

Вопрос о соотношении христианской веры и научного познания

14 сентября 2011 г.

Малер Аркадий Маркович

Стремление человеческого разума к познанию мира является неотъемлемым свойством человеческой личности. Наука является не единственным средством познания реальности. Однако для многих современных ученых вопрос совмещения христианской веры и научных исследований остается открытым. В связи с этим Аркадий Маркович Малер раскрывает основные положения христианского вероучения, способствующие решению этого вопроса, и обозначает основные проблемы, встающие на пути этого решения.

В ряду наиболее сложных вопросов об отношениях Церкви и светского мира одним из самых дискутируемых остается вопрос о соотношении христианской веры и научного познания. Несмотря на то, что в самой Православной Церкви по этому вопросу давно существует определенный консенсус, не видящий противоречия между тем, чтобы совмещать веру Христову и научные исследования, для многих нецерковных людей этот вопрос остается открытым. В этой связи имеет смысл раскрыть основные положения христианского вероучения, способствующие решению этого вопроса, и обозначить основные проблемы, с неизбежностью встающие на пути этого решения.

1. Отношение христианской веры к науке

Православное вероучение признает человека сотворенным по образу и подобию Божию (Быт 1:26), свободным и разумным, и поэтому способным к познанию тварного мира во всех его аспектах. Стремление человеческой личности к Истине является не только её неотъемлемым свойством, но и фундаментальной задачей всей жизни, заданной Самим Господом: *и предал я сердце мое тому, чтобы исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем* (Екк 1:13). Смысл человеческого познания состоит не только в удовлетворении естественного интереса к Истине, но и в освобождении человека от того неведения, которое препятствует его онтологическому и нравственному совершенству: *познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин 8:32). Уже в самом раю Адам получает задание от Господа дать имена всякой живой душе, что, в свою очередь, предполагает глубокое познание каждой живой души со стороны первого человека.

Для полноценного познания мира необходимо развитие таких христианских добродетелей, как *трезвомыслие* и *мудрость*. Христианство призывает человека к сознательности и не знает свойственного некоторым языческим учениям представления о бессознательном экстазе как средстве познания истины. Апостол Павел говорил: *я не безумствую, но говорю слова истины и здравого смысла* (Деян 26:25). Проповедуя смирение человеческой гордыни, христианство не имеет в виду отказ от способности к познанию и рассуждению, которые только приветствуются в человеке: *Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби* (Мф 10:16). Простота сердца в христианстве не означает простоту ума: *Братия! не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, но по уму будьте совершеннолетни* (1 Кор. 14. 20). Только в отличие от гностических ересей, христианство не признает познание само по себе единственным средством и целью человеческого совершенства, а само познание Истины без личных нравственных усилий полагает невозможным. Желание познать Истину и достигнуть совершенства формально-механическим или магическим способом, без личного нравственного преображения, было одним из аспектов прародительского греха и составляет сущность любого оккультизма, почему Церковь осуждает такое желание.

Поэтому все попытки представить христианское вероучение хоть в какой-то степени противным любому познанию, в том числе научному, обусловлены незнанием основ этого вероучения. Священное Писание учит: *Приобретай мудрость, приобретай разум: не забывай этого* (Притч 4:5). Великий отец Церкви святитель Григорий Богослов писал: *«Полагаю же, что всякий имеющий ум, признает первым для нас благом ученость (paideusin), и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, емлется за единое спасение и за красоту умозерцаемую, но и ученость внешнюю, которую многие из христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожной, опасной и удаляющей от Бога. <...> В науках мы заимствовали исследования и умозрения, но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждению и во глубину погибели. Мы извлекали из них полезное даже для самого благочестия, чрез худшее научившись лучшему, и немощь их обратив в твердость нашего учения. Посему не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые, а, напротив того, надобно признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве»* (Слово 43). Преподобный Иоанн Дамаскин, известный своей систематизацией православного богословия, выделяет негативное отношение к познанию даже в отдельную ересь «гносеомахии» («О ста ересях», 88).

