

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И ТЕХНИКИ
ИМ. С.И. ВАВИЛОВА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ

М.Б. Конашев

ЭВОЛЮЦИОНИСТЫ И РЕЛИГИЯ



Нестор-История
Санкт-Петербург
2012

УДК 575.8
ББК 28.02
К 64

Рецензенты:

Я. М. Галл, доктор биологических наук
М. М. Богословский, доктор биологических наук
Т. В. Чумакова, доктор философских наук

Конашев М.Б.

К 64 Эволюционисты и религия. — СПб. : Нестор-История, 2012. — 200 с., ил.

ISBN 978-5-98187-914-2

В книге рассмотрено отношение нескольких ведущих эволюционистов XIX–XXI вв. к религии (Ч. Дарвин, Ф.Г. Добржанский, П. Тейяр де Шарден, Дж. С. Хаксли, Ст. Дж. Гулд, Р. Докинз), в том числе попытки некоторых из них (Ф. Г. Добржанский, П. Тейяр де Шарден) не только найти такую модель соотношения эволюционной теории и религии, которая, по их мнению, была бы предельно сбалансированной и оптимальной, но и предложить некий «синтез» теории эволюции и веры. Особое внимание уделено также некоторым актуальным аспектам современных споров о совместимости эволюционной биологии и науки в целом и религии, их относительного значения и перспектив с точки зрения эволюции современного человека.

Издание предназначено для биологов, философов, историков науки, религиоведов и обществоведов, всех интересующихся историей и философией эволюционной биологии, верующих и неверующих.

УДК 575.8
ББК 28.02

ISBN 978-5-98187-914-2



9 785981 879142

© М. Б. Конашев, 2012

© Издательство «Нестор-История», 2012

Выпускающий редактор *М.В. Беглецова*
Корректор *О.В. Афанасьева*
Оригинал-макет *С.В. Кассина*
Дизайн обложки *С.В. Кассина*

Издательство «Нестор-История»
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7
Тел. (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru

Подписано в печать 08.02.2012
Формат 60×90/16. Бумага офсетная
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 12,5
Тираж 500 экз. Заказ № 2269

Отпечатано
в типографии «Нестор-История»
198095 СПб., ул. Розенштейна, д. 21
Тел. (812)622-01-23

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Введение	7
Глава 1. Чарлз Дарвин и религия	10
1.1. От веры к сомнению, от сомнения к знанию	10
1.2. Легко ли быть агностиком	19
Глава 2. Феодосий Григорьевич Добржанский и религия	24
2.1. Предопределение как свободный выбор	26
2.2. Верующий неверующий	31
2.3. Жажда жизни	40
2.4. Новый лучший мир	41
Глава 3. Пьер Тейяр де Шарден и религия	44
3.1. Всмотреться в землю, чтобы узреть небо	45
3.2. Эволюционное прозрение	47
3.3. Открытие человека	49
3.4. «Эволюционный синтез» и эволюционный синтез Тейяра	50
3.5. Все остается людям, или Свой среди чужих, чужой среди своих	54
3.6. Феномен человека, воистину феномен	63
Глава 4. Джулиан Соррел Хаксли и религия	68
4.1. Потомственный вольнодумец	68
4.2. Не только горшки человек обжигает	70
4.3. Средство выжить	72
4.4. Бесплезная гипотеза	73
4.5. Извлечь уроки	75
4.6. Трудно быть богом, или Легко ли быть человеком	78
4.7. Знание — все же сила	79
4.8. Религия без религии	83
4.9. Жизнь стоит того, чтобы жить	86
4.10. Призрак и Прометей, или Так кто же наступает на грабли?	89
Глава 5. Стивен Джей Гулд и религия	92
5.1. Возмутитель спокойствия	92
5.2. И нашим, и вашим	94

