

АКСИОЛОГИЯ: ЦЕННОСТИ И СВЯТЫНИ

В.А. Яковлев

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ НАУКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Аннотация: в работе анализируется проблема взаимосвязи христианских религиозных ценностей, складывавшихся в Европе на протяжении более десяти веков, и аксиологических установок классической науки в лице её выдающихся представителей Галилео Галилея и Иоганна Кеплера. Дается новое осмысление сути разногласий первых идеологических столкновений теологов и учёных. На конкретных примерах показывается, что учёные не только пытались установить объективную истину, но и согласовать её со Священным Писанием. Творцы науки искренне считали познание христианской ценностью, богоугодной деятельностью, сближающей человека со своим Творцом, которое возможно лишь с помощью данного Богом разума.

Ключевые слова: философия, ценности, христианство, учёные, теология, разум, вера, истина, наука, диалог.

Аксиологические основания классической науки привлекают всё более пристальное внимание именно в связи с обострившимися дискуссиями (сциентизм — антисциентизм) по оценке характера и результатов деятельности современной так называемой «постнеклассической» (В.С. Стёпин) науки. То, что последняя совсем не похожа на науку Галилея, Кеплера, Ньютона, Лапласа, это очевидно. Передовой фронт современного естествознания проходит по объектам микро- и мегамиров, использует баснословную по своей стоимости и архисложную приборную базу, строит и «проигрывает» на супербыстродействующих компьютерах математические модели природных процессов, которые нередко в принципе недоступны эмпирическим наблюдениям.

Не менее очевидным стало и понимание того факта, что научное знание как итоговый продукт имеет в ценностно-практическом отношении амбивалентный характер — может использоваться как во благо, так и во зло человечества. Более того, — и в этом состоит главный аргумент критиков «Научного разума» — всем великим достижениям естествознания инженерно-технические науки ищут, и довольно успешно находят, применение в милитаристской практике. Бинарность ценностных ориентаций

современной науки на всех уровнях, так же как и противоречивый характер морального кодекса (этоса) учёного наших дней, является объектом отдельного исследования¹.

Цель данной работы — анализ проблемы взаимосвязи христианских религиозных ценностей, складывавшихся в Европе на протяжении более десяти веков, и аксиологических установок классической науки в лице её наиболее выдающихся представителей, прежде всего Галилео Галилея и Иоганна Кеплера.

В целом, необходимо отметить постепенное смягчение в историческом плане негативных оценочных критериев роли и значения средневековой схоластики в европейском цивилизационном процессе, а также новое осмысление сути разногласий первых идеологических столкновений теологов и учёных.

В эпоху Возрождения, как известно, сложилось представление о Средневековье как регрессе Европейской культуры, возрождение которой стало возможно лишь через обращение к наследию Античности. Появился и образ «мрачной ночи средневековья», где человек не жил полноценной

¹ См.: Яковлев В.А. Бинарность ценностных ориентаций науки // Вопросы философии. 2001. № 12. С. 77-86.

жизнью, а в основном замаливал грехи и готовился к концу света.

Однако, как представляется многим современным исследователям, более взвешенной и объективной выступает точка зрения, согласно которой средние века — это действительно некие необходимые *серединные* века в истории Европы, которые отнюдь не были потерянными и бесплодными. Напротив, в этот период были открыты и сформулированы важные креативы во всех основных частях философского знания. Вместо ранее привычного противопоставления «света Возрождения мраку Средневековья» сейчас, в ретроспективном плане, чаще говорят о преемственности эпох, их дополнительности, накопленной благодати и даже «намоленности» европейского ареала за эти серединные столетия. Признаётся также ценность имманентной рациональности католической доктрины, отшлифованной в трудах средневековых схоластов, прежде всего Фомы Аквинского, как основы рационализма нововременной науки.

Ценностные ориентиры средневековой культуры, в конечном счёте, позволили выйти из цивилизационного тупика поздней Римской империи, заложили теоретический категориальный фундамент культуры эпохи Возрождения и науки Нового времени.

Метафизика Средневековья, если брать её в целом, — это любовь и стремление к мудрости через единого в трёх ипостасях Бога. Христианская этическая доктрина складывалась веками и отвечала, прежде всего, моральным практическим запросам простых людей. Христианство начиналось с создания кодекса правил поведения человека. Теоретическое обоснование кодекса христианской этики было целью и онтологией, и гносеологией религиозной философии. В результате сформировалась разноплановая, но очень эффективная система морали, не выходя за рамки которой можно было интерпретировать различные жизненные ситуации. При этом учитывался социальный статус человека, его физическое и психологическое состояния, национальность, возраст, социокультурная среда, и даже природные катаклизмы — «Всё и во всём Христос».

Интерпретационные ресурсы Библии, подкреплённые соответствующими литургическими действиями, оказались поистине неисчерпаемыми. Несмотря на раскол между православием и католичеством, противоборство реформации и контрреформации, а также появление многочис-

ленных сект, христианское морально-этическое учение постоянно находилось, можно сказать, в динамическом равновесии с социумом, а понятие «христианские ценности» в настоящее время нередко используется в одном кластере с понятиями «общечеловеческие ценности» и «гуманистические ценности научного познания».