Таким образом, христианская вера никогда не противопоставляла себя познанию, во-первых, потому что отрицание познания противоречит сущности человеческой личности как образа и подобия Господа, а во-вторых, потому что развитие самого христианского вероучения неизбежно требует обращения к различным интеллектуальным ресурсам, в том числе научным. Достоверное постижение тварного мира предполагает его внимательное и систематическое исследование, составляющее основу научного познания. *Слава Божия – облекать тайною дело, а слава царей – исследывать дело* (Притч 25:2). Сама возможность сослаться на необходимые тексты Священного Писания возникла только потому, что по завету самого Христа люди специально исследовали эти тексты (Ин 5:39). В процессе этих исследований Церковь Христова обрела свое богословие, которое существует не в форме произвольных суждений, а в форме конкретной систематической дисциплины, пользующейся всеми возможными достижениями научного метода. Поэтому когда христианский богослов рассуждает об отношениях веры и науки, то он должен отдавать себе отчет в том, что он уже представляет определенную науку, а именно теологию, и ограничен её законами. Сам факт существования богословской науки в Православной Церкви свидетельствует о том, как православная вера относится к научному познанию.

2. Наука как средство познания Бога

Вопрос отношения православной веры к научному познанию отражен в «Основах социальной концепции» Русской Православной Церкви, принятых на Юбилейном Архиерейском Соборе в 2000 году. В разделе № XIV «Светские наука, культура, образование» (далее – ОСК РПЦ) этого документа сказано: *«Научное и религиозное познание имеют совершенно различный характер. У них разные исходные посылки, разные цели, задачи, методы. Эти сферы могут соприкасаться, пересекаться, но не противоборствовать одна с другой. Ибо, с одной стороны, в естествознании нет теорий атеистических и религиозных, но есть теории более или менее истинные. С другой — религия не занимается вопросами устройства материи»*.

Из этого тезиса следует, что Православная Церковь не может однозначно поддерживать или осуждать какие-либо научные теории организации материального мира, поскольку сама материя является определенным аспектом тварной реальности, не исчерпывающим реальность в целом. Как говорил преп. Иоанн Дамаскин, *«все сотворенное отстоит от Бога*

не местом, но природой». («Точное изложение православной веры» I, 13). При этом необходимо подчеркнуть, что материальная природа может отражать Божественное присутствие и свидетельствовать о Господе помимо непосредственного Откровения Божия. По этому поводу апостол Павел говорил о заблуждениях язычников: *Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны* (Рим 1:19-20). Ссылаясь на этот текст свт. Василий Великий писал: *«сей мир... служит для разумных душ наставником и детоводителем к богопознанию, ведя ум через видимое и чувственное к созерцанию невидимого»* (Гомилии на Шестоднев, 1). Преп. Иоанн Дамаскин также писал: *«...знание того, что Бог существует, Он естественным образом всеял во всех. И сама тварь, и как её сохранение, так и управление возвещают о величии божественной природы»*(Прем 13:5) (I,1). Также комментируя апостола Павла, святитель Иоанн Златоуст говорил: *«Бог знание о Себе вложил в людей с самого начала, однако язычники приложили это знание о Боге к камням и деревьям и попрали истину, по крайней мере со своей стороны»* (Гомилии на Послание к Римлянам, 3). В связи с этим в ОСК РПЦ отмечается особая роль христианства в развитии научного познания: *«Христианство, преодолев языческие предрассудки, демифологизировало природу, тем самым способствовало возникновению научного естествознания»* и поэтому *«наука может являться одним из средств познания Бога (Рим. 1. 19-20)»*.

Поскольку наука является не единственным, а одним из средств познания Бога и Его творения, и потому имеет определенные гносеологические ограничения, существует опасность абсолютизации научного познания, особенно абсолютизации какого-то одного научного метода. Ещё большую опасность представляет отождествление научного или философского познания с одним-единственным мировоззренческим учением, выдающим себя за науку и философию как таковые. На всех этапах истории европейской науки и философии в них господствовали определенные направления, которые могли приниматься за науку и философию в целом. Так как в первые века становления христианского богословия господствующие научно-философские представления в значительной степени были подвержены влиянию языческих религиозно-философских концепций поздней Античности, в частности таких, как неоплатонизм, стоицизм или эпикуреизм, то некоторые христиане отказывали эллинской науке и философии в каком-либо достоинстве и в результате впадали в крайность гносеомахии. Подобное отношение к интеллектуальной культуре не только противоречит христианскому пониманию естественных свойств и духовных целей человеческой личности, как об этом уже сказано выше, но также блокирует решение двух необходимых задач Церкви – проведения христианской миссии и формирования самого христианского вероучения.

