



Монография вводится патентом открытия над выложением машины для  
изготовления пыльца-антибиотика. Контактное время синтеза и определение этого  
изделия неизвестно. Патент отдан 1998 году под № 8, выдан  
МНРЭ в г. Краснодаре. Оригинал патента находится в научной библиотеке Северо-Кавказского  
филиала РАНХиГС.

Курту Хюбнеру, выдающемуся немецкому философу, на-  
шему коллеге и другу, автору многих трудов мировой извест-  
ности, три из которых переведены на русский язык, 1 сентябр-  
я 2006 года исполнилось восемьдесят пять лет. Редакция  
от души поздравляет его с промежуточным юбилеем и жела-  
ет ему доброго здоровья, неизменной душевной бодрости и но-  
вых замечательных книг.

Herr Prof. Dr. Kurt Hübner, der hervorragende deutsche Philo-  
soph, unser Kollege und Freund, Author von mehreren weltbe-  
kannten Werken, drei von denen ins Russische übersetzt sind, wird  
am 1. September 2006 fünfundachtzig. Das Redaktionskollegium  
gratuliert ihn von ganzem Herzen mit einem zwischenzeitlichen Ju-  
biläum und wünscht ihm eine feste Gesundheit, unveränderlichen  
Lebensmut und neue ausgezeichnete Bücher.

## Философия науки и теология

Курт ХЮБНЕР (Германия)



Споры между теологией и философией столь же стары, как и само христианство. В средние века это столкновение было решено в пользу теологии. Философия, истолковываемая как метафизика, превратилась в служанку теологии. Позднее положение коренным образом изменилось, и уже теология стала исполнять роль служанки философии, отождествляемой с метафизикой и рассматриваемой как высшая форма разумного мышления. Однако с развитием науки и техники метафизика утратила свое господствующее положение. Философия в значительной мере превратилась в теорию научно-эмпирического мышления, развивавшегося в форме естественных и гуманитарных наук. В по-



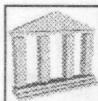
следующем изложении дан очерк этого развития, которое в конечном счете привело к появлению самокритики научно-эмпирического мышления. В то же время будет показано, что теология, отталкиваясь от ныне устаревшего представления о науке, пытается примирить с ним теологическое мышление. Это приводит к тому, что чем больше теология отказывается от якобы устаревшего «догматического балласта», тем дальше она отходит от самой сущности христианского откровения.

## 1. ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ТЕОРИИ НАУКИ В XX СТОЛЕТИИ

Теория науки в узком и ныне распространенном смысле этих слов представляет собой философскую дисциплину, сформировавшуюся в первой половине XX ст. Она смогла появиться лишь после того, как эмпирические науки представили окружающий нас мир в таких изменчивых формах, которых раньше мы себе даже не представляли. Тем не менее, несмотря на все эти успехи, философская совесть со времен античности требовала ответить на вопрос об основаниях всякого познания. Ясно, что всякое подлинное знание должно опираться на так называемые опытные науки, но остается вопрос: на что опирается сам опыт? Именно этот вопрос был источником возникновения теории науки.

Сначала считали, что этот опыт первоначально дан нам посредством органов чувств. Таким образом, все должно в конце концов сводиться к чувственному опыту, или, иначе говоря, все опытные научные предложения и опирающиеся на них объяснения в конечном счете получают свое оправдание в так называемых базисных *предложениях<sup>1</sup>*, описывающих конкретные ощущения и наблюдения. Но чувственные данные были лишь одной опорой опыта; в качестве другой опоры служила логическая связь этих данных. Именно из этого исходил господствовавший до середины прошлого столетия логический позитивизм. Согласно ему все логические связи, включенные в обработку чувственного опыта, должны быть описаны формальной логикой, которая, в отличие от классической логики, выражена в формальном символическом языке. Таким образом, нужно овладеть этим символическим языком, для того чтобы иметь возможность читать тексты, в которых изложены научные данные в строго эмпирическом и формально-логическом виде. Примером здесь могут служить тексты физики, выраженные на языке логики и математики. Именно они выступают в качестве идеала точного и истинного научно-эмпирического знания.

<sup>1</sup> Первоначально названных «протокольными предложениями».



Вера логических позитивистов в то, что базисные предложения могут служить прочным эмпирическим основанием эмпирической верификации или фальсификации, была подорвана уже в 1934 г. К. Поппером, указавшим на тот факт, что *абсолютная верификация* научных высказываний невозможна, поскольку их проверка всегда опирается на теоретические предпосылки, обоснование которых выходит за пределы данного контекста. Например, закон природы формулируется в виде общего предложения «Все тела подчиняются закону падения», однако нельзя проверить, действительно ли все тела подчиняются этому закону, поэтому он принимается *a priori*. Однако, отвергая абсолютную верифицируемость, Поппер все-таки еще верил в возможность абсолютной фальсификации в науке. Поскольку всякий закон природы имеет форму общего предложения, постольку, считал он, достаточно одного контрпримера для опровержения данного предложения.

Позднее, однако, выяснилось, что базисные предложения – безразлично, используются они для верификации или фальсификации и насколько велико их количество – опираются на априорные теоретические предположения, поэтому попытка Поппера достигнуть абсолютной научной достоверности хотя бы при фальсификации оказалась неудачной. Точнее говоря, в этих предположениях находит выражение ряд априорных постулатов: например, постулатов, относящихся к использованию измерительных инструментов при установлении базисных предложений; постулатов, говорящих о том, как отдельных базисных предложений посредством *индукции* мы переходим к установлению законов, ибо индукция в качестве бесконечной экстраполяции выходит за рамки всякого опыта; постулатов, задающих некоторое аксиоматическое упорядочивание, посредством которого отдельные группы законов объединяются в целостную теорию; наконец, постулатов, регулирующих решение вопроса о принятии или отвержении теории при наличии некоторых экспериментальных данных. К тому же следует договориться еще и о том, как использовать эти постулаты при решении вопросов верификации и фальсификации<sup>2</sup>. Резюмируем: в области точных эмпирических наук нет ничего абсолютного, существуют только верификация или фальсификация, опирающиеся лишь на опыт и формальную логику.