Что касается ценности человеческой жизни, то в Писании действительно можно найти очень разные интерпретационные контексты этой категории. Опираясь, очевидно, на негативные коннотации, в XIII в. Папа Иннокентия III написал печально известный трактат «О презрении к миру, или о ничтожестве человеческой жизни», где с помощью цитат из Писания пытался убедить смертных в порочности их бытия. Зло, по его мнению, коренится уже в самих чувствах человека, навечно отягощённого проклятием первородного греха.

В эпоху Возрождения гуманисты, прямо не отрицая этот догмат, тем не менее, противопоставляют ему свои работы: «Речи о достоинстве человека» (Пико дела Мирандола), «О наслаждении» (Лоренцо Вала), «О достоинстве и превосходстве человека» (Джаночцо Манетти) и др.

Такие разные философы как кардинал Николай Кузанский (Кребс, Кузанец) и беглый монах Джордано Бруно (Ноланец) безусловно признавали догмат сотворения Богом мира и всех вещей в нём. В то же время они считали, что Творец является душой мира и каждой вещи, ибо во всём есть размерность, форма, и гармония. Как следует из документов Венецианской инквизиции, где проводились первые допросы Ноланца, философ, конечно, не обладая какими-либо естественнонаучными доказательствами, использовал для защиты своего *креатива инфинитности Вселенной и возможности существования других обитаемых миров* теолого-метафизический аргумент всемогущества и всеблагости Бога.

Нельзя не сказать и ещё об одном этическом *креативе*, сформулированном Бруно. Речь идёт о «Героическом энтузиазме» как оригинальном произведении Ноланца, так и реальной практике его жизнедеятельности, наполненной постоянной борьбой со своими оппонентами в публичных дискуссиях, а затем и в смелой открытой полемике с судьями-инквизитарами.

О практической значимости всех наук, включая и метафизику в новой интерпретации, подробно говорится в утопии Фр. Бэкона «Новая Атлантида». Здесь описывается «Дом Соломо-

на» как научный и технический центр, главное назначение которого — объективное изучение «творений господних», а также изобретение машин, устройств и технологий, делающих жизнь жителей острова Бенсалем счастливой и творчески насыщенной.

Креатив праксиса науки, тесно связан в философии Бэкона с *креативом аксиологии* науки. Не умаляя, идущую от Аристотеля, характеристику самоценности научного знания как средства приобщения человека к гармонии мира, Веруламец дополняет эту характеристику ценностью социальной — наука определяет прогресс общества во всех его измерениях и должна приносить блага всем людям.

Однако ни Кузанец, ни Бруно, ни Фр. Бэкон ещё не были учёными, в том смысле этого слова, которое закрепилось за интеллектуалами, организовавшими научные сообщества. Эти новые социальные образования по традиции, заложенной Платоном, получили название «академия» — академия Плифона, Козентинская академия Телезио и др.

Одной из первых научных академий была также Академия деи Линчеи (академия рысьеглазых), основанная князем Чези в 1603 г. Среди её членов были Г. Галилей и будущий папа Римский, кардинал Ф. Барбарини. Здесь ставили первые опыты, устраивали дискуссии, читали публичные лекции для желающих.

К эпохе Возрождения в плане хронологии относится и сочинение каноника Н. Коперника, плод более чем 40-летней его работы, — *De revolutionibus orbium coelestium* («Об обращении небесных сфер»), которое было издано в Нюрнберге в 1543 г. К этому сочинению теолог Андреас Осиндер написал анонимное предисловие, где новую гелиоцентрическую модель Вселенной называл условной математической гипотезой, придуманной, якобы, для сокращения сложных вычислений дат церковных праздников. За предисловием шло хвалебное письмо кардиналу Шёнбергу и посвящение папе Павлу III.

Несмотря на то, что Коперник сохранил некоторые положения теории Аристотеля — Птолемея (замкнутый космос, равномерные круговые движения планет и др.), из-за чего эмпирические наблюдения существенно расходились с теоретическими расчётами, в 1616 г. при папе Павле V католическая церковь официально запретила *придерживаться и защищать* теорию Коперника, поскольку такое истолкование физики неба,

как было установлено специальной комиссией, противоречило Писанию,

Однако именно в XVII в. так называемый Коперниканский переворот трансформируется в научную революцию, которую совершили люди, так же, как и Коперник, искренне верующие в Бога.

В XVIII в. Вольтер и французские просветители-материалисты Дидро, Ламетри, Гельвеций, Гольбах немало писали об антагонизме религии и науки, непримиримой борьбе церкви с учёными, о тысячелетие веков схоластики как чёрном провале в европейской истории. Эта линия в дальнейшем была продолжена Марксом, а затем и в «воинствующем материализме» советской философии и истории науки.

Примечательна в данном отношении статья известного отечественного историка философии и науки В.П. Зубова, написанная им в 1940-1941 гг., которая и будет базой для дальнейшего анализа проблемы христианских ценностей в их взаимосвязи с классической наукой.