Между тем, положительный пример отношения христианского миссионера и мыслителя к интеллектуальной культуре оппонентов дал сам апостол Павел, который проповедовал эпикурейцам и стоикам в афинском ареопаге и апеллировал к их собственной культуре, когда обратил внимание на их поклонение «неведомому Богу» (Деян 17:18-26). Когда же апостол Павел предостерегал: *« смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением»* , – то он имел в виду не философию вообще, а именно философию *«по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу»* (Кол 2:8). Это предостережение остается актуальным на все времена, потому что невнимательная рецепция тех или иных интеллектуальных учений на христианской почве часто порождает богословские идеи, несовместимые с христианской ортодоксией, как это произошло в учении первого систематизатора христианского мировоззрения Оригена, некоторые положения которого Церковь осудила на V Вселенском Соборе в 553 году. Вместе с этим опыт Оригена оказался очень ценным для дальнейшего развития христианского богословия, в то время как позиции

гносеомахов были бесплодны.

Кроме того, угроза впадения в догматическую ересь со стороны гносеомахов значительно больше, чем среди тех, кто, подобно Оригену, пытается использовать ресурсы интеллектуальной культуры своего времени. Не случайно такие радикальные противники эллинской философии, как Татиан и Тертуллиан, в итоге ушли из Церкви. Если бы «между Афинами и Иерусалимом» действительно не было бы ничего общего, то ни христианская миссия, ни христианское богословие не были бы возможны. И только потому, что отцы Церкви пошли путем использования языка современной им позднеантичной философии и науки, возникло само Священное Предание и догматическое богословие Вселенских Соборов. Протоиерей Георгий Флоровский назвал этот концептуальный синтез отцов Церкви «патристическим синтезом» и призвал современных богословов в аналогичных целях обращаться к актуальной интеллектуальной культуре, к развитию этой традиции в «неопатристическом синтезе».

3. Значение философии в диалоге науки и веры

В процессе самого «патристического синтеза» первых веков истории Церкви и до сих пор, а также в процессе диалога между христианским богословием и другими мировоззренческими позициями, религиозными и секулярными, центральную роль играет *философия* в силу её универсального понятийного языка и неограниченного тематического потенциала. Все мировоззренческие учения, будь то религиозные или секулярные, неизбежно оформляют изложение своих позиций в философских терминах и апеллируют к философским аргументам. В отличие от научного познания, которое не претендует на решение предельных вопросов бытия и построение универсальной картины мира, философия специально занимается выяснением этих вопросов и часто выстраивает всеохватывающие мировоззренческие системы. Этот важный факт оговаривается и в ОСК РПЦ: *«По своей природе только религия и философия выполняют мировоззренческую функцию, однако её не берут на себя ни отдельные специальные науки, ни все конкретно-научное знание в целом».*

Поэтому когда отцы Церкви первых веков, начиная со святого мученика Иустина Философа († 165 г.), стремились христианизировать интеллектуальную культуру современной им Греции и Рима, то они в первую очередь имели дело не с естественной наукой, а с философскими теориями, которые, в свою очередь, позволяли лучше понять современную науку. В результате этого взаимовлияния само богословие уже было немислимо без того философского языка и тех философских предпосылок, которые господствовали в свое время. Достаточно привести в пример такой авторитетный катехизис православного богословия, как «Источник знания» преп. Иоанна Дамаскина, который предваряется «Философскими главами», подробно излагающими основы схоластического учения того времени (VII в.). Вся история православного богословия непредставима без истории философии, и наоборот, сама история философии в значительной степени зависела от эволюции богословских концепций. Прямым следствием этой взаимосвязи стало то непереоценимое миссионерское значение *богословско ориентированной философии*, особенно в России XIX–XX веков, которое для многих ищущих людей оказалось незаменимым проводником в мир Церкви. Многие представители русской религиозной философии в итоге стали признанными церковными богословами, а некоторые из них даже приняли священный сан.