Столь же ошибочно было бы считать, что указанные постулаты лишают научные теории эмпирического содержания. Напротив, они служат для того, чтобы сделать явным это эмпирическое содержание. Это можно пояснить простым примером: когда Ньютона исходит из предположения о том, что мировое пространство является евклидовым, то эмпирическим оказывается тот факт, что в нем действуют

<sup>2</sup> Систематический анализ всех относящихся сюда постулатов см. в работе: Hübner K. *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg, 1993.



силы тяготения; когда же Эйнштейн опирается на предположение о том, что пространство искривлено, то эмпирическим фактом оказывается то, что в нем нет никаких сил тяготения. Таким образом, ни тот факт, что пространство является евклидовым и в нем действуют силы тяготения, ни тот факт, что оно искривлено и в нем нет никаких сил тяготения, не является эмпирическим. Эмпирическим будет лишь *метатеоретическое предложение*, имеющее вид: если приняты такие-то и такие априорные допущения, то это приводит к таким-то и таким эмпирическим следствиям. *Не сама теория, а только соответствующая метатеория говорит о реальности.*

О том, что в основе научного познания лежат некоторые априорные предпосылки, говорил еще Кант. Но, во-первых, он ограничивал их очень небольшой группой так называемых априорных основоположений опыта, а во-вторых, приписывал им *трансцендентальное значение*. Под этим он имел в виду то, что только они обеспечивают единство индивидуального сознания и делают возможным познание. Это трансцендентальное значение априорных принципов было отвергнуто по причинам, которые мы не будем здесь обсуждать. Тем не менее оказалось, что процесс познания в эмпирических науках опирается на гораздо большее число априорных предпосылок, нежели предполагал Кант. Поэтому возникает вопрос: как их обосновать, или как можно было бы среди них осуществить выбор? Иными словами: существует ли критерий, позволяющий нам устанавливать, какие априорные предпосылки являются наиболее подходящими для того, чтобы правильно видеть реальность? Например, некоторая теория освещает изучаемую область более просто или более широко. Однако, не говоря уже о том, что когда какую-то теорию выбирают на этом основании, то опираются на метафизическое предположение о том, что природа устроена просто, здесь совсем не затрагивается вопрос об истине. Теория может быть ложной даже в том случае, когда она удовлетворительно объясняет все известные явления, ибо согласно законам логики из ложного может следовать истинное (но из истинного не следует ложное).

Необходимым средством, помогающим исследовать вопрос об основаниях априорной части каждой теории, является история науки. Например, во второй половине прошлого столетия в Лондонской школе экономики, в частности И. Лакатошем, пытались разработать общезначимые методологические стандарты, в соответствии с которыми должен был действовать ученый при построении своей теории. Однако многочисленные примеры из истории показывают, что если бы исследователи придерживались этих стандартов, они не смогли бы получить крупных теоретических результатов<sup>3</sup>. Это не в послед-

<sup>3</sup> См., например: Хюбнер К. Критика научного разума. Фрайбург-Мюнхен, 2002. Гл. 5.



нюю очередь объясняется тем, что фундаментальные открытия стимулируются не только собственно научными представлениями, но и более общими идеями, которые черпаются из культурно-исторического контекста. Прежде всего это относится к тем случаям, когда происходит, как теперь принято говорить, смена парадигм, т.е. изменение общих теоретических оснований существующих в данный момент взаимосвязанных теорий. В качестве примеров здесь можно привести переход от картины мира Птолемея к картине мира Коперника, от физики Аристотеля к физике Ньютона и от последней к теории относительности и квантовой механике. Чисто позитivistским предрасудком было бы считать, что все это было лишь последовательным развитием простого эмпирического познания.

Мы ограничимся здесь несколькими замечаниями, относящимися к возникновению теории относительности и квантовой механики. Как раз в этот период метафизические или теологические основания оказались полностью дискредитированными и отброшенными, господствовало всеобщее убеждение в том, что эмпирические и точные науки дают нам единственно верный и непосредственный доступ к реальности. Однако на самом деле при возникновении названных теорий метафизические и теологические представления играли решающую роль.

В период возникновения специальной теории относительности (СТО) в споре между Эйнштейном, Лоренцем и Фитцджеральдом решающее значение имело то обстоятельство, что в отличие от них Эйнштейн сохранил классический принцип равноправия всех инерциальных систем для электромагнитной теории Максвелла, но отказался от классических представлений о пространстве и времени. Для этого не было никаких эмпирических оснований, имелись только религиозно-метафизические и теоретико-познавательные философские соображения. Религиозно-метафизическим было глубокое убеждение Эйнштейна в том, что природа служит выражением божественной гармонии, которая постижима человеческим разумом. Эта гармония должна быть присуща и физике. Поэтому проявившееся в физике противоречие между двумя фундаментальными и хорошо обоснованными теориями – классической механикой (равноправие всех инерциальных систем) и теорией света Максвелла – нельзя было устраниć за счет отказа от одной из них. Он надеялся на то, что ему удастся примирить эти две теории в СТО. Именно это давало Эйнштейну основание считать свою теорию истинной. Ему пришлось пожертвовать классическими представлениями о пространстве и времени на том теоретико-познавательном, т.е. неэмпирическом (теоретико-познавательные высказывания говорят об опыте, но не устанавливаются на основе опыта) основании, что абсолютное пространство



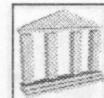
и абсолютное время не могут быть предметом опыта. Для нас в данной связи важно то, что вера Эйнштейна в божественную гармонию мира восходит к ренессансным представлениям о мире, которые разделяли и Кеплер, и Галилей, и Спиноза. На это неоднократно указывал и сам Эйнштейн<sup>4</sup>.

