



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2021.3.7>

UDC 165.0
LBC 87.25



GROUNDLESSNESS AS A CONSTITUTIVE PROBLEM OF “BIG SCIENCE”

Larisa N. Shadrina

Volgograd State Agrarian University, Volgograd, Russian Federation

Zhanna V. Roslyakova

Volgograd State Agrarian University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article deals with the problem of the groundlessness of modern scientific knowledge. This problem is investigated in a broad historical and philosophical context: starting from the transcendentalist philosophy of I. Kant, which establishes a fixed boundary between the cognizable object and the cognizing subject, then through the absolute idealism of G. Hegel dialectically removing the line between the finite forms of human thinking and the infinite being of the absolute spirit, and up to the phenomenology of E. Husserl, looking for a solid support of rational knowledge in the a priori structures of human consciousness. The authors also pay attention to other philosophical attempts to solve the problem of the foundation of knowledge. The authors refer to the ontological epistemologies developed by M. Heidegger and S.L. Frank. The researchers emphasize that the principle of transrational unity of opposites developed by Frank allows him to overcome the long-standing epistemological dualism of intuitively irrational and rational principles and not detract from the importance of private scientific knowledge. The article reflects the authors' opinion, that the combination of holistic and personalistic methodological approaches opens up a theoretical possibility not to dissolve a free and creative human personality in the whole being. Raising the question of the correlation of scientific knowledge and religious-metaphysical experience, the only one capable of giving science a solid foundation, the authors turn to the project of “sacred” science by R. Guenon, in which science finds its grounds in a metaphysical doctrine containing absolute intuitively comprehended principles. The concept of “spiritual science” by Guenon is compared with the concept of “living experience” of cognition, developed in the space of the Russian religious-metaphysical paradigm. The essential difference between the two concepts is seen in the interpretation of intellectual intuition. As evidence of the deep crisis of the modern scientific paradigm, which has lost its religious and metaphysical basis, the authors turn to the meta-scientific discourse of modern Western scientists, which is a kind of hybrid of science and theology. It is concluded that nothing else can save the scientific mind from groundlessness, but faith in the revealed Truth, which is not justified by reason.

Key words: science, transcendent base, sense, spirituality, religious metaphysical principle, the Truth.

Citation. Shadrina L.N., Roslyakova Zh.V. Groundlessness As a Constitutive Problem of “Big Science”. *Logos et Praxis*, 2021, vol. 20, no. 3, pp. 60-71. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2021.3.7>

УДК 165.0
ББК 87.25

БЕЗОСНОВНОСТЬ КАК КОНСТИТУТИВНАЯ ПРОБЛЕМА «БОЛЬШОЙ НАУКИ»

Лариса Николаевна Шадрина

Волгоградский государственный аграрный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Жанна Владимировна Рослякова

Волгоградский государственный аграрный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье рассматривается проблема безосновности современного научного познания. Данная проблема исследуется в широком историко-философском контексте: начиная от трансценденталист-

ской философии И. Канта, устанавливающей фиксированную границу между познаваемым объектом и познающим субъектом, далее – через абсолютный идеализм Г. Гегеля, диалектически снимающий грань между конечными формами человеческого мышления и бесконечным бытием абсолютного духа, и до феноменологии Э. Гуссерля, ищущей прочную опору рационального знания в априорных структурах человеческого сознания. Внимание уделяется также и другим философским попыткам решить проблему основания знания. Автор обращается к онтологическим гносеологиям, развиваемым М. Хайдеггером и С.Л. Франком. Подчеркивается, что разработанный последним принцип трансрационального единства противоположностей позволяет ему преодолеть застарелый гносеологический дуализм интуитивно-иррационального и рационального начал и не умалить при этом значения частнонаучного знания. Высказывается мнение, что сочетание холистского и персоналистского методологических подходов открывает теоретическую возможность не растворить свободную и творческую человеческую личность во всецелом бытии. Поднимая вопрос о соотношении научного знания и религиозно-метафизического опыта, единственно способного придать науке твердую основу, автор обращается к проекту «сакральной» науки Р. Генона, в котором наука находит свою основу в метафизической доктрине, содержащей абсолютные интуитивно постигаемые принципы. Концепция «духовной науки» Генона сравнивается с концепцией «живого опыта» познания, развиваемой в пространстве русской религиозно-метафизической парадигмы. Существенное различие той и другой концепции усматривается в трактовке интеллектуальной интуиции. В качестве свидетельства глубокого кризиса современной научной парадигмы, утратившей свою религиозно-метафизическую основу, авторы обращаются к метанаучному дискурсу современных западных ученых, который представляет собой своеобразный гибрид из науки и теологии. Делается вывод, что спасти научный разум от безосновности может не что иное, как вера в необосную разумом богооткровенную Истину.

Ключевые слова: наука, трансцендентная основа, смысл, духовность, религиозно-метафизический принцип, Истина.

Цитирование. Шадрина Л. Н., Рослякова Ж. В. Безосновность как конститутивная проблема «большой науки» // *Logos et Praxis*. – 2021. – Т. 20, № 3. – С. 60–71. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2021.3.7>

Опыт нашего участия в различных научно-теоретических и научно-практических конференциях, а также наши личные профессиональные контакты со специалистами в области фундаментальных наук приводят нас к печальному выводу, что большая часть наших ученых либо пребывает в счастливом неведении относительно сущности, конститутивных условий существования и смысла научной формы познания, либо имеет довольно таки туманное представление об этих вопросах. Те же из наших коллег, в поле зрения которых попадают эти метанаучные вопросы, пытаются находить ответы в пространстве изжившей себя философской парадигмы, характеризующейся материалистическим монизмом, утратой чувства единства с природой, антитеологизмом и, что важно, полным пренебрежением к высшим и абсолютным метафизическим ценностям.