При этом необходимо отдавать себе отчет в том, что отношения веры и философии не могут подменить собой отношения веры и науки. Вопрос о том, можно ли считать саму философию «наукой», – это уже философский вопрос по своей природе, поскольку сами критерии научности определяются не столько самой наукой, сколько *философией науки*, столь активно развивающейся в последнем столетии. Но нельзя не учесть тот факт, что именно философия

предоставляет концептуальные возможности для диалога между позицией религиозной веры и позицией научного познания, и именно философские аргументы оказываются наиболее внятными обеим сторонам этого диалога.

4. Две крайности научного познания – догматизм и релятивизм

Если православные богословы могут критиковать те или иные научные теории, то эта критика возможна не потому, что они научные, а только потому, что по своим конкретным положениям эти теории несовместимы с христианским мировоззрением. Однако представители этих теорий, со своей стороны, нередко оказывали отрывое сопротивление влиянию Православной Церкви и даже участвовали в антицерковных гонениях, подобно языческим властителям первых веков. Поэтому миф о якобы исконном и непреодолимом конфликте веры и науки исходит не от Церкви, а только от её противников. Подобная нетерпимость по отношению к христианской вере со стороны сторонников некоторых научных теорий имеет серьезное объяснение. Во-первых, эта нетерпимость свидетельствует о том, что сторонники соответствующих теорий воспринимают их не научно, а догматически, и в этом смысле представляют собой другую «веру». Во-вторых, христианская вера вызывает у сторонников этих теорий существенное раздражение, поскольку она основана на нравственных требованиях, которые могут противоречить *этическим аспектам* этих теорий.

Православная Церковь не может однозначно поддержать какую-либо научную теорию не только потому, что у Церкви и науки «*разные исходные посылки, разные цели, задачи, методы*», но ещё потому, что сами научные теории до тех пор остаются научными, пока они не претендуют на догматизацию и допускают возможность собственного опровержения («фальсификации» по К.Попперу). В отличие от научных теорий, церковные догматы неизменны, потому что они описывают неизменную реальность Бога, и поэтому Церковь не может себе позволить провозглашать какие-либо научные теории, которые по прошествии времени потребуют пересмотра. Православное богословие может использовать язык современной науки и её аргументы, но оно не может ставить своё истинное и неизменное учение в зависимость от ограниченных и преходящих гипотез.

Современные богословы признают, что многие научные теории, развивающиеся с начала XX века, обнаружили несравнимо более многомерную и динамичную картину мира, чем в картезианско-ньютоновской парадигме Нового времени, свидетельствующую в пользу сложности Божественного творения. Отсюда возникает популярное представление о том, что современные, модернистские и постмодернистские научные теории якобы ближе к адекватному пониманию христианской онтологии, чем «ригидные» системы средневековой схоластики или классического Модерна. Однако Православная Церковь никогда не отождествляла свое учение с этими старыми системами и также трезво воспринимает любые новые теории, пришедшие им на смену. Православное богословие приветствует тот относительный плюрализм теоретических подходов, который наблюдается с конца XX века, но в то же время предостерегает против того, чтобы плюрализм научных позиций не привел к онтологическому релятивизму, вслед за которым может возникнуть релятивизм нравственный и полный отказ от поиска объективной истины как таковой.

Если научный мир преодолел прежнюю опасность диктата какой-то одной теории, препятствующей развитию фундаментальной науки, то нужно напомнить, что не меньшей опасностью представляется научный «анархизм», также угрожающий стагнацией научного знания. Сложность мироздания и многообразие путей его постижения, явленные современной наукой, не должны провоцировать в ученом исследователе когнитивную усталость и тотальный скепсис. Кризис науки, каким бы глубоким он не был, не должен порождать миф о «конце науки». Сбой в каких-либо логических установках и сомнения в истинности каких-либо фактов

не должны приводить к отказу от логического мышления и эмпирических процедур, к культивации двоемыслия и двоеверия, включая различного рода псевдонаучные теории, нередко прикрывающиеся религией: *человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих* (Иак. 1,8). В этой связи Православная Церковь является союзником академической науки против любого шарлатанства и суеверия. Сама богословская наука основана на универсальных законах классической логики и внимательно относится к эмпирическим данным, поскольку этические императивы христианства требуют ответственности и трезвомыслия: *Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого* (Мф. 5:37).