Также и при переходе от специальной к общей теории относительности (ОТО) эксперимент не играл никакой роли. Этот переход заключался, в сущности, в последовательном развитии уже известных метафизически-религиозных и теоретико-познавательных принципов и их применении к существующей физике. Оказалось, что как ранее были несовместимы классическая механика и теория света Максвелла, так и СТО несовместима с классическим законом гравитации. И вновь Эйнштейн исходил из убеждения в том, что физика должна преодолеть это противоречие и должна быть преобразована таким образом, чтобы соответствовать предполагаемой простоте и единству природы. И вновь эту идею он связал с теоретико-познавательными соображениями. Результатом явились введение неевклидова искривленного «пространственно-временного мира» и формулировка общих уравнений электромагнитного поля ОТО, которые показывали, какую кривизну получает пространство-время в зависимости от того или иного распределения масс и какие свободные движения можно наблюдать с точки зрения избранной системы отсчета. Тем самым Эйнштейну удалось классическую теорию гравитации преобразовать в релятивистскую систему и благодаря этому сохранить решающую часть классической физики<sup>5</sup>.

Можно говорить о целой совокупности духовных, философских и теоретико-познавательных оснований СТО и ОТО. То же самое справедливо и для квантовой механики. Основная идея квантовой механики, состоящая в том, что нельзя одновременно измерить координаты и импульс элементарной частицы (соотношение неопределенностей), была определена Бором посредством постулата, показывающего, что значит быть физически «измеримым». Отсюда следовало, что субстанции не есть нечто независимое по отношению к измерениям. Напротив, Эйнштейн продолжал придерживаться классического убеждения в том, что физические объекты обладают такими свойствами, как координаты и импульс, независимо от того, изменияются они или нет. При более тщательном рассмотрении можно заметить, что речь здесь идет об онтологическом расхождении: для Бора объекты определяются их *отношениями*, в то время как Эйнштейн придерживается классического (аристотелевского) представления, что есть *объекты*, которые вступают в отношения. В дальней-

<sup>4</sup> См.: Hübner K. Die Wahrheit des Mythos, II. Kapitel 3. München, 1985.

<sup>5</sup> См.: Ebenda.

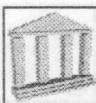


шем Эйнштейн выступил против статистического формализма квантовой механики, выразив свое отношение в словах «Бог не играет в кости!».

О духовно-исторических корнях онтологических убеждений Эйнштейна шла речь выше. Но их можно найти и для убеждений Бора. Сам он прямо ссылался на философов С. Кьеркегора и У. Джеймса. Ограничимся здесь Кьеркегором: не учил ли он, что определение субъекта превращает его в объект, а субъект как таковой исчезает; что возвращение к субъекту делает невозможным его рассмотрение в качестве объекта? Не указывал ли Кьеркегор на то, что переход от определения субъекта в качестве объекта сам по себе невозможно объективировать? Было бы ошибочно считать ссылку Эйнштейна на Бога менее убедительной, чем философские рассуждения Бора. Не трудно указать, в частности, на то, что связь между субъектом и его объективацией, которую имел в виду Кьеркегор, есть нечто совсем иное, нежели связь между измерительным инструментом и объектом, о которой говорил Бор, ибо она может иметь место и в отсутствие наблюдателя. К тому же речь идет об измерениях только в одном особом случае, относящемся к квантовой механике, и лишь о фундаментальной идее, состоящей в том, что изначально нет каких-то материальных объектов, которые затем вступают в отношения друг с другом, а сами эти отношения только и задают соответствующие объекты. Ни о каком субъекте при этом речи не идет. В данной связи, однако, мы говорим не о каком-то оправдании метафизически-религиозных или теоретико-познавательных аргументов Эйнштейна или Бора, а лишь хотим указать на то, что такие аргументы играли решающую и необходимую роль в формировании квантово-механических теорий.

Возникновение СТО, ОТО и квантовой механики служит примером того, в какой форме происходит развитие науки. Прогресс науки заключается не только в том, что постоянно расширяется область опыта, но также и в том, что изменяются априорные предпосылки и допущения, т.е. строительные элементы эмпирических систем «науки», причем не только под влиянием новых эмпирических данных.

Тем не менее в основе всех этих изменений «науки», включая и парадигмальные сдвиги, лежит фундаментальное представление о реальности, которое никогда не изменяется, ибо связано с самим определением феномена «науки», существующего по крайней мере с XVII ст. Такое фундаментальное и общее представление о действительности называют онтологией, т.е. общим учением о бытии. В данной связи я ограничусь рассмотрением онтологии, лежащей в основе естествознания, и выбираю для этого три ее положения.



1. Материальный мир природы и идеальный мир человека четко отделены один от другого, хотя это не исключает взаимодействия между ними – типа, например, психо-физического параллелизма.
2. Материальная природа определена законами природы. 3. Предмет и понятие совершенно отличны друг от друга.