5.3. Скажи мне, кто тебя хвалит, и я скажу тебе, кто ты	98
5.4. Судный день	101
5.5. Или хорошо, или ничего	113
Глава 6. Ричард Докинз и религия	116
6.1. Человек, который попытался лишить не только англичан и американцев одной из иллюзий	117
6.2. Шоу «Бог как иллюзия» или знамение времени?	122
6.3. Бог хуже, чем иллюзия	125
6.4. «Фундаментальный» ответ фундаменталистов, или «Ты не прав, Ричард!»	128
6.5. Бог гораздо хуже, чем иллюзия	135
6.6. Восхождение с Голгофы, или Его путь	142
6.7. А что, все-таки не иллюзия?	145
Глава 7. Эволюционисты и религия	147
7.1. Эволюция веры и безверия: статика и динамика	147
7.2. Глобальный иллюзионизм	161
7.3. Вместо заключения. Нужны ли «духовные костыли»?	165
Приложения	167
Интервью Н. В. Аладина	167
Интервью Л. Я. Боркина	176
Интервью С. Г. Инге-Вечтомова	190
Именной указатель	195

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 2009 г., когда, как писали раньше, все прогрессивное человечество отмечало 200-летие со дня рождения основоположника теории биологической эволюции, великого английского ученого Ч. Дарвина и 150-летие со дня выхода в свет его знаменитой книги «Происхождение видов», и когда в России также состоялись некоторые мероприятия, посвященные этим двум юбилеям, к моему коллеге (в настоящее время, пожалуй, единственному специалисту в России по научному творчеству Ч. Дарвина) Я. М. Галлу обратились из редакции журнала «Человек» с просьбой написать статью о Ч. Дарвине. Поскольку Я. М. Галл уже откликнулся на несколько аналогичных просьб и не хотел давать один и тот же текст, пусть слегка видоизмененный и под разными названиями, сразу в несколько периодических изданий, он переадресовал эту просьбу автору данного предисловия, у которого к тому времени уже имелся некоторый материал об отношении к религии не только Ч. Дарвина, но и трех других эволюционистов. Нашего соотечественника, Ф. Г. Добржанского, «невозвращенца» поневоле, не увидевшего для себя места в стремительно сталинизирующемся СССР и в 1931 г. окончательно оставшегося в США (но лишь в 1936 г. принявшего американское гражданство). Французского палеонтолога и теолога П. Тейяра де Шардена. Английского биолога, блестящего популяризатора науки, первого генерального директора ЮНЕСКО, Дж. С. Хаксли.

Предложение написать для журнала «Человек» статью об отношении Ч. Дарвина к религии было принято, а затем и предложение подготовить небольшую серию статей об отношении других известных эволюционистов к религии. Эти статьи (в несколько сокращенном и отредактированном в редакции журнала виде) были опубликованы в 2009–2012 гг. По мере их написания становилось ясно, что, собранные вместе, они могут составить небольшую, но, возможно, небесполезную книгу, представляющую определенный интерес не только для сравнительно небольшого числа специалистов в области эволюционной биологии и ее истории, но и для более широкого круга читателей. При составлении книги первоначальные тексты очерков были восстановлены, частично дополнены и отредактированы, в частности с учетом тех откликов, которые они вызвали в разных аудиториях.

Обоснование выбора эволюционистов и некоторые общие соображения, относящиеся, на взгляд автора, к теме, даны в последней, седьмой главе. Кроме того, в книгу включены в качестве приложения три интервью с современными петербургскими биологами. Отношение к религии у всех интервьюируемых прямо противоположное, а вот к эволюционной теории — практически одинаковое. Это еще одно

свидетельство востребованности современной теории биологической эволюции в самых разных областях биологических исследований и ее важного мировоззренческого значения. Даже для тех, кто, являясь верующим, все же остается настоящим ученым и в своей профессиональной деятельности, осознанно или нет, придерживается тех норм и принципов научного исследования и рационального мышления, которые выработаны в науке благодаря ее долгому и непростому развитию.

В приводимых цитатах из рукописей в угловые скобки (< >) взяты неразборчивые слова, а в квадратные ([]) слова, вставленные автором книги. Пропущенные части текста заменены отточием (...). Выделения, сделанные автором книги в цитатах, отмечены курсивом и оговорены в круглых скобках.