Уже само название статьи «Галилей и борьба за новую систему мира» говорит об определённой идеологической установке. Автор, опираясь на различные исторические материалы и, прежде всего, на фундаментальное 20-томное, так называемое «национальное издание» (*Le Opere di Galileo Galilei. Firenze, 1891-1909*), проводит профессионально глубокое исследование творческих достижений учёного и различных перипетий в его взаимоотношениях с церковью².

Так, В.П. Зубов считает, что Галилей остроумно противопоставил в письме к великой герцогине Тосканы, Христине Лотарингской, вдове герцога Фердинанда I Медичи концепцию Птолемея и теорию Коперника с учётом теологического опровержения последнего ссылкой на библейскую легенду об Иисусе Навине. Во время битвы при Гаваоне Бог по его просьбе, как следует из Писания, приказал Солнцу остановиться и перестать двигаться на Запад: «Теологи требовали, чтобы эти слова Библии понимались в прямом, самом буквальном значении. Но по теории Птолемея смена дня и ночи обусловлена не собственным движением Солнца, а движением мировой «передвижной» сферы; собственное же движение Солнца — годовое, по зодиаку, с Запада на Восток. «Следовательно, — заключает Галилей, — если бы Иисус Навин хотел, чтобы его слова принимались

² См.: Зубов В.П. Галилей и борьба за новую систему мира // Философский журнал. 2009. № 1 (2). С. 88-110.

в их чистом и наисобственном значении, он велел бы Солнцу ускорить свое движение [с Запада на Восток. — В.З.], чтобы вращение перво-двигателя не относило его на Запад». Это значит, что буквальное понимание Библии одинаково не вяжется ни с системой Коперника, ни с системой Птолемея»³.

Однако, на мой взгляд, если исходить из широко признанного тезиса, что научное знание ориентируется на предметный мир, а религиозное — на священные тексты, то такой изощённо софистический ход мысли Галилея отнюдь не является показателем непримиримой борьбы учёного за торжество новой теории Коперника. Напротив, он вполне укладывается в ценностные рамки ведения бесконечных средневековых схоластических дискуссий по интерпретации библейских текстов. Католическая церковь в это время в гораздо большей степени была озабочена борьбой с реформаторским движением и светской властью. Известно, что в 1606 г. из Венецианской республики были изгнаны иезуиты, ярые оппоненты Галилея, и всех венецианцев папа Павел V отлучил от церкви. Это решение, в свою очередь, вызвало острую дискуссию в интеллектуальном сообществе Европы.

Сам Галилей, как следует из исследования В.П. Зубова в 1611 г. был в Риме и долго беседовал с патером Клавдием и с двумя другими патерами, весьма сведущими, по мнению Галилея, в своей области, а также с их учениками. Учёный и теологи сопоставили свои наблюдения и убедились, что они в точности соответствуют друг другу. Не случайно к учёным-теологам иезуитского Collegium Romanum в Риме Церковь обратилась за экспертизой по поводу открытий, сделанных Галилеем при помощи телескопа. Именно они подтвердили кардиналу Беллармино, с которым Галилей, кстати, был долгое время в очень хороших отношениях, что у Юпитера есть спутники, а Млечный путь состоит из множества звезд, что поверхность Луны действительно не похожа на идеальное эфирное тело, а Венера имеет характерные фазы,

Однако теологи, в отличие от Галилея, отнюдь не спешили придать мировоззренческую ценность этим открытиям и изменить онтологическую картину мира. В то же время они были солидарны с Галилеем, что открытия, в частности, спутников Юпитера («Медицинских

планет») наносит ощутимый удар по астрологии, с которой у Церкви были давние счёты в плане интерпретации ценностей свободы и предопределения судьбы человека.

Здесь, правда, надо заметить, что был один астроном по призванию и астролог по необходимости, с кем Галилей вёл довольно интенсивную переписку. Это — Иоганн Кеплер, который говорил, что астрология, хотя и незаконнорожденная дочь астрономии, но кормит свою мать. Немецкий учёный обосновывал свои астрологические и астрономические исследования на библейских ценностях «гармонии и совершенства созданного Богом мира» и «человека, созданного по образу и подобию Бога». Одно из главных сочинений Кеплера и называется «Гармония мира» (1619 г.). Сходство человека с Богом, по мнению учёного, заключается прежде всего в важнейших способностях души к восприятию и познанию сотворённого Богом мира.

В труде *De fundamentis* Кеплер обсуждает вопрос, — почему астрологическое взаиморасположение звезд влияет на дела подлунного мира. Он объясняет данный эффект не просто самим взаиморасположением звезд, а и наличием живой человеческой души, которая это взаиморасположение воспринимает и стремится познать его смысл.

Все что существует для Кеплера, в том числе Бог, душа и мир, являются сущностями, которые могут быть количественно представлены. Это достигается с помощью божественной науки математики. Таким образом, душа абсолютно необходима для самого математика, чтобы продемонстрировать непосредственную очевидность и убедительность своих доказательств. Джордж М. Эскобар, один из исследователей творчества Кеплера, пишет: «Число (единица, которая объединяет в себе множество других единиц), согласно Кеплеру, принадлежит душе, а единицы принадлежат самим вещам: мир есть сфера единиц, в то время как душа — сфера чисел, по аналогии с тем, как мир есть сфера единичных элементов, а душа — сфера универсалий»⁴.