Онтологию естествознания можно рассматривать как некую систему опыта или как язык, в котором она выражается. Гораздо более фундаментальный, чем обычно думают, сдвиг парадигмы произошел в XVII ст., когда она одержала решительную победу. Однако, как показывает пример Эйнштейна, несмотря на этот фундаментальный сдвиг, в теоретическом обосновании новой физики важную роль продолжали играть некоторые элементы предшествующей парадигмы. Осознание этого обстоятельства приводит теорию науки при обсуждении центральной проблемы обоснования науки к необходимости ответить на вопрос: какие системы опыта ей предшествовали и какое значение для самопознания науки они имеют в настоящее время?

## 2. МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О МИРЕ КАК ПРЕДМЕТ ОБСУЖДЕНИЯ ТЕОРИИ НАУКИ

В течение XX ст., по мере того как возникало критическое отношение к современной научно-технической культуре, усиливался интерес к внеевропейским культурам, несущим на себе отпечаток мифологического мышления. Этот интерес возник прежде всего в сфере этнографии, где следует упомянуть, в частности, ритуально-социологический и структуралистский подходы к истолкованию мифов<sup>6</sup>. Но он проявился также и в философии, в частности в неокантианстве, представители которого пытались оценить этнографические открытия с позиций трансцендентализма<sup>7</sup>. Значительную роль в этой связи сыграл заново пробудившийся, не в последнюю очередь под влиянием поэзии Гердерлина, интерес к классическим европейским мифам, в частности к мифам Древней Греции<sup>8</sup>. И, наконец, возникшая в лоне теории науки самокритика современной науки привела к совершенно новому,циальному от господствующего научного, взгляду на миф<sup>9</sup>.

Мы рассмотрим некоторые присущие мифологическим системам опыта черты, обращая особое внимание на параллели между мифологической и научной онтологиями.

<sup>6</sup> В качестве примера можно указать на исследования Ф.М. Корнфорта, Дж. Мюррея, Б. Малиновского и М. Мосса.

<sup>7</sup> Ведущим представителем этого направления был Леви-Стросс.

<sup>8</sup> Здесь следует упомянуть В.Ф. Отто, К. Керенъи и М. Элиаде.

<sup>9</sup> См.: Хюбнер К. Истина мифа. Мюнхен, 1985.



1. В отличие от науки идеальное и материальное для мифа образует нераздельное единство. Всякое идеальное принимает материальный вид, например, любовь принимает образ Афродиты или высшая мудрость – образ Аполлона. И, напротив, всякое материальное персонифицируется в чем-то идеальном: например, на каждом плодородном поле действует богиня плодородия Деметра. 2. То, что в естествознании рассматривается как закон природы, в мифе выступает в виде так называемого архэ (Archai), т.е. первоисторий (Ursprungsgeschichten). Каждую регулярно повторяющуюся смену событий в природе миф сводит к некоему первоначальному событию, случившемуся в неопределенном прошлом, например, смену времен года миф объясняет похищением Персефоны Аидом, вследствие чего наступает зима, весна наступает тогда, когда она возвращается на землю. Таким образом, в основе каждого закономерного хода событий лежит определенная история. Миф означает «слово», «рассказ», «история», миф по сути своей является рассказом, поэтому все объяснения в нем сводятся к изложению историй. 3. В отличие от естествознания миф не проводит различия между общим понятием и представляемым им предметом. Так, например, утренняя заря, которую я видел сегодня, представляет собой не конкретную зарю, а богиню Ириду, и всегда, когда видят утреннюю зарю, видят это конкретное существо<sup>10</sup>. (Может быть, здесь полезно вспомнить о том, сколько усилий приложил Платон, для того чтобы сделать понятным отличие общего понятия – он назвал его идеей – от представляемого им предмета – то различие, которое ныне представляется нам очевидным.)

Этот краткий набросок онтологии, лежащей в основе мифов, на людей, воспитанных в духе научной онтологии, на первый взгляд может произвести впечатление, будто миф рисует некий сказочный мир. Однако такое впечатление опирается на примитивный предрассудок, что научная онтология согласуется с реальностью и, таким образом, истинна, а онтология мифа представляет собой не более чем фантазию и, следовательно, ложна. Такое убеждение стало настолько привычным, что даже не встает вопрос о том, как его можно было бы обосновать. Для обоснования имеются лишь такие возможности: во-первых, можно показать, что существует эмпирическое опровержение

<sup>10</sup> Я не могу здесь останавливаться на обсуждении мнения некоторых этнографов относительно того, что парадигмальные мифы древних греков принципиально отличны от мифов неевропейских народов, хотя и считаю его несостоятельным. См.: Bargatzky Th. Die Ethnologie und die Urproduktive Gesellschaft // Sociologia Internationalis. 1999. Bd. 37. S. 91–113; Orare est laborare – Das religiöse Vermächtnis der Urproduktiven Gesellschaft // Erwägen – Ethik. 2003. Bd. 14 (1). S. 3–16.



мифологической онтологии, или, во-вторых, что существует ее *рациональное опровержение*, или, в третьих, имеется ее *практическое опровержение*.