В заключение хотелось бы выразить особую благодарность рецензентам и всем тем, кто высказал свои критические замечания при знакомстве с отдельными главами и книгой в целом. Разумеется, вся ответственность за окончательный текст лежит полностью и исключительно на его авторе.

*13 февраля 2011 г.,
г. Санкт-Петербург*

ВВЕДЕНИЕ

В конце XX — начале XXI в. религия, по крайней мере в России, вновь, и значительно, потеснила науку. Во всяком случае, в политике государства и в общественном сознании. Если верны данные тех социологических опросов, которые проводились в последние несколько лет разными социологическими службами, то от 60 до 80 % опрошенных жителей Российской Федерации называют себя верующими¹. Церковь вызывает доверие у 68 % опрошенных². В то же время только 24,4 % опрошенных считают эволюционную теорию доказанной и столько же высказались за «креативную» теорию. При этом 34,5 % опрошенных думают, что современная наука не в состоянии ответить на вопрос о происхождении человеческого вида³.

Разумеется, эти цифры очень отличаются от аналогичных, полученных другими исследователями⁴, и уже поэтому нуждаются, по меньшей мере, в точных и добросовестных научных комментариях. Некритическое их использование, без уточнений и пояснений, особенно в СМИ, может привести лишь к негативным и достаточно тяжелым последствиям. В 2005 г. существенная часть респондентов (36 %) высказалась за запрет публичных выступлений против религии; 17 % за то, чтобы противникам веры не позволялось преподавать в университетах. И, наконец, 22 % — за то, чтобы написанные «безбожниками» книги изымались из библиотек⁵. Ссылаясь, в частности, на высокий процент верующих среди населения, активная праворадикальная часть православных требует особых льгот и привилегий для «титulyной религии», а также приведения некоторых норм общественной жизни и государственного устройства в соответствие с «христианскими ценностями», в том числе переименования улиц, станций метро и городов, запрета на преподавание эволюционной теории в школе. Это требование поддерживается значительной частью населения, хотя и остающейся пока в меньшинстве. Против каких-либо ограничений в преподавании эволюционной теории и пропаганде естественного происхождения человека выступают 69,5 %. Против преподавания дарвинизма в школе выступают 20,4 % россиян.

¹ Религия в жизни россиян // Пресс-выпуск ВЦИОМ. 2008. № 1116. URL: http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/11099.html?no_cache=1&cHash=b84c4f423a

² Каарийainen К., Фурман Д. Е. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 1. С. 108.

³ Бызов Л. Будет ли у нас свой «обезьяний процесс»? URL: <http://www.igpi.ru/info/people/byzov/1144236138.html>

⁴ См. подробнее: данная книга, Глава 7. 7.1. Эволюция веры и безверия: статика и динамика.

⁵ Каарийainen К., Фурман Д. Е. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 1. С. 109.

17,3 % россиян полагают, что преподавание дарвинизма следует не запрещать, но сильно ограничить. 7,3 %, выступают за безусловное исключение теории Дарвина из школьных учебников, и, наконец, «наиболее радикальная часть российского общества, составляющая 4,8 %, даже требует ввести запрет вплоть до уголовного наказания за распространение такой “порочной”, по их мнению, теории, как дарвинизм»⁶. Эта позиция открыто поддерживается церковью, которая в своей «Социальной доктрине», принятой несколько лет назад, осуждая некоторые учения и явления, распространенные в обществе, и призывая к их ограничению и даже искоренению, в противовес эволюционной теории Ч. Дарвина, настаивает на «креативной» теории, согласно которой человек был сотворен Богом на «седьмой день творения»⁷. Одним из следствий неприятия естественнонаучного объяснения происхождения человека стал отечественный «обезьяний процесс», безусловно, прославивший Россию, но, увы, весьма печальным образом⁸.