Иначе говоря, мир и душа являются существенно отличными и независимыми сферами со своими собственными законами — обе сферы реальны, но реальность каждой имеет свою особую специфику. Душа — это качественно иной

³ Там же. С. 89.

⁴ Jorge M. Escobar. Kepler's theory of the soul: a study on epistemology // Stud. Hist. Phil. Sci. 39 (2008). P. 18, 15-41.

вид реальности, наиболее приближенной к Богу. Именно благодаря такой двойной системе реальности, знание становится возможным. Геометрия, по Кеплеру, как заключает другой историк науки Ричард Бриггс, «существовала прежде сотворения мира, она совечна божественному интеллекту. Она есть в этом смысле сам Бог (ибо что может существовать в Боге, не будучи Богом?). Геометрия использовалась Богом как модель для творения, и она вложена в умы людей вместе с их подобием Богу, — а вовсе не просто поступила в их умы через глаза»⁵.

Именно Кеплер, сам убеждённый сторонник новой теории неба и считавший также, «что и Галилей уже много лет как погряз в коперниканской ереси», оценил по достоинству осторожность и предусмотрительность итальянца. Вместе с тем Кеплер пытался ускорить процесс общественного признания новой теории, инициируя Галилея на публикацию его научных работ в Германии. В одном из писем Кеплер довольно пафосно и с пиететом обращается к Галилею: «И хотя ты мудро и молчаливо убеждаешь примером своей персоны, что надобно уступить всеобщему невежеству и что не следует понапрасну отдавать себя или противостоять ярости ученой черни (следуя в этом Платону и Пифагору, подлинным нашим наставникам), однако поскольку в нашем веке сначала Коперник, а затем многочисленные и ученейшие математики положили начало огромному делу и уже перестало быть новостью, что Земля движется, удастся, быть может, дав совместными усилиями первый толчок этой колеснице, довести ее непрерывно до меты, и так как доводы разума не имеют такого веса у толпы, начнем все более и более рушить при помощи авторитетов, если только решим обманом вести толпу к познанию истины... Если тебе не так удобна Италия для опубликования твоих работ, и если ты встретишь какие-либо затруднения, быть может, Германия даст нам эту свободу»⁶.

Галилей действительно был убеждён в онтологической истинности теории Коперника и считал, что анонимное предисловие к ней, представляющее теорию лишь как математическую гипотезу, сделано лишь с целью облегчить распродажу книги, «т.к. без него большинство читателей могло бы принять ее за фантастическую химеру». Галилей

заклучает в одном из писем: «Желание уверить, будто Коперник не считал истинным движение Земли, по моему мнению, могло найти отклик лишь у того, кто его не читал»⁷.

Но для Галилея, как человека искренне верующего, важно не только установить истину, но и согласовать её со Священным Писанием. Католическая Церковь считала незыблемой мировоззренческую ценность Библии. Сначала, как известно, Пятый Латеранский собор (1512-1517), а затем Тридентский собор (1545-1562) наложили вето на толкование кем бы то ни было Писания в смысле, который расходится с «единодушной точкой зрения всех Святых Отцов». То есть, подразумевалось, что право на интерпретацию должно было принадлежать только теологам, хорошо знающим все «святоотеческие тексты».

Галилей же считал возможным, дать это право и учёным, если придать природе тот же божественный статус происхождения, что и Писания. «Поскольку Писание во многих местах не только может быть, но и необходимо должно быть истолковано в смысле, отличном от кажущегося значения слов, мне думается, что в спорах о природе Писанию следует предоставлять последнее место. В самом деле, Священное Писание и природа одинаково происходят от божественного Слова, первое — являясь внушением Духа Святого, а вторая — будучи послушнейшей исполнительницей предначертаний Божиих. И поскольку, кроме того, в Писании многое говорится применительно к разумению всякого человека в смысле, отличном от абсолютной истины (если судить с точки зрения буквального значения слов) и, наоборот, поскольку природа неумолима и неизменна и ничуть не заботится о том, будут ли доступны человеческому усвоению скрытые ее причины и образ ее действия, ибо она никогда не преступает пределы законов, на нее наложенных, — очевидно, что те из природных действий, которые ставит перед нашими глазами чувственный опыт, или о которых мы убеждаемся посредством неопровержимых доказательств, отнюдь не следует подвергать сомнению, ссылаясь на места Писания, по буквальному своему значению как будто и не согласные с ними, ибо не всякое речение Писания имеет такую же принудительную силу, какое имеет любое из действий природы...; если Писание и не может заблуждаться, тем не менее может иногда заблуждаться тот или иной изъяснитель и толкователь

⁵ Briggs R. The scientific revolution of the seventeenth century. London. 1969. P. 43.

⁶ Зубов В.П. Галилей и борьба за новую систему мира // Философский журнал. 2009. № 1 (2). С. 95.

⁷ Там же. С. 98.

его»⁸. Этот пассаж отчётливо выражает «теорию двух книг» Галилея.