Относительно первого: эмпирических опровержений мифологической онтологии имеется столь же мало, как и эмпирических подтверждений научной онтологии. В обоих случаях речь идет об априорных предпосылках или о системах опыта, в рамках которых интерпретируется всякий отдельный опыт. Относительно второго: рациональное опровержение мифологической онтологии могло бы состоять в демонстрации того, что она либо вступает в противоречие с разумом, либо содержит внутренние противоречия. Но как судить о том, что именно противоречит разуму? Где искать тот *устойчивый и неизменный* разум, апелляция к которому позволяет дать ответ на этот вопрос? Что же касается непротиворечивости, то было бы наивным пытаться упрекать в этом недостатке мифологическую онтологию. Ее описание *действительности является просто иным, нежели описание научной онтологии*. Теперь относительно третьего: практическое опровержение заключается, главным образом, в указании на то, что только наука способна обеспечить достижение определенных целей, которые ставят перед собой человек. Однако это относится лишь к эпохе науки и осуществляется в области техники. При этом упускают из виду то обстоятельство, что цели, достигнуть которых помогает наука, сами ставятся в рамках науки. Но еще более важно то, что цели, возникавшие в рамках мифа, достигались с помощью богов. Вся практика повседневной жизни, взаимоотношения между людьми, все дела и поступки граждан полиса были определены мифом. Обращение к природе только во имя простых целей смертных вызывало подозрения. На основе какой шкалы оценивают цели научно-технического мира как превосходящие цели мифологического мира? Существует уже много признаков, указывающих на то, что научно-технические цели постепенно начинают вызывать все большее сомнение, хотя мы еще далеки от осознания того, куда в конечном итоге эти цели нас приведут.

Теперь можно обобщить результаты сравнения научной и мифологической онтологий: эти онтологии *принципиально равноправны*. Я называю это *первым принципом толерантности*, ибо имеется еще один принцип, о котором я буду говорить ниже. Однако принцип толерантности оставляет без ответа вопрос о том, почему одна из этих онтологий пришла на смену другой. Как было показано, для этого перехода не могло существовать ни эмпирических, ни рациональных, ни практических оснований. Все наши исторические объяснения всегда находятся в рамках некоторой одной большой системы опыта. Пере-



ход от одной такой системы к другой необъясним. В этой связи можно было бы сказать: история просто *происходит*.

Изложенные выше рассуждения целиком находятся в сфере теории науки. Знание о равноправии научной и мифологической систем опыта само является научно-теоретическим, ибо опирается на сравнение научной и мифологической онтологий. Следует заметить, однако, что такое сравнение с позиций теории науки возможно только при *внешнем рассмотрении мифа*. Только тогда миф предстает как одна из возможных систем опыта. Но если переходят от внешнего рассмотрения мифа к его *рассмотрению изнутри*, с точки зрения людей, живущих в рамках этого мифа, тогда опыт предстает не как нечто возможное в рамках априорно установленных постулатов, как некоторая система опыта, но как нечто *абсолютное*.

Классическим примером может служить эпифания некоторого божества, которое в греческом мифе играет большую роль. Являясь, бог из скрытого состояния переходит в состояние открытости. Поэтому для греков истина заключалась не в согласовании с реальностью того, что мыслил субъект в рамках некоей априорно установленной системы опыта, а в открытости, алетейе, как выражались греки, когда подлинно реальное, объект как некий бог открывал себя субъекту. Таким образом, знание бога *абсолютно*, ибо только оно и является знанием. Когда, например, посланец из Афин, вернувшись из Спарты, сообщил, что во время путешествия ему однажды явился бог Пан и пожаловался на то, что в Афинах его недостаточно почитают, никто не усомнился в этой истории, поэтому, как рассказывает Геродот, Пану сразу же воздали божеские почести. Если бы в явлении божества можно было сомневаться, то для сомневающихся это явление никогда не могло бы состояться. Оно либо представляет собой *абсолютный опыт*, либо не существует вообще.

Таким образом, если от научно-теоретического сравнения научной и мифологической систем опыта переходят к *рассмотрению мифологической системы опыта изнутри*, то окончательно порываются с фундаментальной идеей научного мышления о более или менее произвольных рамках априорных допущений, т.е. о системах опыта, создаваемых в конечном итоге самими людьми, и открывают *размерность абсолютного опыта*.

При этом обнаруживается противоречие между научно-теоретическим принципом толерантности, согласно которому существует только относительный опыт, относящийся только к априорно установленной онтологии, и мифологическим опытом, который не знает о таких установленных людьми рамках и претендует на *абсолютное значение*. Это противоречие можно устраниТЬ, обозначив границы действия сформулированного принципа толерантности.



Когда утверждают, что реальность можно рассматривать как с точки зрения одной онтологии, так и с точки зрения другой, ибо все они равноправны, то это утверждение опирается на представление о том, что реальность носит многоаспектный характер. Но предложение «Реальность носит многоаспектный характер», будучи общим высказыванием о действительности, само является онтологическим постулатом! Следовательно, как все другие придуманные людьми онтологические предложения, оно не обладает никакой необходимой истиной и принадлежит к области все тех же самых априорных допущений, направляющих наше наличное бытие. Мы вновь оказываемся в научно-теоретической сфере.

Суммируем: первый принцип толерантности утверждает равноправность всех онтологий – как научных, так и мифологических. Ни одна из них не может претендовать на абсолютную значимость. Однако вытекающий отсюда онтологический постулат говорит о том, что сам этот принцип толерантности опирается на некоторую онтологию, а именно ту, которая постулирует многоаспектный характер реальности. Будучи онтологическим постулатом, это утверждение также не может претендовать на абсолютную значимость. Из этого вытекает второй принцип толерантности, который гласит: *при рассмотрении некоторой системы опыта изнутри в принципе допустимо получение абсолютного опыта*. Возражение против такого абсолютного опыта опирается на первый принцип толерантности, который сам не обладает абсолютной значимостью и справедлив только в области онтологий, созданных самими людьми.

