наших работ⁸ был описан и обоснован феномен нового типа научного знания, так называемая «транс-наука», которая способна далеко выходить за границы этого принципа, культивируя определения так называемой *интегральной, субъект-объектной, объективности*, в основу которой должна быть положена интегральная формула научной объективности:

(3) объективное = объектное + субъектное,

т.е. определения научной объективности могли бы расширить себя на интегральную – субъект-объектную – реальность, которая в терминах интегрального подхода Уилбера охватывает все горизонтальные секторы схемы AQAL, включающие в себя как внешний, так и разного рода внутренние миры - индивидуальные и коллективные.

В этом случае исчезли бы какие-либо внешние принципы объективности, которые извне могли бы ограничивать ресурсы научного метода, и последний, в лице спирально-сетевой структуры гносеологического цикла, мог бы остаться единственным критерием научности. Таково могло бы быть ещё одно определение *транс-науки – как методологии познания, кладущей в основания объективности только определения гносеологического цикла*.

Примеряя описанные критерии научности к структуре религиозного опыта, мы видим, что в нём есть и свои сильные, и слабые стороны.

В частности, религиозная методология сильна выходом за границы формулы (1) и активным использованием субъектных структур опыта, которые включают в себя определения внутреннего мира, сознания, души и духа. С этой точки зрения, казалось бы, религиозная практика в области познания использует интегральную формулу (3) и должна в максимальной степени отвечать требованиям транс-науки. По крайней мере, эта практика не накладывает внешние ограничения на научный метод познания, сужающие его только до объектно-материалистической реальности. И в этом несомненная сила и превосходство религиозной традиции над научной.

Но тут же мы обнаруживаем и существенную слабость религиозного опыта сравнительно с научным, о чём уже было сказано выше. А именно, религиозная традиция, не ограничивая научный метод познания извне, существенно ослабляет его изнутри – со стороны разрыва целостной спирально-сетевой структуры гносеологического цикла и оставления в нём только преимущественно дедуктивной составляющей. Более конкретно это означает, что разного рода догматы религиозной традиции обычно выступают как фиксируемые *формы единства* религиозного опыта, в отношении к которым разуму позволено только выводить и согласовывать с ними соответствующие формы многого.

Если через модальность $M \downarrow E$ обозначить условное бытие многого M , определяемого единым E («многое при условии единого»), то из двух главных

⁸ См. Киященко Л.П., Моисеев В.И. Философия трансдисциплинарности. – М.: ИФРАН, 2009; Моисеев В.И. Медицина как транснаука // Философские проблемы биологии и медицины: Выпуск 4: Фундаментальное и прикладное: Сборник. – М.: Изд-во «Принтберри», 2010. – С.5-7; Моисеев В.И. Транснаучные измерения биоэтики // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Выпуск 5. Отв. ред. Майленова Ф.Г. – М., ИФРАН, 2011 – С.87-107.

модальностей гносеологического цикла $M \downarrow E$ и $E \downarrow M$ («единое при условии многого»), религиозная традиция оставляет лишь первую модальность, предельно атрофируя вторую. В итоге форма религиозного познания рождается как своеобразный фундаментализм – *религиозный рационализм*, в котором единое («истины откровения») определяется в качестве абсолютных аксиом религиозного опыта, невозможных к своему пересмотру. Если даже в исключительных случаях такого рода пересмотры и допускаются, например, на Вселенских соборах или в папских энцикликах, то всё же подобного рода процедуры крайне затруднены и рассматриваются в качестве исключительной прерогативы высших элементов церковной иерархии.

В итоге когнитивная структура религиозного опыта оказывается также существенно ослабленной и деформированной. Будучи сильной в субъект-объектных образах реальности, она крайне проигрывает в существенной деформации структуры гносеологического цикла, которая очень скоро приводит к практической его блокировке и закостеневанию религиозной традиции познания.

Описанные выше сильные и слабые стороны науки и религии можно резюмировать в следующей краткой таблице – см. табл. 1.

	Достоинство	Недостаток
Наука	Полное внутреннее определение гносеологического цикла, в котором спирально-сетевым образом взаимодействуют полюсы единого и многого	Внешнее ограничение гносеологического цикла принципом объектной объективности
Религия	Расширение внешних определений гносеологического цикла на совокупную – субъект-объектную - реальность	Внутреннее ограничение гносеологического цикла преимущественным движением от единого к многому

Табл. 1. Сравнительный анализ достоинств и недостатков научного и религиозного опыта познания.

Отсюда достаточно ясной становится стратегия возможного сближения когнитивных стратегий науки и религии – необходимо объединить их достоинства, избегая недостатков.

Более конкретно это означает движение в направлении построения такого типа опыта, в котором процедуры познания были бы основаны на полном гносеологическом цикле, равноправно использующем полюсы единого и многого (достоинство науки), и для которого было бы снято внешнее ограничение принципом объектной объективности (достоинство религии), т.е. область применимости гносеологического цикла была бы расширена на всю полноту субъект-объектных определений интегральной реальности.

Но именно так понимается автором феномен транс-науки – как вид деятельности, основанный на неограниченном применении в когнитивной сфере определений гносеологического цикла.

Следовательно, мы получаем важный вывод нашего исследования, состоящий в том, что синтез науки и религии окажется в точности подпадающим под определения транс-науки, что можно выразить следующей краткой формулой:

(4) наука + религия = транс-наука.

Рассуждая о возможностях подобного синтеза, можно было бы попытаться заметить, что основным объектом религиозного опыта является тот или иной образ Высшего Начала (Абсолютного). В связи с этим возникает закономерный вопрос – *не окажется ли знание об Абсолютном также всегда абсолютным знанием?* В случае положительного ответа на этот вопрос мы могли бы понять, почему все системы религиозного опыта оказываются всегда теми или иными видами религиозного рационализма.