В.П. Зубов, анализируя данный отрывок, пишет: «В приведенных словах не столько важна религиозная окраска тезиса о «книге природы», сколько защита автономии научного опыта от посягательств Церкви»⁹. Однако, на мой взгляд, в данном случае речь идёт не о «религиозной окраске», поскольку тогда Галилея можно было бы заподозрить, если не в атеизме, то в лицемерии. Учёный отстаивает христианскую ценность истинного познания с помощью данного Богом разума как богоугодной деятельности, сближающей человека со своим Творцом. Говоря современным языком методологии науки, Галилей предлагает расширить поле дискурса по интерпретации и осмыслению Священного Писания, опираясь на новые научные открытия. Но именно то же самое делают и современные христианские теологи и верующие учёные»¹⁰.

В.П. Зубов считает, что «совершенно неправильно также изображать Галилея как «добротного католика», стремившегося указать Церкви наиболее правильный для нее путь, убедить ее не держаться устаревших взглядов. Галилей был и остается реформатором науки, а не реформатором религиозным. Достаточно посмотреть, какое малое значение имеет в его глазах Библия по сравнению с природой, достаточно вчитаться в стиль его произведений, как в зеркале отражающий стиль классического итальянского Возрождения. Галилей добивался признания коперниканского учения со стороны Церкви не в интересах Церкви, а в интересах науки»¹¹.

В этом пассаже, как представляется, отчётливо проступает установка атеистического материализма во что бы то ни стало доказать несовместимость науки и религии, представить каждое научное открытие как «удар» по религиозному мировоззрению, а учёного, совершившего это открытие, — как непримиримого борца с догматами Писания, даже если сам данный учёный является искренне верующим христианином. Поэтому и религиозно значимое письмо Галилея

к Пьеро Дини от 23 марта 1615 г., опубликованное в «национальном издании», как считает В.П. Зубов, в сущности является лишь письмом ученого, страстно желающего возвестить новое учение «*urbi et orbi*».

Галилей пишет: «Я занимаюсь сведением воедино всех аргументов Коперника, доводя их до ясности, доступной многим, там, где они теперь весьма трудны, и добавляя к ним все новые и новые соображения, всегда основанные на наблюдениях неба, на чувственном опыте и на сопоставлении природных действий, чтобы принести их затем к стопам Церковного Пастыря и на непогрешимый суд Святой Церкви, дабы она дала им то применение, которое покажется нужным ее верховной мудрости»¹².

На мой взгляд, текст письма недвусмысленно свидетельствует о том, что учёный оценивает свой труд с позиций укоренения и распространения христианской веры, видит высший смысл всей своей деятельности в укреплении союза учёных и церкви. Галилей всю жизнь занимался научной деятельностью, оставаясь в *рамках христианских ценностей и традиций*. «Итак, — пишет Галилей, — если кто-нибудь считает эти планеты (спутники Юпитера — В.Я.) излишними, бесполезными, ненужными миру, пусть начинают процесс против природы, или Бога, а не против меня, который здесь не причём, а я до сих пор ни на что другое не претендовал, как только на то, чтобы показать, что планеты эти существуют на небе и кружат собственными движениями вокруг светила Юпитера»¹³. Учёный боролся не с религией, а с теми теологами, прежде всего иезуитами, которые пытались монополизировать право на единственно возможное толкование истины. Уверенный в своей правоте Галилей считал, что истины, которые он постиг, хотя и несоизмеримо малы в экстенсивном плане со всеми возможными истинами всеведущего Бога, но содержательно они тождественны какой-то, пусть и очень малой, части божественных истин. Отсюда его стремление обратить обвинения в ереси и богохульстве против своих обвинителей.

Представив таким образом науку как «богоугодное дело», Галилей, так же как и Кеплер, опираясь опять-таки на ценность библейского признания гармоничного богоустроения мира «числом, мерой и весом», говорит о природе —

⁸ Там же. С. 99-100.

⁹ Там же. С. 100.

¹⁰ См.: Суркова Л.В., Яковлев В.А. Католические учёные о метафизике // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2008. № 2. С. 71-81.

¹¹ Зубов В.П. Галилей и борьба за новую систему мира // Философский журнал. 2009. № 1 (2). С. 101.

¹² Там же. С. 101.

¹³ Там же. С. 102.

божественной философской книге сотворения, написанной на особом языке математики. «Философия написана в величественной книге (я имею в виду Вселенную), которая постоянно открыта нашему взору, но понять её может лишь тот, кто сначала научится постигать её язык и толковать знаки, которыми она написана. Написана же она на языке математики...»¹⁴.

Христианскую ценность представления мироздания как математически выверенной гармонии Галилей подкрепляет также авторитетом древнегреческих философов. Учёный пишет: «То, что пифагорейцы выше всего ставили науку о числах и что сам Платон удивлялся уму человеческому, считая его причастным божеству только потому, что он понимает природу чисел, я прекрасно знаю и готов присоединиться к этому мнению»¹⁵.

Действительно, Платон в «Государстве» определённо утверждает, что геометрия — это «наука, которой занимаются ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет»¹⁶.