Приветствуя естественное стремление человеческого разума к познанию Истины, христианство всегда осуждало претензии этого разума исчерпывающе постичь мир во всей его полноте, поскольку это невозможно само по себе и поскольку в этом проявляется непомерная гордыня. Поэтому Православная Церковь всегда осторожно относилась к любым «всеобъясняющим» научно-философским системам. *Но из того, что человеческий разум не может и не должен постичь абсолютно всё, не следует, что он не может и не должен постичь ничего.* Агностицистская капитуляция разума перед предельными вопросами является не меньшей крайностью, чем гностические претензии разума на исчерпывающее постижение мира.

5. Вера как познавательная способность

Основная ошибка в противопоставлении науки и веры заключается в том, что в этой оппозиции веру представляют как бессознательную доверчивость и прямой антоним любого познания. Следуя этой ошибке, противники веры автоматически обвиняют всех верующих людей, включая верующих ученых, в интеллектуальной недостаточности. Между тем, вера – это не смутное чувство, противоположное ясному разуму, а целостная активная установка сознания, в котором соучаствуют все свойства человеческой личности, это проявление силы, а не слабости.

Вместе с этим само понятие веры имеет два значения: веры как таковой и конкретно веры в Бога-Творца.

Как таковая вера является необходимым источником познания значительно чаще, чем рефлексивная обработка непосредственных эмпирических данных. Любой человек в несравнимо большей степени верит в любую информацию об окружающем мире, чем проверяет её истинность, потому что удостовериться в истинности каждой новой информации физически невозможно. Более того, человек верит не просто в отдельно взятые факты, но в целые закономерности между ними, и на основании этих закономерностей верит во всё новые и новые факты, которым нет конца. Количество принятой на веру информации о мире столь велико, что ни один человек не в состоянии вспомнить даже малую часть того, во что ему постоянно приходится верить, и в этом смысле все люди – верующие, включая самых скептических ученых, которые даже в своей «научной картине мира» очень многое принимают на веру, ссылаясь на авторитетные академические конвенции своего времени. В такой ситуации недооценивать значение веры как источника познания, а тем более пренебрежительно относиться к вере – нечестно и неразумно. По меньшей мере следует признать перманентную зависимость человека от вынужденной веры в постоянно приходящую информацию, подобно тому, как слепые путники доверяют случайным прохожим. Откуда же тогда у противников веры существует столь принципиальное *недоверие к вере*?

Во-первых, потому что информация, принятая на веру, часто может быть ложной. Однако из этого не следует, что любая информация, принятая веру, бывает ложной, и что данные иных

способов познания, как то разума или опыта, всегда бывают истинными. Если бы вся информация о мире, в которую приходится верить, была бы ложной, то жизнь отдельного человека и всего человечества была бы невозможна, почему в реальности значительная часть поступающей информации о мире все-таки истинна. Очень важно отметить, что абсолютное большинство необходимой информации о мире человек узнает не в непосредственном соприкосновении с её данными, а посредством других людей. Соответственно, истинность этой информации возможна потому, что люди доверяют друг другу, и это доверие имеет несравнимо большее гносеологическое значение, чем вера в истинность самой информации. Таким образом, вера как таковая является одним из способов познания, и на практике этот способ себя очень часто оправдывает. Вместе с этим стоит напомнить, что данные рационального и эмпирического познания нередко оказываются ложными, причем речь идет не только об обычном опыте и рассудительности, а о целых научных теориях, где всё должно быть просчитано и проверено. Фундаментальную роль веры в процессе познания отмечал ещё один из первых апологетов Церкви, св. епископ Феофил Антиохийский (ум.180): *«Или не знаешь, что во всех делах предшествует вера?»* («Три книги к Автолику», 1, 8).

Во-вторых, отрицание веры её оппонентами может быть объяснимо не столько недоверием к самой вере как способу познания, сколько недоверием к конкретному предмету веры, о котором идет речь, в данном случае – о Господе Боге. Такие оппоненты веры готовы верить самой разной сомнительной информации и отдавать себе в этом отчет, но они отказываются верить именно в Бога. Эксклюзивность этого неверия они достаточно основательно объясняют тем, что поскольку существование Бога как Творца и Господа всего мира нельзя сравнить с существованием любой другой вещи, в чем они абсолютно правы, то в доказательство этого существования им нужен более убедительный аргумент, чем простая вера.

