

DOI 10.25991/VRHGA.2020.20.4.027

УДК 21.219

*Т. В. Литвин**

ЗА ПРЕДЕЛАМИ МЕТАНАРРАТИВА: СУБЪЕКТ КАК ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ**

В статье выявляются особенности современной естественной теологии в ситуации постмодернистского отказа от метанарративов в описании субъекта. На примере двух вопросов — об опыте и об эволюционизме — оцениваются дискуссии последних десятилетий. Диалог науки и религии в вопросе о субъекте анализируется с историко-богословской и гносеологической точек зрения.

Ключевые слова: естественная теология, субъект, метанарратив, постсекулярность, эволюционизм, феноменология, опыт, вера, наука и религия.

T. V. Litvin

BEYOND METANARRATIVE:

THE SUBJECT AS A PROBLEM OF MODERN NATURAL THEOLOGY

The article reveals the features of modern natural theology in a situation of postmodern rejection of the metanarratives in the description of the subject. Using the example of two questions, the question of experience and evolutionism, the discussions of the last decades are examined. The dialogue of science and religion in the question of the subject is analyzed from a historic-theological and epistemological points of view.

Keywords: natural theology, subject, metanarrative, postsecularity, evolutionism, phenomenology, experience, faith, science and religion.

Хотя современная естественная теология является продолжением традиционных споров о теологическом объяснении проблем космологии, живой природы и материи — всех тех научных вопросов, которые возникли в ново-

* Литвин Татьяна Валерьевна, кандидат философских наук, доцент, декан факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; littatiana@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00610.

европейском естествознании благодаря рефлексии над вопросом о сотворении, — в последние десятилетия она все больше открыта для диалога как с различными философскими подходами, так и с сугубо сциентистскими способами изучения природы и человека. Этот диалог науки и религии в разные периоды своего существования имел различные формы — конфликта, противостояния, сотрудничества, сосуществования [5, с. 166–168; 2]. Можно сказать, что все эти формы в той или иной степени присутствуют в современной естественной теологии. Соответственно, вопрос о субъекте в современном состоянии ставится на пересечении нескольких методологических стратегий и зачастую оказывается не отправной точкой, а скорее проблемой, невольно вовлеченной в ряд иных проблем, если не оказывается в заложниках у оттачивающих исследовательскую технику полемизирующих лагерей.

В эпоху постсекулярности и на фоне плюрализма постмодернистских теологий отказ от метанарративов стал расхожим маркером. Для теологии отсутствие философии истории еще более усиливает антропоцентризм. Каковы возможные варианты решения данной неопределенности? Возможно ли единое определение человека либо мы можем говорить о новых постановках вопроса о субъекте, демонстрирующих новые грани эпистемологии? Данное исследование нацелено на систематизацию имеющихся подходов и поиск возможного «общего знаменателя» для их разнообразия, без задачи окончательного решения. Именно антропологический вопрос и является объектом в данной статье, в то время как ее предмет — состояние рефлексии о человеке в современной естественной теологии с учетом ее полемики с философией и естествознанием. Задачами рассмотрения в рамках данной цели становятся анализ современного понятия опыта в естественной теологии и роль эволюционистского принципа в решении вопроса о человеке.

Опыт как категория веры и познания

Вряд ли большим преувеличением будет утверждение о том, что любая рефлексия — философская, теологическая или естественнонаучная — рано или поздно должна быть обращена к природе человека. Разумеется, ни история философии, ни история богословия не дает права утверждать, что между понятием человека и понятием субъекта всегда необходимо ставить знак равенства. Нет такой легитимации и в естественных науках. Более того, философская идея объяснения природы вещей и познания истины, возникшая в античности, далеко не сразу была обращена на формирование какой-либо определенной идеи человека, только антропоцентризм Возрождения хрестоматийно считается приближенным к ней. Хотя к Новому времени появляется представление о ценности человека как индивида с соответствующими этой ценности юридическими экспликациями, только к XX в. возникает научный подход к человеку как личности, ее развитию, социопсихологической реализации, легитимности форм жизнедеятельности. В известной степени для истории науки субъект является больше метафорой, концентрируя в себе вопрос о человеке, гражданине, индивиде, личности, отдельно или в их сочетании, либо вопрос о централизации той или иной политической грамматики, в т. ч. онтологии речи и целеполагания. Так или иначе, единого научного определе-

ния субъекта как человека не существует. Это, несомненно, сближает научную рефлексию с теологической, даже если наука, включая философию, не наследует теоцентризм христианской мысли.