Поэтому когда сегодня онтологическое мышление, лежащее в основе науки, превращают в стандарт истинного мышления и видят в нем единственно верный подход к истине и реальности, отбрасывая все иные способы мышления как мифологические и искажающие разум, то на это можно возразить следующее: искажение разума состоит как раз в том, что само онтологическое мышление науки возводят в абсолют и отвергают возможность подлинного, не обоснованного некоей онтологией опыта. Иначе говоря: *полное отрицание абсолютного опыта со ссылкой на якобы единственную и абсолютно значимый, научный онтологический способ мышления внутренне противоречиво*, ибо при этом миф осуждается за своеобразие его опыта на основе якобы абсолютно верного научного опыта, хотя последний по существу можно понимать лишь как гипотетически значимый. Если бы сегодня какой-нибудь ученый осмелился заявить, что его теория абсолютно верна и сохранится на все времена, то разве не заподозрили бы его в ненаучности? Я говорю «сегодня», ибо давно прошли те времена, когда вместе с Кантом можно было приписывать



общей онтологии, лежащей в основе ньютоновской механики, статус трансцендентальной, т.е. априорной и абсолютной значимости.

Можно было бы подумать, что сегодня, несмотря на все научно-теоретические оправдания, мифологическое мышление в западном полушарии уже кануло в прошлое. Однако это было бы ошибкой. Оно живет так или иначе в искусстве, в музыке<sup>11</sup>, в поэзии<sup>12</sup>, в отношениях между людьми, в современном экологическом движении<sup>13</sup>, в политике<sup>14</sup> и, как будет показано ниже, играет фундаментальную роль в христианском откровении.

### 3. ХРИСТИАНСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ КАК ПРЕДМЕТ ТЕОРИИ НАУКИ

Может показаться несколько странным, что теория науки, будучи рефлексией эмпирической науки, сначала обращается к мифу и лишь затем – к христианской теологии. Основания для этого – чисто исторические. Как уже было отмечено, сначала возник интерес к новым сенсационным открытиям в области этнографических исследований. Но когда в процессе научно-теоретической самокритики научного мышления (принцип толерантности) мифологическое предстало в новом и неожиданном свете, стал неизбежным возврат к старому спору между наукой и откровением, который, согласно распространенному мнению, еще во времена Просвещения был решен в пользу эмпирической науки.

Научно-теоретическая интерпретация мифа показала, что многие существенные элементы откровения имеют мифологическую форму. Так, мифологической является уже сама мысль о том, что творение произошло посредством Божественного слова, ибо, как уже было упомянуто, в мифе материальное и идеальное образуют единство, следовательно, произнесенное слово порождает реальность. Следует лишь вспомнить о том, что в любом культе – мифологическом или христианском – обращение к скрытому существу приводит к его появлению. Мифологическую форму также обретают используемые в культе предметы, в частности в процессе евхаристии, когда вино

<sup>11</sup> См.: Hübner K. Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik. München, 1994.

<sup>12</sup> См.: Hübner K. Die Wahrheit des Mythos. Kapitel 1.

<sup>13</sup> См.: Theobald W. Mythos Natur. Die geistigen Grundlagen der Umweltbewertung. Darmstadt, 2003.

<sup>14</sup> Hübner K. Das Nationale. Verdrangtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes. Graz, 1991.



превращается в кровь Христа, а хлеб – в Его тело. Здесь очевидно родство с античными обрядами. Евхаристия, далее, также представляет собой постоянно воспроизводимое событие последнего причастия. Мифологическими являются как идея грехопадения, так и идея спасения. Об этом совершенно ясно говорит апостол Павел: «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правою одного всем человекам оправдание к жизни» (Римлянам, 5, 18). Мифы наполнены аналогичными структурами. Вспомните о преступлении Тантала, которое как болезнь передавалось от поколения к поколению в его семье. Здесь также идеальное преступление и вина приобретают материально-вещественное значение. Тем же самым отличаются мифы об искуплении вины одним из представителей рода. Вспомните миф об Эдипе: из-за его преступления целый город подвергся несчастьям и только благодаря его искупительной жертве смог от них освободиться. Наконец, мифологическую форму имеет явление богов, в данном случае – Христа, в образе человека, о чем уже речь шла выше. (Большая часть мифологических воплощений имеет эту форму.) Примером такого рода мифологических воплощений в мире также являются ангелы, которые в христианском мышлении исполняют функции мифологических богов и выступают как вестники, защитники, помощники, толкователи и исполнители божественной воли.

Поэтому в общем виде можно сказать: когда Бог или боги обнаруживаются в мире и чувственно воспринимаются людьми (в частности в культе), то это происходит в форме мифического. Таким образом, мифологический мир продолжает жить в христианском откровении, хотя и в новом обличии, а дохристианский миф оказывается предварительной ступенью к христианскому. Без мифа нет никакой христианской веры и, как показывают греческие мифы, нет мифа без веры. Отсюда следует, что христианское откровение служит языком и формой мифологического. Тем не менее оно принципиально отлично от мифа.

Многие усматривают это отличие в монотеизме христианства, в то время как для мифов характерен политеизм. Однако уже Шеллинг подверг сомнению этот критерий. Не говорит ли и миф об одном верховном божестве и не сближается ли с ним христианство, если подумать о Троице и о множестве ангелов? Наиболее важное и заметное различие заключается в другом, а именно в том, что в мифе все происходит внутри мира, а христианский Бог как создатель мира является абсолютно трансцендентным и только тогда, когда Он общается с людьми, Он тем или иным способом приходит в мир и принимает мифологические формы.