В этом контексте обратим внимание на то, что история богословия и религиозной философии знает богатую традицию доказательств бытия Божия, и редкий христианский мыслитель не пытался рассуждать на эту тему. Можно по-разному относиться к этим доказательствам: если в одно время, в одной интеллектуальной среде было принято подробно выстраивать эти доказательства, то в другой время, в другой среде стало модным отрицать саму возможность таких доказательств. В основном невозможность доказательства бытия Божия обосновывается тем, что поскольку понятие Бога предполагает Его абсолютность и трансцендентность, то любая попытка вывести Его существование из имманентной логической закономерности нарушит эту абсолютность. Несмотря на этот важный аргумент, Церковь не может осуждать само стремление человеческого разума доказывать существование Бога-Творца, поскольку это стремление для него естественно и морально оправдано. Кроме того, хотя Сам Господь в Своей Божественной сущности абсолютен и непознаваем, Он соприсутствует в мире Своими действиями и ближе каждому человеку, чем кто-либо другой, и поэтому определенные основания для попытки объяснить Его существование у несовершенного человеческого разума все-таки есть. Однако в любом случае тем, кто отрицают любые попытки доказать бытие Божие, желательно сначала ознакомиться с этими попытками и дать им самостоятельный ответ. Так же, как есть случаи, когда одних людей не убеждают никакие подобные попытки, так и есть случаи, когда других людей они вполне убеждают, и они становятся полноценными членами Церкви. Помимо этого, нельзя не признать, что поиски и развитие доказательств бытия Божия, а также споры по этому вопросу независимо от результатов всегда были существенным стимулом для развития систематического христианского богословия и диалога с наукой.

Желающие получить убедительные доказательства бытия Божия как исключительно важного предмета познания, которое не может в данном случае довольствоваться только «простой верой», правы в том, что этот предмет действительно ни с чем не сравним, но именно поэтому его нельзя рассматривать как один из предметов в пространстве и времени, рядоположенный

другим предметам. Бытие Божие, от которого, по определению, зависит любое другое бытие, требует познания не с помощью какого-то другого способа, альтернативного вере, но с помощью такой *веры*, где простота сердца не означает простоту ума. Это не пассивное доверие проходящей информации, это *активное усилие всей человеческой личности*, в котором соучаствуют все её свойства – и ум, и воля, и чувство. Эта вера требует ума, потому что эта вера сознательная. Эта вера требует свободной воли, потому что эта вера – осознанное усилие. Эта вера требует сильного чувства, потому что она должна переживаться в опыте. Иными словами, эта вера требует работы всей личности, потому что это вера не в безличный предмет среди других предметов, а это вера в *Личность*. Не случайно поворотным моментом всего «патристического синтеза» было формирование учения о персоне как ипостаси в IV–V вв., без которого невозможно понять всё христианское мировоззрение как таковое.

Веру в Бога невозможно сравнить с простой верой в безличную вещь. Эта вера требует не установления объективного факта среди других фактов, а личного общения с живой Личностью, в результате которого происходит её познание. Именно поэтому все попытки доказать существование Бога в перспективе безличных отношений несовершенны, – Бог Христианства это не «что», а «Кто». Поскольку с точки зрения безличных отношений быть «кем-то» означает прежде всего быть «чем-то», то в соответствующей онтологии поиск Бога будет означать не больше, чем поиск какой-то первоматерии или первого организма, а постижение человека означает изучение его всего лишь как тела среди других тел. Материальный мир отражает влияние Творца (Рим 1:19-20), но познание материального мира не тождественно познанию самого Творца и созданного по Его образу и подобию человека. Именно поэтому христианство *«не занимается вопросами устройства материи»*, как и большинством вопросов естественных наук, хотя отдельные богословы вполне могут ими интересоваться. Поэтому претензии некоторых ученых провозгласить научное изучение материального мира основой всех наук, отождествить науку вообще именно с естественными науками и навязать соответствующие представления гуманитарным дисциплинам выглядят абсурдно. Попытки таких ученых упрекнуть Церковь в обскурантизме на основании того, что для неё нравственное состояние общества и самих ученых важнее любых научных открытий и любого научно-технического прогресса аналогичны непониманию Понтия Пилата, который спрашивал у Иисуса – «Что есть Истина?» (Ин 18:37). Истина стояла перед Пилатом (Ин 14:6), но он не мог допустить этой мысли, потому что в представлении античного римлянина истиной могло быть всё, что угодно, кроме конкретной личности.