В истории трансформации и взаимовлияний научной теории познания и религиозных методов истолкования опыта именно антропологическая перспектива дает достаточно большой горизонт применения естественной теологии в современных философских и научных вопросах [12]. Разумеется, естественная теология может пониматься исключительно как часть метафизики, т. е. включать в себя все фундаментальные положения томизма, необходимые для сохранения традиции и координации между «повседневностью» веры и наиболее общими условиями опыта как такового [11, р. 2–11]. Либо вовсе сводиться исключительно к системе доказательств бытия Бога, воспроизведение которой всегда служит основой догматики [7, р. 2–3]. Что, кроме прочего, не исключает как функцию апологетики христианства, так и критическую функцию по отношению к вопросам веры [7, р. 4–5]. Однако с позиций современного состояния знания такая традиционная функция не отменяет возможности применения томизма для научного познания, а следовательно, для социального прогресса, как это и произошло в Новое время, когда наиболее фундаментальные принципы рационализма и математического мышления были сформированы благодаря теологам христианства. Кроме того, в пользу антропологической перспективы говорит и то, что схоластический аппарат остается уязвимым для критики в постметафизический период, что еще более подчеркивает необходимость новейших видов синтеза естественной теологии и философских подходов. Некоторые современные исследователи считают, что укрепить позиции современной естественной теологии возможно с помощью взаимодействий с космологией и теоретической физикой, в то время как для критики большинства философских подходов, особенно аналитических и эмпирических, она остается уязвимой [8]. Та же тенденция наблюдается и в анализе отдельных вопросов, когда точки пересечения находятся именно в плоскости идей современной физики пространства и времени либо, так или иначе, космологических теорий [15].

Но то, что вышеозначенная необходимость реализуется именно в антропологическом ключе, уже имеет свою историю в XX в. Не только теория познания, но и библеистика ставит вопросы о новых формах обоснования опыта — философская теология после К. Барта, Р. Бульмана, П. Тиллиха, усваивая не только риторику экзистенциализма, но и его теорию познания, обращенность к «живым» формам переживаний и суждений, расширяет границы как собственно теологической, так и этической рефлексии [10].

В этой связи параллельно с аристотелевско-томистской традицией возрастает актуальность традиции, идущей от Августина и, благодаря Ансельму, Бонавентуре и Дунсу Скотту, представляющей принципиально иную, по сравнению с аристотелевско-томистской, традицию доказательства бытия Бога и богопознания. Ее отличие в том, что она включает в себя вопрос о свободе воли, который ставится еще в первой книге одноименного трактата Августина [1] и получает достаточно развернутую рефлексию в дальнейшей философской теологии. Не только идея спасения, но и в целом доказательство

мирового порядка и иерархии [12, р. 16–18] исходит из непосредственного созерцания опыта, данного как свободное действие. Как известно, Августин считает обоснованным наличие такой способности, как внутреннее чувство (*sensus interior*), которое в сумме с внешним (*corporeis sensus*) и разумом (*ratio*) образует фундамент понимания и экзистенции. Идея внутреннего чувства не только отражает непосредственность саморефлексии и развивает тем самым неоплатоническую гносеологию, характерную для всех трудов Августина. С историко-философской точки зрения, именно обоснованная таким образом интериорность станет основой идеи автономности субъекта, автономности сознания и личности, политически и онтологически значимой для всей ново-европейской культуры [16, р. 131–132]. Соответственно, ее сопричастность доказательству бытия Бога и иерархии порядка отводит естественной теологии Августина особое место [16, р. 133–134], позже органично преобразовываясь в систему доказательств Фомы Аквинского.