Таким образом, Галилей полагал, что Бог тождественно проявляет свою абсолютную истинность в «книге Природы» и в «книге Писания», то есть две книги не могут вступать в конфликт, т.к. они обе происходят от Бога. Однако те, кто писали Библию, были озабочены прежде всего проблемой спасения и поэтому тексты они приспособили к умственным способностям простых людей, к особенностям их языка. Отсюда возможны неточности, которые к тому же могли множиться с течением периодической переписки текстов. Книга же Природы осталась в первоизданном виде, но она может быть прочитана только математически образованными учёными.

Нельзя не отметить ещё одну важнейшую христианскую ценность, к которой апеллирует Галилей — это ценность человеческой жизни.

Галилей поддерживает идеи гуманистов и развивает их, утверждая ценность кратковременности и изменчивости человеческой жизни как необходимого условия обновления, развития, максимального творческого напряжения и самоотдачи человека во благо прогресса науки и общества. Учёный пишет: «Я не могу без большого удивления и даже большого сопротивления слушать, как в качестве атрибутов особого благо-

родства и совершенства природным и целостным телам Вселенной приписывают невозмутимость, неизменность, неразрушимость и т.д., и, наоборот, считают великим несовершенством возникаемость, разрушимость, изменчивость и т.д.; сам я считаю Землю особенно благородной и достойной удивления за те многие и весьма различные изменения, превращения, возникновения, и т.п., которые непрерывно на ней происходят; если бы она не подвергалась никаким изменениям..., то я назвал бы её телом, бесполезным для мира, и, говоря кратко, излишним... в природе; ...Те, кто превозносит неунчтожаемость, неизменность и т.д., побуждаются говорить такие вещи, как я полагаю, только великим желанием прожить подольше и страхом смерти; они не думают, что если бы люди были бессмертны, то им совершенно не стоило бы появляться на свет»¹⁷.

Да, конечно, известно, что научные открытия Галилея, так же как и понимание им христианских ценностей, были отвергнуты в то время не только католической церковью, но и Лютером, и Кальвином. Одна из основных книг учёного «Диалог о двух величайших системах мира» была запрещена, а сам Галилей принужден в ходе суда инквизиции над ним отречься от своего учения. Однако в другом временном и социокультурном контексте в 350-ю годовщину публикации «Диалогов» Папа Иоанн Павел II выступил с обращением, из которого следовало, что церковь состоит из индивидов, ограниченных в своих возможностях, поскольку они тесно связаны с культурой своего времени и, следовательно, могут ошибаться. Папа призвал к скрупулёзному, тщательному исследованию церковных процессов над учёными, чтобы научиться отличать существо веры от научных систем данной эпохи и истинно верующих от еретиков и заблуждающихся. Специально созданная Ватиканская комиссия в 1984 г. официально признала, что церковные иерархи ошиблись, осудив Галилея и заставив его отречься от новой теории неба.

В настоящее время всё более активизируется диалог между различными ветвями христианства и научным сообществом. Это связано как с новейшими открытиями в естествознании, так и глобальными проблемами, с которыми столкнулось человечество на рубеже XX-XXI вв.

Известный физик Р. Рассел считает необходимым формирование общей методологии тео-

¹⁴ Галилео Галилей. Пробирных дел мастер. М., 1987. С. 41.

¹⁵ Цит. по: Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985. С. 145.

¹⁶ Платон. Соч. в 3-х т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 337.

¹⁷ Галилео Галилей. Избранные труды в 2-х т. Т.1. М., 1964. С. 156-157.

логических и научных исследований, поскольку, по его мнению, существенно расширилось поле междисциплинарных исследований «теология и наука». Метод критического реализма, по его мнению, становится определяющим для совместных научно-теологических проектов¹⁸.

Кроме того, акцент делается на единой метафизической системе науки и религии, в рамках которой и должны обсуждаться важнейшие вопросы взаимосвязи Бога, человека и природы. Поскольку наука постоянно находится в развитии, постольку необходимым является и непрерывающийся диалог науки с христианской религией.

Довольно оригинальным выглядит подход другого известного западного физика Яна Барбэра к методологии совместных теолого-научных исследований¹⁹. Учёный считает, что способы проверки научных теорий довольно сходны с теологическими методами доказательств, если их рассматривать в обобщённом плане. Так, и наука, и теология опираются на определённые данные — в науке это эмпирические факты, а в теологии — религиозный опыт и тексты Писания. В каждой духовной сфере существуют свои сообщества экспертов, которые оценивают предлагаемые новации как с точки зрения их претензии на разумность и истинность, так и с эстетических, и аксиологических позиций. При этом и в науке, и в религии всегда сосуществуют конкурирующие доктрины, ведутся дискуссии, а также большое значение имеют исторический и социокультурный факторы. В то время, как считает Барбэр, хотя наука многое объясняет из того, что существует в мире, есть такие проблемы и вопросы, которые выходят за пределы возможностей науки в принципе. Например, почему вообще существует мир?

Необходимо подчеркнуть, что в настоящее время всё более глубокий аксиологический подход к пониманию развития современной науки, осмыслению новейших научных открытий и выяснению фундаментальных религиозных ценностей генезиса науки демонстрирует православная ветвь христианства.