Эволюция постсоветского общества и государства привела к тому, что отношение к теории биологической эволюции в России стало одним из наиболее характерных, знаковых показателей результатов этой эволюции, в том числе культурно-идеологических⁹. Идущая уже два десятилетия переоценка всех ценностей включает и переоценку соотношения эволюционной теории и религии. К тому же большинство отечественных и зарубежных историко-критических и философско-методологических работ, посвященных исследованию процесса формирования эволюционной теории Ч. Дарвина, было написано в период противостояния двух мировых систем. Но и для многих работ постсоветских времен характерна определенная идеологическая направленность и даже предвзятость. Поэтому то, что казалось очевидным и окончательно доказанным раньше (в 1980-е, или, напротив, в 1990-е гг.), либо кажется таковым в настоящее время, скорее всего, не столь очевидно и также нуждается как минимум в критическом рассмотрении и существенном уточнении.

Наконец, проблема соотношения и сосуществования религии и науки, веры и знания, включая эволюционную теорию, заслуживает внимания и понимания и сама по себе, безотносительно к тому, что вдруг

⁶ Бызов Л. Указ. соч.

⁷ Там же.

⁸ Levit I., Hossfeld U., Olsson L. Creationism in the Russian Educational Landscape // Reports of the National Center for Science Education. 2007. V. 27. N. 5–6. P. 13–17.

⁹ Конашев М. Б. Эволюционная теория и культурно-идеологическое состояние российского общества второй половины XIX — начала XXI вв. // Социологический диагноз культуры российского общества второй половины XIX — начала XXI вв.: Материалы всероссийской науч. конф. / Под ред. В. В. Козловского. СПб.: Интерсоцис, 2008. С. 134–139.

стало неожиданно актуальным сегодня. Соотнесение того, что человек известен как ученый, тем более с мировым именем, с тем, как он относился к религии и религиозной вере, оказывается вовсе не таким простым и однозначным, как это может показаться. Тем более что на ученых с мировым именем постоянно ссылаются в соответствующих идеологических спорах. Оппоненты стараются доказать, что тот или иной ученый, будь то А. Эйнштейн, В. И. Вернадский, И. П. Павлов, или тот же Ч. Дарвин, был, вне всякого сомнения, верующим или, наоборот, неверующим. И одно это якобы уже доказывает совместимость или несовместимость науки и религии, а в случае Ч. Дарвина — эволюционной теории и веры. Поэтому, наверное, заслуживает отдельного рассмотрения то, как отдельные ученые, в первую очередь эволюционисты, решали эту проблему сами, если, конечно, она вообще перед ними стояла.

Глава 1

ЧАРЛЗ ДАРВИН И РЕЛИГИЯ¹⁰

1.1. От веры к сомнению, от сомнения к знанию

До и во время путешествия в 1831—1836 гг. Ч. Дарвин был религиозным человеком. Этот факт он сам признавал в своих «Воспоминаниях о развитии моего ума и характера», написанных им в основном с 31 мая по 3 августа 1876 г. Отдельные добавления были сделаны Ч. Дарвином в 1877—1881 гг., в том числе в 1879 г. появился раздел о религии, названный самим Дарвином «Религиозные взгляды». В этом разделе Ч. Дарвин написал, что во время плавания на «Бигле» он был настолько ортодоксальным верующим, что над ним смеялись некоторые офицеры за его цитирование Библии как последней инстанции в вопросах морали¹¹.

В период с 1836 по 1839 г. у Дарвина уже появились некоторые сомнения, в частности сознание того, что «Ветхий завет — с его до очевидности ложной историей мира, с его Вавилонской башней, радугой в качестве знамени... и с его приписыванием Богу чувств мстительного тирана — заслуживает доверия не в большей мере, чем священные книги индусов или верования какого-нибудь дикаря»¹². Но, как писал сам Дарвин, он «отнюдь не был склонен отказаться от своей веры» и даже мечтал об открытии рукописей, которые «подтвердили бы все, что сказано в Евангелиях»¹³. В то же время ему «становилось все труднее и труднее придумать такое доказательство», которое было бы в состоянии убедить его. В результате, утверждает Дарвин, «понемногу в мою душу закрадывалось неверие, и в конце концов я стал совершенно неверующим»¹⁴. Сам Дарвин не уточнял, когда именно это произошло, отметив лишь то, что происходило это медленно.