Таким образом, опыт — это как само свободное действие субъекта, так и понимание, рефлексия над свободой. Как минимум начиная с Августина вопрос о свободе как бы по умолчанию подразумевается в философском осмыслении опыта. Опыт как основа понимания остается исходным пунктом доказательства любой экзистенции, а эпистемологический переход к доказательству экзистенции Бога оказывается в XX в. причиной для анализа как эмпирического, так и трансцендентального уровня сознания и самосознания. Именно вопрос о рефлексии и сознании до сих пор остается в фокусе внимания и философии, и современной теологии. Сложность же состоит в том, что само понятие опыта, хотя оно и анализировалось многократно в различные периоды времени в различных методах, включает в себя те элементы, которые требуют обновленных способов интерпретации, особенно в случае с религиозным опытом. Казалось бы, очевидно, что важно различать описание симптоматики проблемы и возможные ее решения, то, что является указанием на противоречие и то, что могло бы обосновать возможную интерпретацию. На деле это различие не всегда можно провести в богословских вопросах (что и может являться отдельной философской задачей), где этическая плоскость зачастую выполняет роль не только итогового следствия рациональной идеи, но и изначального «материала», от которого отталкивается рассуждение и проясняется постановка вопроса. Возможно, именно поэтому большинство современных исследователей настаивают на том, чтобы в принципе переосмыслить понятие опыта.

Так, Лонг, справедливо отмечая, что понятие опыта до XX в. разрабатывалось в двух ключевых традициях — в британском эмпиризме и в философии И. Канта, указывает на то, что в современности необходимо пересмотреть это понятие, в т. ч. и с позиций естественной теологии, функция которой — быть посредником между «повседневным» и научным дискурсом, с одной стороны, и с теологическим дискурсом — с другой [11, р. 209; 13, р. 137]. Используя расхожую в современной феноменологии идею о том, что опыт — это то, что дано в рефлексии и, соответственно, подразумевает рассмотрение опыта именно как претерпевания (или дара) и необходимость отрефлексированности, а не только дескрипции либо артикуляции, Лонг предлагает следующий вариант для

объяснения трансцендентного измерения человеческого опыта и его границ. Прежде всего, опыт может быть понят как опыт контингентности, как опыт, могущий включать в себя самое необычайное проявление чуда и свободы. Контингентность не обязательно должна быть понята в универсальном смысле (и только в смысле космологического аргумента), скорее речь идет об экзистенциальной свободе, о которой писал Сартр, а еще более — Ясперс [11, р. 213–215], понимающий ее как некую полноту само-данности, реализуемой в моем существовании и, что немаловажно, в свободе быть рядом с Другим. Эта позиция несомненно примиряет сразу несколько вопросов — как возможен религиозный опыт, что есть человек, почему существование Бога остается неотъемлемой частью проблемы определения границ человеческого познания. Кроме того, эта позиция указывает на роль феноменологии для взаимодействия современных подходов в диалоге естественной теологии и науки. Опыт — это любое осмысление, которое может осуществляться как по рациональным схемам причинности, так и в экзистенциальном либо эстетическом переживании. И хотя можно сделать вывод, что само понятие рефлексии в этом случае либо оказываются размытым, либо усложняется системой феноменологической дескрипции, остается вопрос о границах разума, иными словами — о способностях мышления, когнитивных возможностях постижения мира и себя.

Современная когнитивистика с иного ракурса, но также оказывается соотносимой с задачей переосмысления понятия опыта. В современной полемике между естественной теологией и нейронауками находится немало точек пересечения, в которых вопросы религиозного и научного вопрошания оказываются близкими друг другу. Прежде всего, это известная *mind-body problem*, которая ставится не только в аналитической философии, но и остается традиционной для богословия проблемой тела и души, анализируемой с позиций когнитивных подходов и нейронаук. Несомненно, для этого диалога существуют исторические предпосылки в самом богословии. Подобно тому, как мотивом возникновения экзистенциализма была схоластическая проблема соотношения сущности и существования, так и вопрос об интеллекте как *intellectus activus* продолжает изучаться с применением новых технологических возможностей, как в когнитивистике, так и в теориях искусственного интеллекта. Так, один из современных исследователей, С. Хаппель, анализируя понятие субъекта в нейронауках, отталкивается от традиционных представлений о душе и теле в томизме, которые к XX в. претерпели достаточно большие изменения благодаря обоснованию автономности, самодетерминации личности, представлению об эмпирическом субъекте как субъекте, в котором возможна трансцендентность в имманентности. Автор очерчивает возможности такого изменения через обращение к феноменологии, в частности к теории внутреннего сознания времени Гуссерля, благодаря которой проблема тела и души решается через понятие интенционального сознания [9, р. 284–287]. Хотя интенциональность как таковая не вводится впервые Гуссерлем, тем не менее именно в его феноменологии субъект есть средоточие активных актов сознания. Кроме того, решается проблема памяти, столь важная для различия между *anima* и *psyche*. С феноменологической точки зрения, память относится к активным актам воспроизведения, не только механически восстанавливающим данные