Познать эту Истину как вещь среди вещей невозможно, для этого необходимо общение с самой Истиной, познаваемой не как объективированное «оно», а как личное «ты». В Христе снимаются все антиномии существования Истины: Он – Истина и как онтологически-объективное бытие, и как путь его познания; и как подлинно сущее, и как подлинно должное; и как абсолютная сила, и как конкретное лицо. Само подозрение о том, что Истина может явить себя в конкретной личности, что Истина – это и есть Личность, для безличной античной онтологии было невозможно, и никакая философская и, тем более, научная интуиция не могла до этого прийти. Отсюда следующие слова апостола Павла: *Ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну. Где мудрец? где книжник? Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие (1 Кор 1:18-23)*. Поэтому только сама Истина могла открыть себя людям через Откровение о себе и нисхождение (кенозис) в тварный и грешный мир: *но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее (1 Кор 1:27-28)*.

Если бы человек принимал во внимание только научно установленные факты и смирился с греховным состоянием своей природы как с сущим, то в чем было бы его нравственное достоинство? Именно потому, что человек испытывает *онтологическое подозрение* относительно несовершенства своей природы, у него возникает *интуиция должного*, которое следует выбрать сознательно и свободно. В этом выборе заключается нравственное достоинство человека, отказавшегося принимать сущее несовершенство мира за его должное, даже если все рациональные и опытные данные свидетельствуют против этого выбора. Но для того чтобы произошел этот выбор, человек сначала должен совершить *усилие веры* как результат общего взаимодействия всех свойств его личности. Иначе Божественная реальность будет просто недоступна для познания.

Есть реальность, которая может и должна быть постигнута только чистым разумом. Есть реальность, которая может и должна быть постигнута только непосредственным чувственным опытом. И есть реальность, которая может и должна быть постигнута *только верой*, как ведущим способом познания, при том, что и разум, и опыт, и воля соучаствуют в этом постижении, и именно такой реальностью является Сам Бог.

Постижение Бога только такой, *осознанной верой* необходимо не только потому, что Он в Своей сущности трансцендентен тварному миру. Здесь можно вспомнить Канта, признавшего, что для того, чтобы помыслить существование трансцендентного Господа, он должен был отграничить знание, как сферу спекулятивного разума, чтобы освободить место вере, понимаемой не просто как бессознательная доверчивость, а как практический разум. Однако не только трансцендентность Бога требует от человека Его познания верой, но и то, что Он – Личность, познание которой означает её личное *признание*, личное *доверие* и личную *верность*. Отсюда библейское представление о том, что праведный *верою жив будет* (Авв 2:4, Рим 1:17), поскольку всё, что мы можем принести Богу в подарок, это наша *вера*. Разумеется, сама вера без дел мертва (Иак 2:17), потому что искренне верующий человек должен жить в соответствии с верой, что только подчеркивает её волевой характер. Такая вера является не просто теоретическим согласием с тем, что Бог есть, подобно тому, как есть какая-то вещь, – такая вера предполагает общение и сотрудничество с Ним, поскольку Он Личность, которая всегда рядом. Такая вера предполагает понимание Того, в Кого ты веришь, а Его понимание, в свою очередь, предполагает веру. Поэтому Блаженный Августин говорил: «*Понимаю, чтобы верить и верую, чтобы понимать*» («Проповеди», 43).