Современный научный разум-рассудок утратил *духовное* зрение, которое позволяет за видимыми образами конечных вещей непосредственно постигать самое бытие в его истине. Эту ситуацию утраты метафорически ярко выразил С. Лем [Лем 2002, 362–363]. Разум ученого физика он уподобил путеше-

ственнику, бесконечно кружащему по земному шару, не встречающему границ и не подозревающему, что шар конечен. Есть граница того физического мира, к которому обращена научная мысль и которой она сама наделяет известными ей свойствами. Увидеть эту границу и расширить свой горизонт мышления может лишь тот, кто способен подняться на ступень выше, наблюдать из более высокого измерения Разума, как убеждает нас С. Лем [Лем 2002, 362–363].

Избавить научный разум-рассудок от метафизической слепоты призвана философия, возвращающая ему его фундаментальную *трансцендентную* основу, а значит, и высшую, единую и единственную истину, которая стала бы «неустрашимой точкой референции» (П. Дюгем) для научного знания.

Перед современной философией науки встает задача преодоления разрыва между материалистической позитивистской наукой и духовностью, преодоления духовного вакуума, столь характерного для современного научного познания. Задача эта, что важно, имеет не только исключительно теоретическое значение. Дело в том, что научное знание формирует ту реальность, в которой живет совре-

менный человек. Наука либо связывает человека со сверхвременным духовным бытием, с его Истиной, либо разрывает эту связь, отчуждая тем самым человека от духовной составляющей его собственной сущности. В последнем случае она обесмысливает и человеческое пребывание в этом мире, и саму себя в качестве свободной творческой деятельности, направленной на поиск объективной истины.

Главная проблема современной позитивистски ориентированной науки состоит в том, что она не имеет под собой *твердой основы*, ей не на что опереться. Никакие усилия со стороны современных эпистемологов джастификационистов (от англ. *justification* – оправдание) не спасают и в принципе не могут спасти когнитивный авторитет современной *фундаментальной* науки, не имеющей под собой *фундуса*, то есть твердой основы. Апелляция к математической логике К. Геделя и семантике А. Тарского не останавливает бесконечный регресс в доказательстве, возникающий в виде бесконечной иерархии метатеорий. В конечном счете апологеты науки неизбежно упираются в понятие «действительных первых принципов», самоочевидных и интуитивно убедительных [Лакатос 1996, 130–131].

Эта философская проблема имеет свою историю. Первым, как известно, ее поставил И. Кант. Согласно ему, научный рассудок не имеет под собой твердого начала, он ограничен сферой опыта, поэтому не в состоянии «летать на своих собственных крыльях». Философ утверждает, что научный рассудок опирается на метафизические «высшие максимумы», которые должны лежать в основе самой возможности существования и применения наук [Кант 1998, 831–832].

И. Кант рассматривает проблему обоснования научного рассудка, исходя из трансценденталистской логики «als ob», то есть мы мыслим так, как будто бы существуют метафизические идеи-принципы. При этом он отказывается от традиционной трансцендентной метафизики. Философ снимает сам вопрос о природе нашего сознания, о его происхождении. Об этом возможно было бы судить только с позиции третьей точки, с которой мы могли бы смотреть извне на наше чувственное созерцание и на наш рассудок. Нам нет нуж-

ды искать трансцендентную объективную основу нашего познания, полагает он. Достаточно того, что мы можем показать, что наше познание вещей возможно лишь при условии существования некоторой объективной основы, далее разложить которую оно не может, не разрушив тем самым себя. И. Кант стоит на позиции агностицизма. Высшие метафизические принципы постулируются им, но они имеют в его философии ценность только объяснительной гипотезы, они лишены, что важно, бытийного статуса [Кант 1998, 656–661].

К проблеме основания научного познания обратился в свое время Г. Гегель. Он указал на теоретический тупик безосновности, в который попадает научный рассудок, «резонирующий из оснований»: «Отыскивание и указание оснований, в чем главным образом и состоит *резонирование*, есть поэтому бесконечное шарханье из стороны в сторону, не приводящее ни к какому окончательному определению; относительно всего и каждого можно указать одно или несколько надлежащих оснований, равно как и относительно противоположного этому, и возможно множество оснований, из которых ничего не следует» [Гегель 1998, 515]. Способ объяснения из оснований, к которому прибегают физические науки, философ называет пустым формализмом и тавтологией. Физические науки, обращенные к миру явлений, то есть к определенному и обусловленному наличному бытию, берут за основание то, что само требует обоснования. Они исходят из внешне-причинного, механического понимания отношения между основанием и обоснованным, как справедливо указывает немецкий классик. Ключ к выходу из «дурной бесконечности» обоснований содержится, согласно Г. Гегелю, в разработанной им диалектической логике, которая, расшатывая «окаменелости» рассудка, наделяет движением рассудочное понятие основания, выводит его за рамки частного абстрактного знания к конкретной целокупности всех его определений, то есть к самому «чистому» понятию или, что то же самое у Г. Гегеля, «к самой сути дела» [Гегель 1998, 524–525].

Г. Гегель не останавливается перед кантовской «вещью в себе». Он отвергает трансценденталистскую философию и *снимает грань между трансцендентным и имма-*

нентным. Он дает философско-метафизическое обоснование научного (то есть диалектического, по Гегелю) знания с позиции панлогизма и абсолютного субъективизма. Согласно его учению, формы человеческого мышления, изначально заключенные в действительном духе, способны посредством диалектического метода поднимать конечное человеческое мышление шаг за шагом к «бесконечно-саморазвивающемуся-посредством-конечного» Абсолюту.