прошлого опыта, но и в особом смысле меняющим характер этих данных. Именно этой возможности изменений и посвящена теория времени Гуссерля. Историзм в феноменологическом смысле — это свобода изменения ощущений и, тем самым, автономия души. Хаппель считает, что такая схема полностью решает и проблему тела и души, и проблему intersубъективности, поскольку в ней сознание конституируется «единством-в-различии», само становясь различием, способностью осознанно различать и тем самым преобразовать любой объект восприятия, в т. ч. и в самосознании [9, р. 228]. Кроме того, автор предпринимает феноменологическую интерпретацию учения о душе Фомы Аквинского, указывая, что рефлексия и осознанность уже в томизме становятся проявлением активности интеллекта, что сближает учение Фомы с дальнейшей феноменологией [9, р. 290–291] и не противоречит пониманию души как субстанции. Как и Аристотель, Фома Аквинский различает память и воспоминание, память — это пассивная часть интеллекта, а воспоминание — более активная способность комбинировать черты содержания прошлого опыта, вместе они создают активный процесс познания, поскольку действуют именно как ментальная активность. С точки зрения автора, современная нейронаука никак не противоречит данной традиционной позиции, кроме того, продолжает ее. Нейронаука изучает активность процессов мозга, но не создает какого-либо нового определения этой активности, лишь более подробно описывая ее эмпирические проявления и возможность коррекции патологий. Хаппель указывает на ряд ключевых объектов нейронауки, которые можно назвать метафорами мозговой активности и которые составляют, так сказать, пространственную архитектуру психики — различные типы памяти и воспоминаний, соматические маркеры и схемы опознавания информации, рекогниция и идентификация объектов внимания — все эти проявления расширяют язык описания медицинских возможностей, но никак не противоречат философско-теологической схеме [9, р. 296–299]. Более того, именно благодаря доказательствам активности памяти, автономии душевных процессов возможно изменение (и коррекция) психических патологий. Автор склоняется к выводу, что интенциональный субъект Гуссерля дает более комплексную схему, чем учение Фомы, за счет внимания к темпоральности и системе актов памяти и фантазии, тем самым эмпирический субъект феноменологии становится основой нейронауки и ее практических возможностей.

Разумеется, при любом анализе опыта возникает вопрос о природе религиозного, в частности мистического, опыта, и вопрос о божественном присутствии невозможно отделить от вопроса о спасении, в т. ч. при когнитивном подходе. Как с позиций нейронаук можно описать внутренний религиозный опыт? Уоттс предлагает прежде всего признать, что и в рамках самой теологии не совсем понятно, что такое религиозный опыт [17, р.327]. Еще со времен У. Джеймса понятие религиозного опыта могло включать в себя разные духовные и ментальные состояния, изучение которых вполне возможно с позиций нейронауки либо медицины [17, р. 327]. Важно отметить, что в отсутствии единого описания любые проявления религиозного опыта граничат с иррациональностью, по крайней мере стоит признать, что комплиментарность остается его свойством. В религии принято рассматривать человека как существо, способное