Так, в докладе на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2000 г. председателя Синодальной Богословской комиссии митрополита Минского и Слуцкого Филарета, патриаршего экзарха всея Белоруси, было подчёркнуто, что проблема «богословского осмысления методов и пределов фундаментальных наук, претендующих на обладание объективным знанием о мире, является актуальной для православного богословия на рубеже третьего тысячелетия»²⁰.

Игумен Филарет (Булеков) как Представитель Русской Православной Церкви выступил на семинаре «Эволюция моральных ценностей и прав человека в многокультурном обществе» (Страсбург, 30 октября 2006 г.) с докладом «Эволюция понятия прав человека: поиск Диалога». Богослов А.И. Кырлежев на том же семинаре представил доклад «Взаимоотношение концепции прав человека и религиозных ценностей». Хотя оба церковных деятеля говорили о ценностях в общем метафизическом плане, очевидно, что эти ценности носят фундаментальный характер, а, следовательно, относятся и к научной деятельности.

По мнению А.И. Кырлежева, ценность и место «человека в мире определяется тем, что он является одним из творений, но вместе с тем — творением особенным, *Imago Dei*, образ самого Творца — вот первое определение человека. Разум и свободная воля являются чертами этого образа, и человек обретает их в силу рождения. Однако подлинный источник этих качеств — Бог, а потому их ценность определяется тем, что они позволяют человеку следовать призыву, с которыми к нему обращается Бог: призыву к богообщению и богоуподоблению»²¹.

В этом же плане рассуждает известный биолог Фр. Коллинз, руководитель международной программы по расшифровке генома человека: «Научное исследование есть проявление любви к Богу и служения Ему»²².

Профессиональный физик и богослов, секретарь учёного совета Санкт-Петербургских

¹⁸ См.: Russell R.J., Wegter-McNelly K. Science and Theology: Mutual Interaction // Bridging Science and Religion / T. Peters, G. Bennett, eds. L., 2003. P. 19-34.

¹⁹ Barbour J. Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures, 1989-1991. Vol. I. Ch. I: Ways of Relating Science and Religion; Ch. 3: Similarities and Differences. N.Y., 1990. P. 3-30, 66-92.

²⁰ См.: Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Сб. докладов и документов. СПб., 2000. С. 89.

²¹ Кырлежев А.И. Взаимоотношение концепции прав человека и религиозных ценностей // Церковь и Время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2006. № 4 (37). С. 27.

²² Цит. по: Goodyear M. Francis Collins: Love God With a Scientific Mind // <http://www.christianitytoday.com/workplace/articles/interviews/franciscollins2.html>.

Духовных Академий и Семинарии, настоятель храма св. Апп. Петра и Павла при Санкт-Петербургском государственном университете К. Копейкин, исходя из богословской традиции представления мира как логосной реальности, делает акцент на ценностном значении в натур-теологии Запада категории «света», интерпретированной как *фундаментальная субстанция тварного существа*.

И. Копейкин анализирует учение средневекового мыслителя, оксфордского профессора францисканца Роберта Гроссетеста, епископа Линкольнского, который отводил свету главную роль в процессе творения мира, а также рассматривал свет как *субстанцию понимающего ума*. Будучи физиком, И. Копейкин проводит довольно смелые параллели с фундаментальным значением света как потока фотонов, имеющих неизбежную константу скорости в теории относительности А. Эйнштейна: «Таким образом, теория относительности свидетельствует, по существу, о том же, о чём говорил когда-то Гроссетест: свет есть начало воспринимаемой нами телесности, понимаемой как способ отношения одной части мира к другой»²³.

Можно добавить к этой онтологической ценности категории «света» и такие идиоматические выражения, как «ученье — свет», «просвещение», «светоч знаний», «творческое озарение» и т.п., также несущие аксиологическую составляющую.

Среди современных отечественных философов и культурологов в последнее время формируется позитивное отношение к христианским ценностям в плане понимания их взаимоотношений с научной деятельностью. Иногда ощутимый сдвиг даже делается именно в сторону антисциентистской позиции.

Как трагедию человечества, связанную с «размыванием» христианских ценностей, рассматривает экспансию современной науки, например, В.И. Кутырёв. Он считает, что в наше время обнаружилась, по крайней мере, частично, историческая правота церкви в её изначально настороженном отношении к научному разуму²⁴.

На мой взгляд, однако, имеет смысл говорить не о научном разуме как таковом, который, прежде всего, направлен на познание мира и со времён Галилея считается богоугодным делом, а на использование продуктов творчества разума в антигуманных целях. Но это уже вопрос свободы выбора и воспитания самих субъектов научного сообщества.

Как раз о христианстве в качестве признания прежде всего идеи личной ответственности и свободы пишет Г.С. Киселёв²⁵. Автор развивает мысль известного философа М. Мамардашвили: «С тех пор, как есть Евангелие и есть Слово, нет ничего, что не имело бы ко мне отношения, и нет делегирования мысли, делегирования ответственности. Таков первичный, евангелический смысл христианства»²⁶.

Можно согласиться с мнением Г.С. Киселёва, что жёсткое противопоставление теологии и светской философии Нового времени имеет исторический, а не мировоззренческий характер. В наше время, с моей точки зрения, сложилась новая ситуация — эгоцентризм культуры (в отличие от геоцентризма и наукоцентризма предшествующих периодов истории), где философия призвана играть координирующую роль в развитии всех сфер духовного опыта человечества, в том числе науки и религии.