Тем самым, христианство сохраняет все то мифологическое, которое проявляется в мире явлений, хотя в отличие от подлинного мифа придает ему иной смысл. Так, при всем своем формальном сходстве с мифологическими богами ангелы отличаются от них тем, что они одновременно являются мировыми посредниками *абсолютно трансцендентального единого Бога* или отпавших от него демонов. (Вспомните о змее, соблазнившем Адама и Еву.) Миф не знает ангелов и демонов подобного рода. В частности, столь знакомые мифу знаки присутствия богов в природе, например священные рощи, с точки зрения откровения представляют собой знаки божественного творчества. Так, апостол Павел пишет: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Римлянам, 1, 20). Поэтому мифологическое переживание мира и природы сохраняется в христианстве и по сравнению с мифом получает еще дополнительный смысл – как отражение трансцендентной божественной мощи. «В пестром отражении светится жизнь», – сказал Гете<sup>15</sup>, и если он имел в виду прафеномены, которые также принимают в этом участие, то тем самым он указал на то, что можно истолковать как мифологический нумен Бога.

Наряду с абсолютным трансцендентным Богом существенной стороной христианства является также *священная история*, совершенно чуждая для мифа. Эта история не только имеет в Боге свое начало и конец, но, в отличие от мифов о творении, она – абсолютное начало и абсолютный конец. Здесь также нетрудно усмотреть элементы мифологии, ибо священная история имеет вид *рассказа*, что характерно для мифологии. Однако, несмотря на свою мифологическую форму, содержание священной истории столь же мало похоже на миф, сколь мало ангелы похожи на мифологических богов.

Если взглянуть на мифологические элементы, которые уже были предметом научно-теоретического рассмотрения, то можно заметить, что новизна откровения состоит в том, что оно возводит в абсолют те элементы, которые уже содержались в мифологических явлениях богов.

Для того чтобы сделать это более ясным, вспомним еще раз элементы абсолютности, присущие мифологическому Богу: они проявляются в том, что его познание осуществляется без помощи каких-то установленных субъектом априорных условий, т.е. оно не является релятивным, как всякое познание такого рода. Напротив, благодаря тому, что он сам раскрывается перед субъектом, отпадают все условия субъективного и сомнительного характера. Только такое познание абсолютно. Однако чистый миф лишен прочной устойчивости, поскольку связанное с ним божество неразрывно слито с исторической

<sup>15</sup> Фауст, V, 4727.



судьбой конкретного сообщества (например, некоторого полиса, как Афина Паллада с Афинами) и поскольку различны природные условия, в которых происходит явление божества. Здесь можно сослаться на различия между греческими и германскими мифами, связанными с природой. Благодаря всему этому ни один миф не претендует на общезначимую истинность, и внутри различных мифов может происходить замена одного бога на другого (например, в случае военного завоевания). Однако это никак не влияет на абсолютное значение мифологических богов в истории культуры. При рассмотрении извне они остаются элементами системы опыта, задаваемой мифом, и эта система не опирается на онтологию, задаваемую субъективными априорными предпосылками.

Совершенно иначе обстоит дело с христианским откровением. Абсолютность трансцендентного Бога является безусловной, хотя Он может являться в мифологических формах, и Его подлинная сущность остается одной и той же при всех мирских проявлениях. Но как раз эта удаленность Бога от мира порождает сомнения в откровении, рождает споры с другими религиями и играет своеобразную роль в вопросах веры. Веру в потустороннего Бога и Его небесное царство не так легко принять, как веру в мифологических богов, воплощенных в воспринимаемом мире. Как свидетельствуют процитированные выше слова апостола Павла, воспринимаемый мир является лишь «отражением», по которому мы можем судить о Боге, но сам Он нам непосредственно не дан, как были даны боги мифов. Нужно сначала верить, чтобы увидеть в мире проявление Его творческой деятельности. Познание заключается в получении божественного известия относительно объекта. Поэтому христианское откровение также является абсолютным опытом, хотя и *совершенно абсолютным* в указанном смысле. Однако этот опыт не дан верующему в каждый момент времени, его нужно вновь и вновь актуализировать, в частности посредством исполнения культа. Он может полностью покинуть человека и погрузить его в бездну отчаяния и сомнения, о чем имеются многочисленные свидетельства. («Боже мой! Боже мой! Для чего Ты Меня оставил?» (От Матфея, 27, 46).) Но это сомнение не имеет ничего общего с тем теоретическим сомнением, которое присуще научному мышлению и в наши дни обычно направляется против христианского откровения. Истолкование его в этом смысле означало бы переход к совершенно чуждой для веры онтологии<sup>16</sup>. Поэтому подлинное сомнение христианской веры не является признаком протеста против уничтожения субъективных условий познания, а выражает тоску по

<sup>16</sup> Это было бы похоже на критику пейзажного полотна посредством противопоставления ему фотографии соответствующего пейзажа.



божественной милости, которая дарует откровение. Появление мифологического бога из его скрытости могло иметь какие-то основания или не иметь никаких. Напротив, явление скрытого предельно абсолютного Бога является чистой милостью и неразрывно связано с историей спасения.

Рассматривая христианское откровение как милость предельного абсолюта, человеческий разум принимает разнообразные онтологические основания для своей деятельности, поэтому восприятие божественных сообщений невозможно без искажений, обусловленных этими чуждыми абсолюту познавательными формами. Поэтому апостол Павел говорит: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда по знаю, подобно как я познан» (1-е коринфянам, 13, 12). Эти искажения выражаются по-разному. Во-первых, в текстах Нового Завета мы наталкиваемся на нелепости и противоречия, ибо хотя они и являются богоухновенными, но все-таки написаны людьми. Во-вторых, формирование и истолкование священных текстов длилось несколько столетий, пока Никейский и Константинопольский соборы не придали откровению канонический вид. В-третьих, человеческий разум способен принять откровение только в связи с исторически данной онтологической парадигмой и заданным ею пониманием жизни. Поэтому в каждую историческую эпоху христианство предстает в ином свете, сохраняя в то же время свою каноническую форму и основное содержание. В-четвертых, даже это содержание изменяется, хотя и в определенных границах. В-пятых, как показал Лессинг, можно обосновать сомнение в существовании других религий при наличии христианства.