распознать верно знаки божественного присутствия и вмешательства. Однако стоит также допустить мысль о том, что не все наши способности идентификации и распознавания имеют духовный характер [17, р. 329]. Кроме того, сводить религиозный опыт только к распознаванию свидетельств божественного присутствия (что зачастую и происходит в церковной жизни) неверно, поскольку мы не можем приписать какую-либо систематичность тому, как Бог воздействует на нас (*divine action*) либо контролирует наши переживания. Что же касается когнитивного подхода, что его комплиментарность также является нормой, нейронауки пока еще не представляют собой аксиоматического знания, уделяя больше внимания разработке технологий и количественных методов сбора информации, но не систематичных интерпретаций. В итоге автор предлагает тезис о том, что когнитивной теорией религиозного опыта могла быть теория взаимосвязи религиозности с эмоциональностью, построенная по схеме многоуровневой теории сознания [17, р. 337–339].

Таким образом, подводя предварительный итог нашего рассмотрения, можно утверждать, что в современных исследованиях, направленных на переосмысление понятия опыта в контексте примирения естественной теологии и сциентистских подходов, современная феноменология становится посредником чаще других направлений. Пересмотр кантовского понятия опыта, предпринятый Гуссерлем, оказывается соотносимым с необходимостью переосмысления внутреннего знания (о вере) в современной теологической рефлексии. Феноменология как метод анализа, через который формируется система различий форм и содержания опыта, в т. ч. религиозного, как наука, допускающая новый характер рефлексии над опытом (в частности внутреннего умозрения и откровения) и многообразии динамики, оказывается эффективным способом описания.

Теория эволюции и imago Dei

Переходя к рассмотрению теории эволюции, важно отметить, что понимание спасения невозможно без понимания сотворения человека «по образу и подобию», что в свою очередь ставит вопрос о природе материи, а вслед за ним — об отношении теологии и теории эволюции. В современности необходимость диалога между ними обусловлена не только множеством доказательств теории эволюции, но задачей очертить границы внутри теологии, в которой не всегда ясен переход от философского измерения опыта к религиозному. А следовательно, не ясны и условия спасения. Возможно, именно поэтому есть смысл говорить о нескольких теориях эволюции, а не об одной [14, р. 6]. И говоря о сотворении, Иоанн Павел II приводит слова Пия XII: «...если человеческое тело берет свое начало из существующей ранее живой материи, то душа создана непосредственно Богом (*animas enim a Deo immediate creari catholica fides non retimere iubet*)» [14, р. 6]. Кроме того, камнем преткновения современных размышлений в христианстве остается вопрос о воскресении, границы биологического истолкования, тот ряд вопросов, который можно было бы назвать представлением о телесности в христианстве [6].

Диалог теории эволюции и христианства имеет достаточно длительную историю, чтобы к началу XXI в. подвести некоторые итоги [3, с. 216–220].

Принято считать, что он начинался с резкой критики дарвинизма в XIX в., а продолжался не столько примирением, сколько поиском новых форм аргументации и уточнением критики с обеих сторон. Разумеется, теория эволюции, а точнее, теория происхождения видов Дарвина, опубликованная в труде 1859 г., вызвала реакцию со стороны религиозных кругов, послужившую началом длительной дискуссии. Но насколько эта теория, а также последовавшая за ней теория антропогенеза ниспровергают принципы именно естественной теологии? Успех и распространение дарвинизма связаны с актуализацией основ философии науки, пересмотром вопросов статуса гипотезы, границ применения в политических движениях, а также логики и аргументации богословских доказательств [3, с. 240–244]. Хотя тот хрестоматийный факт, что эволюционизм наряду с позитивизмом перестраивает всю систему научного знания, приписывают чаще секулярному знанию, все же говорить о полном противоречии теории Дарвина тогдашнему богословию невозможно. Более того, можно утверждать, что само христианство послужило одной из точек зрения, улучшающих выводы теории Дарвина, способствовавших ее продвижению и развитию — не случайно Дарвин опирался на опыт естествоиспытателей предыдущего поколения, многие из которых верили в единство творения [4, с. 14–19]. Что касается непосредственно теории антропогенеза, то она не только привела в смятение тогдашние церковные круги, но и, в известном смысле, способствовала их консолидации перед лицом естествознания. Во многом благодаря необходимости отвечать на вызовы естествознания в теологических дискуссиях развивались новые методы познания. В частности, в зарождающейся библиистике стали использоваться археологические и историографические методы, а систематическое богословие упрочило диалог с философией. Также и для естественной теологии дарвинизм послужил этапом пересмотра способов понимания природы, поводом для осмысления научных методов изучения материи и рациональной определенности жизни как таковой. Можно отметить, что сам принцип эволюционизма, в основе которого лежит схема развития как изменчивости, остается актуальной моделью, каковой он и был до Дарвина, со времен аристотелевской физики. Для того, чтобы охватить плюсы и минусы взаимодействия теорий Дарвина и богословия, важно уже на момент XIX в. различать как минимум принцип эволюционизма, теорию антропогенеза, теорию происхождения видов — все они по-разному могут быть оценены в их воздействии на те или иные принципы естественной теологии.