Поэтому вполне правомерным является подход Б.С. Дынина, согласно которому здравомыслящий образованный *modern man* вполне может быть *homo religiosus*, оставаясь *homo sapiens*²⁷. Признав, что научные теории содержат истины о мире, он размышляет над фактом их довольно частого противостояния друг другу, что обычно и является основанием квалификации теорий как «моделей». Не отражает ли данное положение в принципе онтологическую диалогичность мира?

По мнению философа, можно утверждать: что бы ни открыла наука (астрономия, палеонтология, археология и т.д.), это и есть та Вселенная, которую сотворил Бог, и она существует так, как Он задумал, с начальными условиями, дающими возможность возникновению человека (антропный принцип). Какие бы виды древних и далеких

²⁵ См.: Киселёв Г.С. Религиозные смыслы мира человека // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 18.

²⁶ Мамардашвили М.К. Философия — это сознание вслух // Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. М., 2004. С. 238.

²⁷ См.: Дынин Б.С. Онтологическая диалогичность мира: признание трансцендентного // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 105-114.

²³ Копейкин К. Богословский и естественнонаучный взгляд на онтологическую природу мироздания // Метафизика. 2011. № 1. С. 131.

²⁴ См.: Кутырёв В.А. Бытие или Ничто. СПб: Алетейя, 2010.

существ и объектов ни открылись нам, какие бы вычисления ни сделали ученые, всегда можно будет ответить: «Так был сотворен мир», а вопрос «Почему — это иной вопрос».

Подчеркнём в заключение, что такого рода размышления типичны для учёных эпохи Нового времени и всё более утверждаются в современном научном сообществе.

Список литературы:

1. Галилео Галилей. Избранные труды в 2-х т. Т. 1. М., 1964.
2. Дынин Б.С. Онтологическая диалогичность мира: признание трансцендентного // Вопросы философии. 2010. № 5.
3. Зубов В.П. Галилей и борьба за новую систему мира // Философский журнал. 2009. № 1 (2).
4. Киселёв Г.С. Религиозные смыслы мира человека // Вопросы философии. 2011. № 5.
5. Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985.
6. Кошейкин К. Богословский и естественнонаучный взгляд на онтологическую природу мироздания // Метафизика. 2011. № 1.
7. Кутырёв В.А. Бытие или Ничто. СПб: Алетейя, 2010.
8. Кырлежев А.И. Взаимоотношение концепции прав человека и религиозных ценностей // Церковь и Время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2006. № 4 (37).
9. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. М., 2004.
10. Маркова Л.А. Наука и теология: от междисциплинарных отношений к диалогическим // Философский журнал. 2010. № 1 (4).
11. Суркова Л.В., Яковлев В.А. Католические учёные о метафизике // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2008. № 2.
12. Яковлев В.А. Бинарность ценностных ориентаций науки // Вопросы философии. 2001. № 12.
13. Barbour J. Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures, 1989-1991. Vol. I. Ch. I: Ways of Relating Science and Religion; Ch. 3: Similarities and Differences. N.Y., 1990.
14. Briggs R. The scientific revolution of the seventeenth century. London, 1969.

References (transliteration):

1. Galileo Galilei. Izbrannye trudy v 2-kh t. T. 1. M., 1964.
2. Dynin B.S. Ontologicheskaya dialogichnost' mira: priznanie transtsendentnogo // Voprosy filosofii. 2010. № 5.
3. Zubov V.P. Galiley i bor'ba za novuyu sistemu mira // Filosofskiy zhurnal. 2009. № 1 (2).
4. Kiselev G.S. Religioznye smysly mira cheloveka // Voprosy filosofii. 2011. № 5.
5. Koyre A. Ocherki istorii filosofskoy mysli. M.: Progress, 1985.
6. Kopeykin K. Bogoslovskiy i estestvennonauchnyy vzglyad na ontologicheskuyu prirodu mirozdaniya // Metafizika. 2011. № 1.
7. Kutyrev V.A. Bytie ili Nichto. SPb: Aleteyya, 2010.
8. Kyrlezhev A.I. Vzaimootnoshenie kontseptsii prav cheloveka i religioznykh tsennostey // Tserkov' i Vremya. Nauchno-bogoslovskiy i tserkovno-obshchestvennyy zhurnal. 2006. № 4 (37).
9. Mamardashvili M.K. Soznanie i tsivilizatsiya. M., 2004.
10. Markova L.A. Nauka i teologiya: ot mezhdistiplinarnykh otnosheniy k dialogicheskim // Filosofskiy zhurnal. 2010. № 1 (4).
11. Surkova L.V., Yakovlev V.A. Katolicheskie uchenye o metafizike // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. 2008. № 2.
12. Yakovlev V.A. Binarnost' tsennostnykh orientatsiy nauki // Voprosy filosofii. 2001. № 12.
13. Barbour J. Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures, 1989-1991. Vol. I. Ch. I: Ways of Relating Science and Religion; Sh. 3: Similarities and Differences. N.Y., 1990.
14. Briggs R. The scientific revolution of the seventeenth century. London, 1969.