Проблема обоснований рационального познания и тесно связанного с ним научного познания не покидает проблемного поля гносеологии и эпистемологии и в XX столетии. В западной философии в это время обнаруживаются 2 принципиально различных подхода к обоснованию познавательной деятельности. Один из них получил развитие в концептуальных рамках феноменологической установки, восходящей к трансцендентальному идеализму И. Канта. Философом, который наполнил новым оригинальным содержанием его трансцендентальный метод, был Э. Гуссерль. Он стремится преодолеть кантовский дуализм «вещи в себе» и «вещи для нас» на основе более последовательного, как он полагает, проведения принципа трансцендентального идеализма, который не останавливается перед «вещью в себе», а идет к познанию априорных допредикативных очевидностей (истин), которые предшествуют всем мыслимым очевидностям и непосредственно воспринимаются субъектом в качестве чистых феноменов [Гуссерль 2000, 339, 521]. Философ отвергает «естественную», наивную установку в эпистемологии, приписывающую объективное бытие самим объектам. Он предлагает искать основание познания в самих *всеобщих структурах сознания*, носителем которых является трансцендентальное Я. «Объективный мир, который есть для меня, который когда-либо для меня был и будет, сможет когда-либо быть, со всеми своими объектами, черпает, как уже было сказано, весь свой смысл и бытийную значимость, которой он для меня обладает, из меня самого, из меня, как трансцендентального Я...» [Гуссерль 2000, 354]. Философ разрабатывает свой феноменологический метод – трансцендентальную редукцию – с помощью которого можно, по его

мысли, прийти к изначальному единству предметности внешнего мира и деятельности человеческого сознания, то есть к трансцендентальной субъективности. Суть этого метода заключается в том, чтобы «вывести из игры» все точки зрения в отношении объективного предданного мира, бытия как такового и «схватить себя как Я вместе с чистой жизнью собственного сознания, в которой и благодаря которой весь объективный мир есть для меня и так, как он есть именно для меня» [Гуссерль 2000, 347].

Критический аргумент против трансценденталистской философии мы находим у В.С. Соловьева в его работе «Критика отвлеченных начал» [Соловьев 1988, 686–687]. Философ верно указывает, что, сводя действительность к факту ее переживания в сознании (созерцание феноменов у Гуссерля), мы теряем само понятие истины и сам критерий для различения истинного и ложного в познании, а следовательно обесмысливаем познавательную деятельность.

Трансцендентальная логика, развиваемая Э. Гуссерлем, не преодолевает бинаризма членов оппозиции *предметный окружающий мир / человеческое сознание, взятое исключительно в виде рефлексивной деятельности*. Она не выводит нас к Третьему связующему их общему началу, которое позволило бы посмотреть на эти противоположности как на незамкнутые и взаимопроникающие модусы этого Третьего. У Э. Гуссерля в качестве Третьего выступает маркированный член оппозиции, человеческое сознание. Уточним, что сказанное выше относится к первому периоду творчества Э. Гуссерля, до его концепции жизненного мира, которая представляет собой попытку философа выйти из тупика трансцендентального идеализма [Мотрошилова 2018, 516–522].

Иначе подходит к проблеме основания научного познания М. Хайдеггер. Философ смотрит на интересующую нас проблему в свете своей метаметафизической философии, бросающей вызов рационалистической философской метафизике, забывшей Бытие в его изначальной и сокровенной истине и заменившей его теорией познания (по мысли М. Хайдеггера, завершение метафизики начинается с философии Г. Гегеля). Согласно М. Хайдег-

геру, не только философская метафизика скользит по поверхности бытия, упуская *бытийную* сущность существующего, таким является и научное мышление, такой является и западноевропейская культура в целом, стремящаяся господствовать над сущим. Сама по себе новоевропейская наука не способна, по мнению философа, найти теоретическое решение «кризиса оснований». Причина тому в ее неспособности выйти за пределы *пред-ставяющего* мышления [Хайдеггер 1993, 250]. Решение проблемы основания теоретического знания, включая научное, философ видит в обращении к дологической, допредикативной структуре (предпонимание), которая изначально, чем наше переживание и рефлексия. По Хайдеггеру, предпонимание обеспечивается открытостью (настроенностью) человека как тут-бытия бытию как таковому. Предпонимание дает слово самому бытию, которое есть основание всего сущего в мире, включая самого человека. Само являясь основанием, целостное и единое бытие остается без основания, оно уклоняется от подобающего научному мышлению вопроса «Почему», который «гонит представление от одного основания к другому» [Хайдеггер 1999, 208]. М. Хайдеггер считает, что постижение-проникновение в бесосновную основу всего сущего возможно, только если само невыразимое бытие («Алетейя») приоткроет свою истину человеку. Для этого теоретическое научное познание должно, преодолев свою падшесть, погрузиться в материнское лоно бытия и стать поэтическим прислушиванием к Священному, исходящему из сферы Божества [Хайдеггер 1993, 242–245].

История русской философии дает нам пример дохайдеггеровского онтологического подхода к проблеме основания знания. Одним из первых русских философов, кто подошел к этой проблеме с позиции новой онтологии, был С.Л. Франк. Принципиальные позиции его онтологии во многом тождественны онтологии М. Хайдеггера. Однако имеются и весьма существенные расхождения. Особенность его онтологии в том, что в ней приоритет интуитивно-иррационального начала не означает полного отрицания логического рационального начала [Евлампиев 2000, 64–71]. Для С.Л. Франка неприемлемо «Потому» М. Хайдеггера, пря-

мо отсылающее к апофатической немецкой мистике [Гайденко 1997, 347–353]. Он, в отличие от М. Хайдеггера, отсылает нас к религиозно-философской форме метафизики. Он мыслит в парадигме русской религиозной философии, развивающейся в русле катафатического богословия с его доверием к одухотворенному разумному слову. Методологической основой онтологии С.Л. Франка является разработанный им принцип трансрационального единства противоположностей. Согласно этому принципу, само мышление, «определяющее и дифференцирующее» бытийную целостность, пытаясь подняться до Абсолютного, сталкивается с необходимостью свернуть антиномичные определения, синтезировать их в металогическом трансрациональном единстве, выводящем сознание человека на уровень всеединого метафизического бытия. Франк *персоналист*, для него человек – это не просто модус бытия, как у М. Хайдеггера. В концептуальных рамках избранной им онтологической парадигмы он смотрит на человека как на свободное творческое существо [Франк 1992, 301–303]. Согласно его учению, человек – соучастник творческой активности Абсолюта, понимаемого как единство покоя и движения, становления, незавершенности. Творческая активность отдельной человеческой личности, включая ее теоретико-познавательную, научную сторону, понимается философом как частная форма реализации абсолютного творчества. С.Л. Франк нисколько не умаляет значение *частнонаучного* знания. Он считает, что наше расчленяющее и дифференцирующее научное знание есть частное и частичное знание «металогического единства бытия», лежащего глубже всех логических принципов и законов [Франк, 1990, 227].