Таким образом, анализ современного состояния естественной теологии приводит к выводу: центральным понятием философской и религиозной рефлексии становится понятие опыта, включающее в себя как способности мышления и восприятия, так и место человека в истории и эволюции. Гипотеза подтверждается, субъект — это тип опыта, что можно увидеть и в постсекулярных философских исследованиях о субъективности за пределами метанарратива (Ж. Деррида, П. Рикёр и др.) Кроме того, в отсутствие единой универсалистской установки наиболее подходящим методом анализа становится феноменология, которая может быть посредником между рационализмом и интуитивизмом и создавать достаточно гибкую схему для изучения динамики, включая эволюцию. Таким образом, современная естественная теология, открытая к диалогу

как с постмодернистской философией, так и с когнитивными науками, создает новые области исследований, наращивая методологическую базу и гибко реагируя на запросы современности. Лишь с узко-конфессиональной точки зрения можно говорить о затухании дискуссий в этой области.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин. О свободе воли. Кн. II // Антология средневековой мысли: в 2 т. — СПб.: РХГИ, 2001. — Т. 1. — С. 19–112.
2. Барбур И. Религия и наука. История и современность. — М.: ББИ, 2000.
3. Брук Дж. Х. Наука и религия. Историческая перспектива. — М.: ББИ, 2004.
4. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. — СПб.: Наука, 1991.
5. Кырлежев А. Шишков А. Шмалий В. Диалог религии и науки: новые подходы (итоги дискуссии) // Государство, религия, церковь. — 2015. — № 1 (33). — С. 164–183.
6. Жичинский Ю. Бог и творение. Очерк теории эволюции. — М.: ББИ, 2014.
7. Barr J. *Biblical Faith and Natural Theology*. — Oxford, 1993.
8. Clarke S. J. W. N. Is natural Theology still viable today? // *Prospects for Natural Theology*. — Catholic University of America Press, 1992.
9. Happel S. *The soul and neuroscience* // *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action* / ed. by R. J. Russell, N. Murphy, et al. — Vatican City State; Berkeley, CA: Vatican Observatory Publications; Center for Theology and the Natural Sciences, 1999.
10. Litvin T. *The problem of method in contemporary theology* // *Теология и образование*. — СПб., 2017. — P. 124–134.
11. Long E. Th. *Experience and Natural Theology* // *Prospects for Natural Theology*. — Catholic University of America Press, 1992.
12. Mackey L. *Faith, Order, Understanding. Natural Theology in the Augustinian Tradition*. — Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011.
13. Macquarrie J. *Thinking about God*. — New York: Harper & Row, 1975.
14. Pope John Paul II. *Message To The Pontifical Academy of Sciences: On Evolution // Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action* / ed. by R. J. Russell, W. R. Stoeger and F. J. Ayala. — Vatican City State; Berkeley, CA: Vatican Observatory Publications, 1998.
15. Russell R. J., Murphy N., Peacocke A. R. (eds.) *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*. — Vatican City State; Berkeley, Calif.: Vatican Observatory Publications, 1995.
16. Taylor Ch. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
17. Watts F. N. *Cognitive Neuroscience and religious consciousness* // *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action* / ed. by R. J. Russell, N. Murphy, et al. — Vatican City State; Berkeley, CA: Vatican Observatory Publications; Center for Theology and the Natural Sciences, 1999.