Как было показано еще в прошлом веке, отношение Дарвина к религии переменялось в течение нескольких лет после путешествия, в основном в 1842—1844 гг.¹⁵, когда он интенсивно работал над первым

¹⁰ Первоначально опубликовано: *Конашев М. Б.* Дарвин и религия // Человек. 2009. № 5. С. 22—37.

¹¹ *Дарвин Ч.* Воспоминания о развитии моего ума и характера. (Автобиография). Дневник работы и жизни. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. С. 98.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 99.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Гурев Г. А.* Чарлз Дарвин и атеизм. Очерк мировоззрения великого натуралиста. Л.: Наука, 1975. С. 147.

наброском своей эволюционной теории¹⁶. Окончательный же разрыв Дарвина с религией произошел в 1851 г. из-за смерти его дочери Анны¹⁷ и совпал с утверждением у него представления о естественном эволюционном происхождении человека. Если предположить, что отказ Дарвина от карьеры священника «не был отказом от Бога, по крайней мере, сначала»¹⁸, что Дарвин все же оставался верующим человеком, и «у нас нет права, пренебрегая реальными фактами и личными свидетельствами самого Дарвина, причислять его к лагерю безбожников»¹⁹, тогда, по меньшей мере, трудно объяснить целый ряд этих фактов из его жизни, его поступков и высказываний.

Когда капитан «Бигля» Р. Фиц-Рой рьяно выступил против основного вывода эволюционной теории Дарвина, настаивая на несомненности библейского сказания о сотворении мира, Ч. Дарвин заметил: «Жаль, что он не предложил своей теории, по которой мастодонт и прочие крупные животные вымерли по той причине, что дверь в ковчеге Ноя была сделана слишком узкой, чтобы он мог пролезть туда»²⁰. В письме к своему другу, американскому ботанику Аза Грею от 20 июня 1856 г., то есть до опубликования «Происхождения видов», Дарвин писал об идее сотворения видов: «Говорить, что виды были сотворены так-то и так-то — это не научное объяснение, а лишь благочестивый способ утверждения, что это есть так-то и так-то»²¹. В письме Ч. Лайелю от 2 сентября 1859 г. Дарвин писал о его колебаниях относительно эволюционной теории: «Не принимайте поспешно предвзятого решения (подобно многим натуралистам) идти только до известного пункта и никак не дальше, потому что я глубоко убежден, что безусловно необходимо или идти со мною до конца... или же придерживаться особого сотворения каждого отдельного вида»²². А в письме от 17 июня 1860 г. он утверждал: «Ни один астроном, показывая зависимость движения планет от тяготения, не считает нужным сказать, что закон тяготения был предназначен для того, чтобы планеты следовали по тем путям, по которым они следуют. Я не могу

¹⁶ Галл Я. М. К истории создания «Происхождения видов» // Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь: пер. с 6-го изд. (Лондон, 1872) / Отв. ред. акад. А.Л. Тахтаджян. 2-е изд., доп. СПб.: Наука, 2001. С. 485–516.

¹⁷ Browne J. Charles Darwin: Voyaging. A Biography. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 498–503. См. также: Keynes R. Annie's Box: Charles Darwin, his Daughter, and Human Evolution. London: Fourth Estate Publishers, 2001.

¹⁸ Browne J. Charles Darwin: Voyaging. A Biography. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 321.

¹⁹ Муравник Г. Чарльз Дарвин — атеист или христианин? URL: <http://ricolor.org/rus/nr/18/>

²⁰ More letters of Charles Darwin. V. 1. London, 1903. P. 129.

²¹ The Life and Letters of Charles Darwin. V. 2. London, 1887. P. 79.

²² Ibid. P. 165.

поверить, чтобы в строении каждого вида было хоть на крошку больше вмешательства Творца, чем в движении планет. Я полагаю, только благодаря Пейли и К° это более специальное вмешательство почитается необходимым в отношении живых тел»²³.