В самом деле, в качестве основной догматики в любой религиозной традиции выступает природа и определения Абсолютного, откуда затем выводятся те или иные следствия для жизни человека и общества, для построения нравственных и иных систем опыта. Но знание об Абсолютном естественно воспринимается человеком как абсолютное знание, в связи с чем это знание естественным образом фиксируется основателями религиозных традиций в качестве абсолютных аксиом соответствующих религиозных систем.

В виду важности такого рода установки, зафиксируем её как специальную формулу:

(5) Знание об Абсолютном есть абсолютное знание.

С нашей точки зрения, формула (5) является устойчивым инвариантом, регулярно воспроизводимым во всех до сих пор существующих религиозных системах, как мировых, так и более локальных.

Если формулу (5) разобрать более строго, то здесь происходит отождествление свойств двух разных объектов. В левой половине формулы речь идёт о предмете знания, т.е. о *семантическом* свойстве знания, в то время как в правой половине выражается статус знания в структуре совокупной стратегии рациональности – в совокупной системе процедур обоснования, которые формируют данное знание (это более *синтаксическое* свойство знания, больше связанное с его формой организации).

Формула (5) предполагает перенос семантического свойства знания на его синтаксическую структуру. И пока в этом нет ничего ошибочного, но наоборот, заложена глубокая идея о проникновении природы Абсолютного в структуру средств его выражения, в конечном итоге – в его проявления.

Ошибочность возникает в суженном понимании обеих половин формулы (5), когда, с левой стороны, знание Абсолютного понимается как откровение, т.е. как знание самого Бога, который прямо и без искажений передал его человеку; а, с правой стороны, абсолютное знание понимается как фундаментальная структура когнитивной организации («догмат»), где знание о Боге должно выступить в качестве высшей аксиомы, не подверженной изменению.

В этом случае формула (5) переходит в следующую свою разновидность:

(5*) Откровение есть догмат.

Оба полюса формулы (5*) могут быть подвержены критике.

Во-первых, даже если знание получается человеком прямо от Бога, то и в этом случае человек не представляет собою тождественную Богу среду, но и в лице своих лучших представителей («пророков») оказывается крайне отличающимся от Бога, и

потому *получаемое человеком знание всегда будет знанием человеческим*, несущим на себе ограничения относительной природы человека. Поэтому даже знание человека об Абсолютном – это знание человеческое, обладающее в принципе теми же фундаментальными признаками, что и любое другое человеческое знание (относительностью, условностью, зависимостью от контекста, способностью к дальнейшему развитию и т.д.).

Если не понимать этого фундаментального положения, то рождаются известные абсолютизации относительного, когда реально возникает множество несовместимых знаний об Абсолютном, каждое из них кладётся в основание отдельной религии и объявляется знанием не человека, но самого Бога. Отсюда понятно, что всякое иное знание будет каждой религией оцениваться как ошибочное и даже идущее от антиначала. Вот почему между разными религиями возникает такая огромная сила несовместимости и взаимной борьбы, какой не встретишь между разными видами науки или искусства. А всё оттого, что основоположники каждой религии только свои догматы рассматривают как идущие от самого Бога.

Понятно, что все здесь находятся примерно в одном положении, и в конечном итоге ни одна религия не обладает знанием, данным Богом в чистом виде. Все владеют лишь человеческими образами такого знания.

Во-вторых, почему жёстко иерархическая структура организации знания должна выступать как более совершенная и в большей мере выражающая природу Абсолютного? Наоборот, как показало развитие философии вообще и философии науки в частности, более истинное знание получается на основе *сетевых* процедур обоснования, когда полюсы единого и многого взаимно координируются между собою в стремлении к единству второго порядка – *многоединому* как единству единого и многого. В том числе и с логической точки зрения многоединое есть первое по природе, в то время как единое и многое – лишь его условные определения. Поэтому знание в большей мере усвершеняется и приближается к природе Абсолютного, когда оно в общем случае формируется в структуре *равновесного* гносеологического цикла.

Учитывая человеческий характер знания об Абсолютном, мы должны также всегда предполагать возможность ещё более глубокого развития такого знания, в связи с чем любая его стадия развития может быть лишь «относительно абсолютной» – абсолютной относительно некоторого когнитивного контекста.

Таким образом, принимая формулу (5), мы должны освободить её от суживающих ограничений. А именно, следует вполне ясно отдавать себе отчёт, что любое знание об Абсолютном – это знание человеческое, подверженное всем тем проблематизациям и проверкам, что применимы в познании в отношении к любому знанию. И такое знание также должно проходить сквозь спирально-сетевые методы гносеологического цикла, чтобы в максимальной степени усвершениться и достичь своей абсолютизации.

Такого рода вариацию формулы (5) можно было бы выразить в следующем итоговом виде:

(5**) Человеческое знание об Абсолютном есть многоединство знания.

Так ещё с одной стороны мы приходим к обоснованию формулы (4), в которой синтез науки и религии понимается как высшая стадия развития знания, для которой сняты все внешние и внутренние ограничения относительно универсального метода работы разума.

В таком виде синтез науки и религии предстаёт как универсальное учение о Высшем Бытии (Абсолютном), которое опирается на спирально-сетевые процедуры взаимного определения единого и многого в структуре совокупного когнитивного опыта, преодолевающего границы разделения на внешний и внутренний мир, на мир материи и духа. Таковы разделы транс-науки, которые оказываются повышенно связанными с учением об Абсолютном и приложением этого знания к жизненным обстоятельствам человека и общества.