Рассмотрим кратко эти сомнения и теологическую критику. Первое: хотя разум обладает только общей предрасположенностью к духовной деятельности на общих онтологических основаниях, он способен действовать разными способами. Здесь на помощь приходят критерии формальной логики. Только то, что непротиворечиво, вообще может быть понято. Так, апостол Павел говорит: «Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом. Ибо если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте престолюдина как скажет «аминь» при твоем благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь... Но в церкви хочу лучше петь слов сказать умом моим, чтоб и других наставить, нежели тьму слов на [незнакомом] языке» (1-е коринфянам, 14, 15–16, 19). Второе: то, что однозначное каноническое истолкование откровения формировалось так долго, обусловлено тем, что божественный разум тем или иным образом вынужден взаимодействовать с человеческим разумом. Третье: следует вспомнить о том, что христианские формы восприятия через



средневековые и последующие эпохи дошли до наших дней и современный гуманизм с его демократическими и научно-технологическими проявлениями отказался от эгоцентризма и примирился с христианством. Во всех этих случаях «истолкование христианства» означает не истолкование его вечной Истины, которая связывает все христианские церкви и остается неизменной, а истолкование его эффективности в определенных исторических условиях. Четвертое: ортодоксальная церковь и христианские церкви, возникшие в период Реформации, готовы обсуждать различия в вероучении, скажем, в рамках экуменического движения, если они не выходят за рамки несомненного христианства. Наконец, пятое: как показывают изложенные выше соображения, существование других религий не дает никакого повода для сомнений относительно христианской веры, ибо речь там идет не о религии откровения, и обоснование их является чисто метафизическим. В качестве примера можно упомянуть индуизм и буддизм, которые опираются на метафизическое учение о сансаре, о вечном возвращении людей в разных обличьях в зависимости от их предшествующей жизни. Аргументы в защиту этих учений совершенно аналогичны аргументам, которыми Лейбниц обосновывал свою метафизику. Что же касается двух других религий откровения – иудаизма и ислама, то с христианской точки зрения в них сохраняется, несмотря на все искажения, существенная идея трагичности человеческого существования и упования человека на божественную любовь и милость<sup>17</sup>.

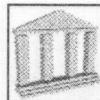
В заключение мы должны обратиться еще к одному теоретическому сомнению по поводу откровения, которое характерно для научного мышления и возникает в рамках самой теологии.

#### 4. О ДОГМАТИЧЕСКОМ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ПОНЯТИЙ ЭМПИРИЧЕСКОЙ НАУКИ В ТЕОЛОГИИ XIX И XX СТОЛЕТИЙ

Историю этого заблуждения можно представить здесь лишь в самых общих чертах и проиллюстрировать несколькими примерами<sup>18</sup>. Находясь под впечатлением прогресса эмпирической науки, А. фон Хар-

<sup>17</sup> См.: Hübner K. Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen. Tübingen, 2003. Подробное рассмотрение христианства как религии откровения см. в работе: Hübner K. Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit. Mohr Siebeck GmbH & Co.K, 2004.

<sup>18</sup> Подробное изложение можно найти в работе: Hübner K. Irrwege und Wege der Theologie. Augsburg, 2006.



нак и Э. Трельч пытались истолковать христианство как культурно-историческое явление. С тех же самых позиций Р. Бультман и П. Тиллих стремились освободить христианство от мифологических элементов. Бультман просто предлагал полностью их отбросить. Тиллих проводил различие между искаженным и неискаженным мифом, причем искаженный миф он считал необходимым для науки, а неискаженный рассматривал как экзистенциально-философский символ. П. Тейяр де Шарден разработал свою теологию, опираясь на естествознание. К. Ранер отталкивался от кантовского трансцендентального обоснования эмпирического познания и пытался вывести веру из трансцендентального истолкования сознания. В. Панненберг отчасти опирался на антропологию как основную науку о сознании, а отчасти – на теорию науки, однако не учитывал последней фазы в ее развитии – самокритику науки.

Все перечисленные выше авторы не осознавали принципиального различия между познающим мышлением в эмпирических науках и познающим мышлением в рамках откровения. Все они ошибочно пытались либо вывести откровение из субъективных условий познания, либо интерпретировать его в свете этих условий. В противоположность этому К. Барт решительно отстаивает своеобразие мышления откровения и отвергает все попытки, как он выражается, сделать из христианства «религию». При этом он использует, хотя и не вполне удачно, научно-теоретическую аргументацию, однако в развитии своих идей он вновь впадает в метафизические спекуляции относительно Троицы. Лишь Й. Ратцингер, ныне папа Бенедикт XVI, осознает проблему с полной ясностью: в откровении, говорит он, связь между субъектом и объектом не такова, какой она является в научном познании, где она направлена от субъекта к объекту. «Познание Бога и исповедание веры есть активно-пассивный процесс, это не конструкция нашего мышления... оно есть акт вопрошания, на что мышление отвечает как действие, от которого можно свободно отказаться»<sup>19</sup>. Ратцингер проводит различие между двумя формами разума, образующими нерасторжимое единство. Одна относится к мышлению субъекта и проявляется в тех или иных исторических обстоятельствах; другая связана с постижением откровения. Но: «разум без веры неполон, вера без разума бесчеловечна»<sup>20</sup>. Тем самым, Ратцингер постиг Прощение во всей его глубине, чего нельзя было сделать, довольствуясьrudиментарным понятием разума.

Перевод с немецкого  
А. Л. Никифорова

<sup>19</sup> Ratzinger J. Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München, 1982. S. 71.

<sup>20</sup> Ebenda. S. 110.