Отсутствие у научного познания бытийной основы – ядро всех эпистемологических проблем, преследующих современную науку. Оно неизбежно ведет не только к теоретическому самоуничтожению фундаментальной науки, но и к теоретическому самоуничтожению субъекта научной деятельности. Ученый, рассматривающий метафизику бытия как род художественной фантазии, сводит самого себя, свое духовное Я к простой эмпирической данности. Такому ученому чуждо чувство духовного единения с природой. Она для него – это

косный объект, которым можно овладеть при помощи различных инструментальных техник, а лаборатория – это место для проведения научных экспериментов, для *испытания* природы. Дух и интеллект его, говоря словами К.Г. Юнга, лежат в разных ящиках письменного стола.

Наш интерес к проблеме фундаментальной природы науки привел нас к оригинальной философии науки французского мыслителя Р. Генона. В его работе «Кризис современного мира» [Генон 2008] мы нашли некоторые идеи, в чем-то созвучные нашим представлениям о соотношении религиозно-метафизического принципа и научного знания. Р. Генон предпринимает смелую и во многом оригинальную попытку вернуть науке ее твердый «суперрациональный» фундамент и высший смысл, которые, как он полагает, были присущи традиционной науке, развивавшейся в лоне религиозной доктрины, и которые традиционная наука постепенно утрачивала под напором секулярных принципов, привнесенных в целом в европейское мировоззрение протестантскими революциями. Р. Генон выдвигает идеал «сакральной» науки, отличающийся от «профанной», утратившей, как он справедливо утверждает, свое духовное значение и смысл [Генон 2008, 51, 60]. В основу своего проекта сакральной науки как общей системы научного знания он помещает метафизическую доктрину, содержащую абсолютные интуитивно постигаемые принципы. Согласно Р. Генону, все частные науки, ограниченные областью относительного знания, призваны к тому, чтобы связать между собой различные уровни реальности и привести их к единству в универсальном синтезе. Они являются подготовительными этапами для получения высшего духовного знания [Генон 2008, 60].

Достоинство представленной философии науки нам видится в том, что в ней наука предстает как *осмысленная* деятельность, нацеленная не только на удовлетворение витальных нужд и интеллектуальных потребностей человека, но на его *духовное* совершенствование [Черткова 2005, 119, 121]. Актуальность развиваемой Р. Геноном концепции «сакральной науки» в том, что она сосредоточена вокруг важнейших вопросов, имеющих прямое отношение к сущности и

перспективам развития современной научно-технологической цивилизации.

Философия науки Р. Генона в определенных важных моментах сближается с философией науки Ж. Маритена, одного из самых значительных метафизиков современности. Оба французских философа, которые были лично знакомы, единодушны в том, что наступает конец позитивистского периода в развитии науки, когда она рассматривалась как единственно возможное знание. Оба обращаются к метафизическому знанию, проникающему в самую природу вещей, открывающему их внутреннее бытие. Однако в отличие от Р. Генона, нигилистически настроенного по отношению ко всей современной науке, Ж. Маритен утверждает правомерность современного научного знания. Он глубокомысленно замечает, что сама по себе современная наука, как бы она ни дистанцировалась от философской метафизики, имплицитно метафизическую философию с ее центральной категорией «бытие». Согласно Маритену, идея бытия является «матрицей всех прочих идей, первым и всеобщим инструментом ума, так что даже *деонтологизированное* знание, такое, как научное в его чистом виде, разрабатывает такие знаки и символы, которые могут быть поняты и использованы интеллектом лишь в форме вторичных существований или вторичных сущностей – *entia rationis*, – которые создаются научным знанием» [Маритен 1997, 109]. Сама по себе наука, даже если она исключает из своей структуры рассмотрение бытия как такового, в конечном счете устремлена к постижению бытия, она руководствуется этим желанием [Маритен 1997, 109].

Ж. Маритен, как можно понять из процитированного выше, ведет речь о «метафизике ученых», то есть о метафизических в своей сущности картинах мира – корпускулярной, энергетической, информационной, – которые являются выражением регулятивной идеи бытия. Эти метафизики представляют собой конвенционально принимаемые научным сообществом, историчные и социокультурно изменяемые онтологические постулаты. Они необходимы науке для того, чтобы придать бытийный статус своим теориям, тем самым заполнив зазор между своим гипотетически-

ми в своей сущности рассуждениями и несомненным знанием.

Р. Генон и Ж. Маритен проводят демаркационную линию между феноменальной в своей сущности наукой и метафизикой. Они единогласны в том, что принципиальные положения науки и метафизики не могут противоречить друг другу в силу того, что они находятся на разных уровнях человеческого опыта. Наука исходит из математически обработанного внешнего опыта, а метафизика апеллирует к внутреннему духовному опыту. Однако это их согласие принимает поверхностный характер, как только мы проясним, о каких метафизиках ведут речь Р. Генон и Ж. Маритен. В то время как последний с полным доверием относится к философской метафизике (разумеется, в ее католическом варианте, согласующем веру и дискурсивное знание), Р. Генон отрицает всю современную философскую метафизику на том основании, что она представляет собой лишь форму спекуляции, лишенную источников сверхчеловеческого «супрационального» откровения [Генон 2008, 36–37, 46]. Он отстаивает идею *сакральной* метафизики, содержащей в себе единую и абсолютную истину, открывающуюся человеку посредством интеллектуальной интуиции, сущность которой он усматривает в отождествлении субъекта познания с высшим трансцендентным и универсальным принципом.