Когда «Бигль», покинув острова Килинг, направился в обратный путь, представления Дарвина о самом себе и своем будущем были уже отличны от тех, которые он имел, покидая Англию. Теперь он хотел стать ученым, настоящим геологом и натуралистом, и уже не собирался становиться священником, полагая, что смог бы внести свой вклад в философию и без служения церкви. Отказ от первоначального плана стать священником еще во время путешествия на «Бигле» произошел постепенно и едва отмечен в его дневнике и письмах. Это намерение, как утверждал Дарвин впоследствии, умерло «естественной смертью». Вопрос о том, мог ли у действительно религиозного человека замысел стать священником умереть тихой и незаметной никому, включая него самого, «естественной смертью» — чисто риторический.

Вероятно, это произошло еще и потому, что в основе его замысла стать священнослужителем лежала отнюдь не «высокая», духовная, а вполне приземленная, мирская, даже меркантильная причина — его неустроенность. Дарвин мечтал об обеспеченной и тихой жизни в деревне, о чем сообщал в письмах своим сестрам и друзьям. Принадлежность к церкви давала такую перспективу, включавшую скромную, прилежную жену, время для досуга и полезных общественных дел. Осуществить этот замысел ему помогали сестры: пока он путешествовал, они подыскивали ему подходящую партию, к которой относили и Эмму Веджвуд.

Не менее важным было и еще одно обстоятельство. Дарвин собирался стать священником вовсе не для того чтобы нести слово божье прихожанам, а чтобы иметь возможность заниматься естественной историей, как некоторые его родственники и знакомые — сельские священнослужители²⁴. Однако после путешествия на «Бигле» возможность сочетать занятия естественной философией и служение религии, следуя примеру многих профессоров в Кембридже и других университетах, уже не привлекала Дарвина. Ему хотелось стать таким же «джентельменом-экспертом», как Ч. Лайель, который писал о природе без оглядок на кого-либо, по крайней мере, на теологов. Правда, Ч. Лайель постоянно подчеркивал, что, обходясь без такой помощи, сохраняет веру в Творца. Но Ч. Дарвин, читая и перечитывая его «Принципы геологии», находил между строчками то, что хотел найти — ничем не ограниченную свободу мысли. В положении

²³ Дарвин Ч. Избранные письма. М.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 132.

²⁴ Browne J. Charles Darwin: Voyaging. A Biography. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 322–324.

Ч. Лайеля его привлекало то, что Ч. Лайель не был связан с университетским сообществом и мог говорить и писать, что думал. Он также не был связан с должностью приходского священника и вообще с церковью, мог свободно жениться и свободно думать. Для Ч. Дарвина очень важно было и то, что Ч. Лайелю был присущ пронизательный и живой взгляд на науку, историю и природу. Поэтому Ч. Лайель оказал значительное влияние на отношение Ч. Дарвина к религии.

Но еще более важными оказались те выводы, к которым он пришел в процессе создания своей эволюционной теории. В своих сомнениях, умственных поисках и раздумьях Дарвин не был одиноким гением, проверяя свои предположения и аргументы относительно религии и науки не только в диалоге с самим собой, но и со многими своими друзьями и врагами. Этот диалог, иногда с некоторой задержкой, иногда с перерывами, продолжался до конца его жизни.

Из-за разного с Ч. Лайелем отношения к проблеме происхождения человека Дарвин сначала в переписке с ним не упоминал о своем интересе к человеку вообще. Однако затем, при подготовке своей книги «Происхождение человека и половой отбор» и после ее издания, он вступил в полемику с ним и А. Уоллесом. Несмотря на все доводы Дарвина оба оставались сторонниками сверхъестественного происхождения человека, при котором отбор если и играл какую-то роль, то лишь подчиненную. А. Уоллес писал в этой связи: «Я допускаю естественное происхождение человека, но привожу факты, указывающие на то, что он был видоизменен действием другой силы, присоединившейся к действию естественного отбора, и это не значит, что я должен считаться отрицателем дарвинизма»²⁵. Обескураженный такой точкой зрения Уоллеса, Дарвин писал Лайелю 4 мая 1869 г.: «Я был ужасно разочарован в отношении человека; мне это кажется невероятно странным... И если бы я не знал обратного, я готов был бы поклясться, что это вписано какой-то другой рукой»²⁶.