6. Резюме

Вопрос о соотношении науки и веры требует уточнения самого понятия «вера» и учитывания исторического опыта Православной Церкви в её взаимодействии с интеллектуальной культурой общества, включая научное познание. На основании всего вышеизложенного можно сделать ряд конкретных концептуальных выводов:

1. Стремление человеческого разума к познанию мира является неотъемлемым свойством человеческой личности и заданием Самого Творца (Екк 1:13, Мф 5:6, Ин 8:32). Христианство осуждает тенденции гносеомахии, противоречащие самой сущности и задаче человеческого бытия.
2. Наука является одним из средств для познания тварного мира и самого Творца настолько, насколько Он дает о Себе знать человеку, проявляясь в этом мире Своими действиями (Прем 13:5, Рим. 1. 19-20). Также и в содержании христианской картины мира есть элементы, которые могут быть научно установлены.
3. Сама миссия Церкви и само церковное богословие были бы невозможны без использования

ресурсов существующей интеллектуальной культуры, включая научное знание. Поэтому история Церкви стала также историей церковной науки, основанной на универсальных законах классической логики и эмпирических данных.

4. Существенную роль в становлении церковного богословия и диалога Церкви с наукой играет философия как дисциплина, занимающаяся предельными мировоззренческими вопросами и разрабатывающая универсальный понятийный язык. Поэтому философия может выступать удобным посредником в диалоге веры и науки, хотя отношения веры и философии нельзя отождествлять с отношениями науки и веры.

5. Церковь никогда не отрицала и не может отрицать философию или науку как таковые, но она может высказывать своё критическое отношение к тем философским или научным теориям, которые по своему содержанию несовместимы с православным мировоззрением.

6. В отличие от религиозного мировоззрения, наука должна основываться не на догматах, а на научных теориях, которые могут развиваться и сменять друг друга. Поэтому Православная Церковь не может ставить своё догматическое вероучение в зависимость от преходящих научных теорий и ассоциироваться с ними.

7. Для развития научного познания опасны диктат и догматизация какой-либо одной теории, но, равным образом, опасно впадение в полный релятивизм и отказ от поиска истинной картины мира. Поэтому Православная Церковь является союзником фундаментальной академической науки против эскалации любых псевдонаучных теорий, в том числе тех, которые прикрывают себя религией.

8. Вера является одним из неотъемлемых способов познания реальности, без которой само существование человека было бы невозможно. Если есть реальность, которую можно и должно познать только путем чистого разума или только путем чувственного опыта, то есть также реальность, которую можно и должно познать только верой. При этом необходимо различать веру как таковую и веру в Господа Бога, представляющую собой осознанное и свободное усилие всей человеческой личности, в котором соучаствуют все её свойства, включая ум, волю и чувство.

9. Вера в Бога, как Его познание, требует усилия всех свойств человеческой личности, поскольку это вера в Личность. Постигание Бога невозможно как научное познание постороннего предмета в ряду других предметов, поскольку это познание Личности, возможное только в личном общении и соработничестве с нею. Поэтому это познание верой требует личного нравственного преображения (Иак 2:17) и здесь пути гносеологии и этики пересекаются.

10. Наука и христианская вера соотносятся как *определенный вид познавательной деятельности* и *конкретное религиозное мировоззрение*, поэтому они принципиально различны по своим задачам и методам, но они не противоречат друг другу и могут иметь общее поле интересов. Наука сама по себе не является мировоззрением и поэтому не может вступать в конфликт с христианской верой, в отличие от отдельных научных теорий, содержание которых несовместимо с христианством. В христианском вероучении может присутствовать элемент научного познания, так же как в научных теориях может быть элемент веры.

[Философия](#), [Миссия Церкви](#), [Религия и наука](#)

Ключевые слова:

[Наука и религия](#)

См. также:

[Переводческие принципы свт. Феофана на примере трех «Сотниц» прп. Никиты Стифата](#)
[«Российское византиноведение» – общее поле церковной и светской науки](#)
[Феномен биологической жизни как «пределный вопрос» в богословии и науке XXI века](#)
[Вера как вызов \(тезисы о вере, науке и «научном креационизме»\)](#)
[Материалистическая философия теории эволюции: атеистическая идеология или научный подход?](#)
[Интервью с первым директором Ватиканской обсерватории священником Джорджем Койном](#)

Портал [Богослов.Ru](#)
АНО "ЦИТ МДА".

Все права защищены 2007-2011.

При копировании материалов с сайта ссылка обязательна в формате:

Источник: [Портал Богослов.Ru](http://bogoslov.ru/).

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов публикаций.

Редакция открыта к сотрудничеству и готова обсудить предложения.