Апелляция Р. Генона к глубинным духовным истокам познавательных способностей человека, его обращение к интеллектуальной интуиции вызывает в памяти гносеологическую концепцию, развиваемую в пространстве русской религиозно-метафизической философии – концепцию познания как живого опыта. В гносеологии, развиваемой П.А. Флоренским, И.А. Ильиным, Н.А. Бердяевым, первейшим орудием метафизического познания является целостная личность человека, «живое существо самого философа» [Ильин 2007, 114], а не «чистый» интеллект, как у Р. Генона. Живой опыт, согласно русским философам, не есть еще само знание. Это предзнание, первичная религиозная интуиция, путь к которой открывается любовью. Живой опыт понимается как непосредственное и одномоментное «касание» предмета во всей его полноте. Он –

ядро интеллектуальной интуиции, суть которой заключается в дифференциации целостной истины, показавшей себя в живом опыте. Интеллектуальную интуицию П.А. Флоренский называет «трудовым отношением к миру» [Флоренский 1990, 313–314], имея в виду, что она кладет начало активному, творческому, волевому, то есть собственно человеческому процессу овладения познаваемым предметом. Этим она отличается от рецептивного живого познавательного опыта, когда душа, по словам И.А. Ильина [Ильин 2007, 73–74], отдается предмету, принимает его в себя, предоставляет ему свои силы и средства с тем, чтобы он сам высказался в ней.

Русская религиозная философия не отрывает рациональное дискурсивное познание от интуитивного проникновения в тайну бытия, как это делает Р. Генон. Такой подход обеспечивается онтологической укорененностью ее гносеологии и этизацией развиваемой ею онтологии. Познание трактуется как функция самого бытия, как онтологический акт, сущность которого в снятии обособленности между познающим и познаваемым на основе их духовного бытийного единства. Благодаря апелляции к фундирующей и возводящей силе Эроса русской философии удается пройти между Сциллой иррационалистической мистической интуиции и Харибдой разумно-логического познания [Шадрина 2014].

О кризисе классической научной парадигмы, утратившей свою религиозно-метафизическую основу и смысловое предназначение, свидетельствует попытка современных ученых создать своеобразный «гибрид» из науки и религии, включить в свой дискурс понятие «Бог». Примером тому может послужить сборник «Бог, наука и покорность» [Херрман 2007]. Это издание состоит из развернутых высказываний современных западных ученых, объединенных общим руководящим принципом – «теологией смирения», предполагающей «скромный научный подход к поиску истины о Боге». Авторы сборника, ученые специалисты в области физики, химии, биологии, генетики, физиологии, психологии, ставят перед собой амбициозную цель – «расширить наши представления о Боге» при помощи «новых научных исследований, имеющих духовное значение» [Херрман 2007, 134].

Обращает на себя внимание, что теология, к которой апеллируют авторы сборника, далека от ее классического варианта. Согласно классической теологии, Бог – Абсолютная Личность, главными атрибутами которой являются всемогущество, всеведение и всеблагодать. Он *онтологически трансцендентен* по отношению к миру и непостижим в своей сущности для тварного человека, уму которого доступны только энергичные проявления Его сущности, оформленные в понятийные целостности. Задача традиционной классической теологии помочь человеку приблизиться к Самому Богу. Что касается авторов сборника, то они, очевидно, ориентируются на теологию «открытого теизма», антропоморфизирующую христианского Бога, адаптирующую Его к современным научным представлениям о Нем [Шохин 2015, 64–76]. Вышеназванные западные ученые подправляют и уточняют идею Бога при помощи индуктивного метода, опираясь на экспериментальные данные и прибегая к аргументам, взятым из астрофизики, эволюционной биологии, психологии, экспериментальной физиологии, генетики. Фундаментальные религиозные истины отдаются учеными на суд критически настроенного индивидуального человеческого разума-рассудка, что указывает на глубокие протестантские деистические корни их «теологии смирения».

Не лишним будет отметить, что в церковно-христианской православной традиции добродетель смирения понимается иначе, чем ее понимают авторы данного сборника. Эта добродетель предполагает высокий уровень духовного развития человеческой личности, преклонение перед высочайшей мудростью Бога, которая сознается как предел всех человеческих притязаний, включая научно-познавательные. «...Настоящий ученый, по мере углубления и расширения своих знаний, лишь острее чувствует бездну своего незнания, так что успехи знания сопровождаются для него увеличивающимся пониманием своего незнания, ростом интеллектуального смирения, как это и подтверждают биографии великих ученых», – так, по-христиански глубоко, понял существо «ученого смирения» С.Н. Булгаков [Булгаков 1992, 144]. Применительно к авторам сборника уместно говорить не об интел-

лектуальном смирении, а о духовной незрелости, проявляющейся в горделивой позе и завышенной самооценке.

Наше внимание привлекло еще одно переводное издание под названием «Много миров» [Дик (ред.) 2007], авторы которого стремятся, как они сами это утверждают, «подправить и осовременить христианское учение», прибегая к новым научным данным в области космологии. Так, например, А. Пикок, специалист в области биохимии, прямо и безапелляционно заявляет, что «такие ключевые для христианской теологии понятия, как грехопадение и искупление, в их прежнем значении утратили свою актуальность, и их надлежит переосмыслить в более современной манере» [Пикок 2007, 123–124]. В этом же духе высказывается и физик-теоретик Л. Смолин, призывающий при помощи научных данных обновить идею Бога. По словам ученого, «старая идея всезнающего Творца уже послужила своей цели и теперь может быть вписана в историю» [Смолин 2007, 111].

Подобный дискурс С. Кьеркегор справедливо называл фамилиарничаньем и важничаньем перед Богом, Который есть мера человека и мера его мира [Кьеркегор 1993, 335, 336]. Веру в Бога ни подкрепить, ни осовременить, ни опровергнуть научными доказательствами невозможно. Вера в Бога – это дар человеку от Бога. Принимает этот дар человеческое сердце, которому не требуется опора в виде интеллектуальных доказательств. У него свой порядок и свои основания, которых разум не знает, и которые он тщетно пытается подкрепить или оспорить [Паскаль 2009, 37–38, 106].

Ученых, чьи статьи и высказывания вошли в выше названные издания, объединяет то, что они неправоммерно низводят религиозную онтологию к научным. Религиозная онтология выражает глубинную основу эмпирической реальности. Научные же всегда носят гипотетический характер, они условны и ограничены определенной сферой реальности. Важнейшей особенностью религиозной онтологии является то, что в ней человеческая личность не занимает рефлексивную, то есть внешнюю, позицию по отношению к бытию. В религиозной онтологии бытие человеческой личности находится во внутреннем единстве с бытием

абсолютным. Акт познания бытия понимается как акт откровения, непосредственного самораскрытия абсолютного бытия человеческой личности.

Из поля зрения теоретиков, пытающихся каким-то образом синкретизировать науку и религию, выпадает то, что религия, в отличие от науки, судит о мире и с точки зрения сущего, и с точки зрения должного, рассматривает мир не только в аспекте его бытия, но и в аспекте его морально-нравственной оценки. Религиозная онтология и научные онтологии не соединимы в одной плоскости, и они не могут взаимно пересекаться и взаимно дополнять друг друга. В случае, когда отдельные религиозные понятия выхватываются и переносятся в научно-теоретические построения, они попадают, как справедливо отмечает В.А. Лекторский [Лекторский 2001, 60], в иную семантическую систему, приобретают другой смысл, начинают играть другую роль и приниматься на иных основаниях. Представленные выше попытки синкретизировать веру в Бога и научный разум мотивированы неотрефлексированным стремлением ученых поддержать веру в научный разум, опираясь на веру в Бога.

Какими бы абсурдными эти попытки ни были, за ними явно просматривается некоторый сверхнаучный сверхразумный метафизический принцип, к которому прибегают ученые, чувствуя шаткость своих умозаключений. Науке в целом необходим Абсолютный разум, который гарантировал бы законосообразность природных объектов, на постижение которых она направляет свой поиск. Вера в такой метафизический принцип как в предпосылку научного знания делает возможным выдвигать научные гипотезы, концепции, теории. Непризнание же такого Разума обесмысливает науку.

В критический контекст нашей статьи вписывается идея одухотворения научного знания, высказанная известным современным психологом С. Грофом в сборнике «Революция сознания» [Гроф, Ласло, Рассел 2004]. Сама по себе эта идея верна, актуальна, она приобретает все больший интерес со стороны философствующих ученых, естествоиспытателей и гуманитариев. Однако то, как трактуется духовность отец-основатель трансперсо-

нальной психологии, оставляет тягостное впечатление. Это духовность «по ту сторону добра и зла», не имеющая ничего общего с духовностью, возвышающей человеческую личность. Она понимается С. Грофом как измененное состояние человеческого сознания, характеризующееся нирваной, личным развоплощением. Очевидно, что автор данной идеи одухотворения науки вдохновлялся главным образом политеистическими мистическими представлениями, не знающими дуализма метафизических добра и зла. То, что С. Гроф обозначает термином «духовная трансформация», имеет иное, верное, название – «духовное помрачение» (И.А. Ильин).

В качестве эмпирической базы своего проекта одухотворения науки С. Гроф берет проводимые им опыты по изменению человеческого сознания под воздействием психоделического препарата ЛСД, приводящего, как известно, к наркотической зависимости [Гроф 2002]. Уже сам этот факт говорит о том, что одухотворение современной научной парадигмы, как С. Гроф его трактует, – это путь, ведущий к разрушению человеческой психики, к личностной деградации.

Философ пытается проложить прямой путь от психологии к метапсихологии (попытка разработать трансперсоналистскую парадигму), а от метапсихологии к глубоким философским обобщениям (идея космического разума). Однако идти необходимо в обратном направлении. Начинать с философии, ставящей пределы для «спорной территории психологии» (Л. Витгенштейн), как и для любой другой науки. Место философского незнания-знания одновременно и выше, и ниже по отношению ко всем наукам. Философия отвечает на вопрос о смысле научного знания, в данном случае психологического, и она же фундирует его. Без философии теоретизирования ученых «туманны и неотчетливы». Эту мысль с предельной ясностью и лаконизмом утверждает в своем «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн [Витгенштейн 2018, 44–46].

Будем конкретны и укажем на примеры теоретической «туманности», обнаруженной нами в текстах С. Грофа. Он отождествляет духовное и душевное измерения человеческого бытия, выдает одно за другое. Он отождествляет галлюцинаторные состояния, воз-

никающие при определенных методах воздействия на человеческую психику, и объективную реальность. Очевидно, что мимо С. Грофа прошла современная эпистемология, иначе бы он не связывал напрямую результат экспериментов и исследуемую реальность. Методологическая «невинность» не позволяет психологу подняться до тончайшей диалектики единства раздельности и взаимопроникновения в трактовке человеческой души и ее духовной основы. Пример такой диалектики мы находим в философии С.Л. Франка [Франк 1990, 333–335]. Согласно ему, духовное бытие рождает в себе самом «мне принадлежащее мое собственное бытие», «самобытие», то есть инстанцию, которая противостоит ему самому, пребывая вместе с тем с ним во внутреннем единстве.

Наш интерес к проблеме одухотворения науки привел нас к философии науки Р. Штейнера [Штейнер 2004], немецкого мыслителя-мистика первой трети XX века. Разрабатывая свою концепцию одухотворения науки, Р. Штейнер, в отличие от С. Грофа, не третирует современную науку, но признает ее успешность в познании внешнего мира. При этом он указывает на внутреннюю потребность науки выйти за пределы своего феноменализма и связанного с ним агностицизма в отношении сверхчувственной реальности. Реализацию этой потребности философ связывает с разработкой определенной методологии, которая будет-де способна выводить наше сознание за пределы телесного мышления к точному, формализованному наблюдению духовного мира [Штейнер 2004, 133–134, 164].

Р. Штейнер позиционирует себя христианским мыслителем, стремящимся нести истину христианского учения современному человеку с его сциентизированным мировоззрением. Однако это далеко не так. В дискурсе Р. Штейнера нет места для христианской благодатной Истины, которая открывается верующему и любящему Бога сердцу. Так же, как и С. Гроф, он молчит о том, как отличить благую духовность от духовности злой, губящей человеческую душу.

Обращает на себя внимание то, что обе концепции духовной трансформации современной науки – С. Грофа и Р. Штейнера – характеризуются все тем же *технологизмом*, кото-

рый присущ критикуемой ими научной идеологии. Воплощение своих замыслов оба мыслителя связывают с определенной методически организованной научной практикой, игнорируя при этом всю глубину человеческой личности, фактически обрезая ее сверху, со стороны ее духовности, а значит и творческой свободы, без которой никакой научный поиск в принципе невозможен [Катасонов 2016, 123–124].

Научный разум-рассудок, каким бы гибким он ни был, не дает и в принципе не может дать ответ на вопрос, как заделать дыру в основании научного знания. Современная метанаучная рефлексия прямо констатирует принципиальную невозможность дать научным теориям позитивное обоснование. Единственным ответом на этот судьбоносный, конститутивный для всего научного познания вопрос является «прыжок в веру», веру религиозную. Спасти научный разум от безосновности может только вера в необоснуемую разумом и непроблематизируемую богооткровенную Истину, с которой соотносится частное и частичное научное знание.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Булгаков 1992 – Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. М.: Рус. кн., 1992.
- Витгенштейн 2018 – Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: АСТ, 2018.
- Гайденок 1997 – Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология. М.: Республика, 1997.
- Гегель 1998 – Гегель Г. Наука логики. М.: Мысль, 1998.
- Генон 2008 – Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008.
- Гроф 2002 – Гроф С. Холотропное сознание: Три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь. М.: АСТ, 2002.
- Гроф, Ласло, Рассел 2004 – Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог. М.: АСТ, 2004.
- Гуссерль 2000 – Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Феноменология как строящая наука. М.: АСТ, 2000.
- Дик (ред.) 2007 – Дик С.Дж. (ред.). Много миров. Новая Вселенная, вземная жизнь и богословский подтекст. М.: АСТ, 2007.

- Евлампиев 2000 – *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Часть II. СПб.: Алетейя, 2000.
- Ильин 2007 – *Ильин И.А.* Почему мы верим в Россию: сочинения. М.: ЭКСМО, 2007.
- Кант 1998 – *Кант И.* Критика чистого разума. Минск: Литература, 1998.
- Катасонов 2016 – *Катасонов В.Н.* О границах науки: науч. изд. М.: Познание, 2016.
- Кьеркегор 1993 – *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Республика, 1993.
- Лакатос 1996 – *Лакатос И.* Бесконечный регресс и обоснования математики // Современная философия науки: Знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: хрестоматия. 2-е изд. М.: Логос. 1996. С. 106–135.
- Лекторский 2001 – *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- Лем 2002 – *Лем С.* Библиотека XXI века: сборник. М.: АСТ, 2002.
- Маритен 1997 – *Маритен Ж.О.* О человеческом знании // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 106–117.
- Мотрошилова 2018 – *Мотрошилова Н.В.* Ранняя философия Эдмунда Гуссерля. М.: Прогресс-Традиция, 2018.
- Паскаль 2009 – *Паскаль Б.* Мысли. М.: Эксмо, 2009.
- Пикок 2007 – *Пикок А.* Теология перед лицом эволюции: вызов и стимул // Много миров. Новая Вселенная, внеземная жизнь и богословский подтекст. М.: АСТ, 2007. С. 113–140.
- Смолин 2007 – *Смолин Л.* Наше отношение ко Вселенной // Много миров. Новая Вселенная, внеземная жизнь и богословский подтекст. М.: АСТ, 2007. С. 103–111.
- Соловьев 1988 – *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–830.
- Флоренский 1990 – *Флоренский П.А.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990.
- Франк 1990 – *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990.
- Франк 1992 – *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
- Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер 1999 – *Хайдеггер М.* Положение об основании. СПб.: Алетейя, 1999.
- Херрман 2007 – *Херрман Р.* Бог наука и покорность: 10 ученых о теологии смирения. М.: АСТ, 2007.
- Черткова 2005 – *Черткова Е.Л.* Наука и научность как аксиологическая проблема // Наука глазами гуманитария: сборник. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 113–131.
- Шадрина 2014 – *Шадрина Л.Н.* Духовная любовь как онтогносеологический принцип // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия «Философия. Социология и социальные технологии». 2014. № 2. С. 26–31.
- Шохин 2015 – *Шохин В.К.* Теизм или Деизм? Размышления над метафизической теологией Ричарда Суинберна // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 64–76.
- Штейнер 2004 – *Штейнер Р.* Искупление разума: От спиритуальной философии и новейшего естествознания к современной науке о духе. СПб.: Азбука-классика, 2004.

REFERENCES

- Bulgakov S.N., 1992. *Heroism and Asceticism.* Moscow, Russkaya kniga Publ.
- Wittgenstein L., 2018. *Logical and Philosophical Treatise.* Moscow, AST Publ.
- Gaidenko P.P., 1997. *Breakthrough to the Transcendent: A New Ontology of the XX Century.* Moscow, Respublika Publ.
- Hegel G., 1998. *The Science of Logic.* Moscow, Mysl' Publ.
- Genon R., 2008. *The Crisis of the Modern World.* Moscow, Eksmo Publ.
- Grof S., 2002. *Holotropic Consciousness: Three Levels of Human Consciousness and Their Impact on our Lives.* Moscow, AST Publ.
- Grof S., Laszlo E., Russell P., 2004. *The Revolution of Consciousness: Transatlantic Dialogue.* Moscow, AST Publ.
- Husserl E. *Logical Investigations. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. The Crisis of European Humanity and Philosophy. Phenomenology As Rigorous Science.* Moscow, AST Publ.
- Dick S.J. (ed.), 2007. *Many Worlds. New Universe, Extraterrestrial Life and Theological Implication.* Moscow, AST Publ.
- Evlampiev I.I., 2000. *History of Russian Metaphysics in XIX-XX Centuries. Russian Philosophy in Search of Absolute. Part II.* Saint Petersburg, Aleteya Publ.
- Ilyin I.A., 2007. *Why Do We Believe in Russia.* Moscow, Eksmo Publ.
- Kant I., 1998. *Critique of Pure Reason.* Minsk, Literature Publ.
- Katasonov V.N., 2016. *On the Boundaries of Scientific Knowledge. Scientific Publication.* Moscow, Poznanie Publ.
- Kierkegaard S., 1993. *Fear and Awe.* Moscow, Respublika Publ.
- Lakatos I., 1996. *Infinite Regression and the Foundations of Mathematics.* *Sovremennaya*

- filosofiya nauki: Znanie, racional'nost', cennosti v trudah myslitelej Zapada: hrestomatiya.* Moscow, Logos Publ., pp. 106-131.
- Lectorsky V.A., 2001. *Classical and Non-Classical Epistemology.* Moscow, URSS Publ.
- Lem S., 2002. *Library of the XXI Century. Collection.* Moscow, AST Publ.
- Mariten Zh., 1997. About Human Knowledge. *Voprosy filosofii*, vol. 5, pp. 106-117.
- Motroshilova N.V., 2018. *Early Philosophy of Edmund Husserl.* Moscow, Progress-Tradiciya Publ.
- Pascal B., 2009. *Thoughts.* Moscow, Eksmo Publ.
- Pikok A., 2007. Theology in the Face of Evolution: Challenge and Incentive. *Mnogo mirov. Novaya Vseleennaya, vnezemnaya zhizn' i bogoslovskij podtekst.* Moscow, AST Publ., pp. 113-140.
- Smolin L., 2007. Our Attitude to the Universe. *Mnogo mirov. Novaya Vseleennaya, vnezemnaya zhizn' i bogoslovskij podtekst.* Moscow, AST Publ., pp. 103-111.
- Soloviev V.S. 1988. *Criticism of Abstract principles. Works in 2 vols. Vol. 1.* Moscow, Mysl' Publ., pp. 686-830.
- Florensky P.A., 1990. *By Watersheds of Thought.* Moscow, Pravda Publ.
- Frank S.L., 1990. *Works.* Moscow, Pravda Publ.
- Frank S.L., 1992. *Spiritual Foundations of Society.* Moscow, Respublika Publ.
- Heidegger M., 1990. *The Statement on the Foundation.* Saint Petersburg, Aleteya Publ.
- Heidegger M., 1993. *Time and Being: Articles and Speeches.* Moscow, Respublika Publ.
- Herman R., 2007. *God, Science, and Obedience: 10 Scholars on the Theology of Humility.* Moscow, AST Publ.
- Chertkova E.L., 2005. Science As an Axiological Problem. *Nauka glazami gumanitariya: sbornik.* Moscow, Progress-Tradiciya Publ., pp. 113-131.
- Shadrina L.N., 2014. Spiritual Love As an Ontognoseological Principle. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Filosofiya. Sociologiya i social'nye tekhnologii»*, 2014, vol. 22, no. 2, pp. 26-31.
- Shokhin V.K. 2015. Theism or Deism? Reflections on the Metaphysical Theology of Richard Swinburn. *Voprosy filosofii*, 2015, no. 2, pp. 64-76.
- Steiner R., 2004. *The Atonement of the Mind: From Spiritual Philosophy and Modern Natural Science to the Modern Science of the Spirit.* Saint Petersburg, Azbuka-klassika Publ.

Information About the Authors

Larisa N. Shadrina, Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy, History and Law, Volgograd State Agrarian University, Prosp. Universitetsky, 26, 400002 Volgograd, Russian Federation, shadrinaln@yandex.ru, volgau@volgau.com, <https://orcid.org/0000-0003-3158-462X>

Zhanna V. Roslyakova, Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy, History and Law, Volgograd State Agrarian University, Prosp. Universitetsky, 26, 400002 Volgograd, Russian Federation, zhrosliakova@yandex.ru, volgau@volgau.com, <https://orcid.org/0000-0003-3324-1540>

Информация об авторах

Лариса Николаевна Шадрина, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории и права, Волгоградский государственный аграрный университет, просп. Университетский, 26, 400002 г. Волгоград, Российская Федерация, shadrinaln@yandex.ru, volgau@volgau.com, <https://orcid.org/0000-0003-3158-462X>

Жанна Владимировна Рослякова, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории и права, Волгоградский государственный аграрный университет, просп. Университетский, 26, 400002 г. Волгоград, Российская Федерация, zhrosliakova@yandex.ru, volgau@volgau.com, <https://orcid.org/0000-0003-3324-1540>