Но Лайель тоже считал, что интеллектуальная и моральная природа человека есть результат «нарушения однообразного хода причинности, ранее действовавшей на земле». Поэтому 5 мая 1869 г. он ответил Дарвину: «Я не против его (Уоллеса — М. К.) идеи, что Высший Разум может управлять изменениями видов в порядке, аналогичном тому, как даже ограниченные способности человека могут руководить изменениями при отборе, как, например, в случае животноводства и садоводства... Так как я думаю, что постепенное развитие, или эволюция, не объясняется вполне естественным отбором, я даже приветствую предположение Уоллеса,

²⁵ Уоллес А. Р. Естественный отбор. СПб., 1878. С. 391.

²⁶ The Life and Letters of Charles Darwin. V. III. London, 1887. P. 117.

что может существовать Высшая Воля и Сила, которые могут не отстраняться от своих функций вмешательства, но могут руководить силами и законами Природы»²⁷. Дарвин же, убедившись в родстве человека с животным миром, уже не видел никакой необходимости в божественном объяснении происхождения человека. Поэтому 7 января 1860 г. он написал одному из своих друзей: «В отношении человека я очень далек от желания навязать свое убеждение, но я считаю нечестным совсем скрывать свое мнение. Понятно, никому не возбраняется верить, что человек появился в результате особого чуда, но сам я не считаю это ни необходимым, ни вероятным»²⁸.

Именно проблема человека была главной проблемой, стоявшей перед Дарвином, требовавшей своего рационального объяснения и вызвавшей его отход от религии. Приняв идею эволюции, Дарвин полностью принял и эволюционное, естественное происхождение человека²⁹. Смело включив человеческий род во всеобщую цепь органической эволюции, уже в «Записной книжке» 1837–1838 гг. Дарвин делает заметки, из которых следует, что человек произошел от обезьяноподобных предков. При этом он специально подчеркивает, что эволюционное представление о происхождении человека никоим образом не принижает, а напротив, возвеличивает его. Если человек сам, в результате собственной эволюции поднялся на высшую ступень органической лестницы, то у него есть все основания надеяться занять в будущем еще более высокое положение. В записных книжках Дарвин с научной честностью зафиксировал такие наблюдения о человеке и пришел к таким заключениям о человечестве, которые сначала были слишком шокирующим даже для него самого, не говоря уже о его жене Эмме и ближайших друзьях³⁰.

Предлагая свою эволюционную теорию происхождения человека, Ч. Дарвин вынужден был считаться с тем, что она встретит еще меньше понимания и поддержки, чем его эволюционное объяснение происхождения других видов. 30 июня 1870 г., заканчивая свой двухтомный труд «Происхождение человека и половой отбор»³¹, Дарвин писал своему другу Б. Дж. Селивану: «Этой весной я хочу опубликовать еще одну книгу, частично касающуюся человека, которую, я убежден, многие

²⁷ Lyell Ch. Life, Letters and Journals. V. II. London: J. Murray, 1881. P. 442.

²⁸ The Life and Letters of Charles Darwin. V. 2. London, 1887. P. 264.

²⁹ Browne J. Charles Darwin: Voyaging. A Biography. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 397–398.

³⁰ Ibid. P. 438–439.

³¹ Darwin Ch. The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex, 2 vols, London: John Murray, 1871. Первый русский перевод: Дарвин Ч. Происхождение человека и подбор по отношению к полу. В 2-х т. Пер. с англ. под ред. И. М. Сеченова. 2-е пересм. изд. Т. 1–2. СПб.: Черкасов, 1873. См. также: Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор // Собр. соч.: в 9 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939–1959. Т. 5. С. 39–687.

объявят очень нечестивой»³². Сообщая Аза Грею, теистически трактовавшему возможную роль естественного отбора, в начале 1871 г. о выходе «Происхождения человека», он прибавлял: «...не знаю, понравится ли она Вам. Некоторые части ее, — как например та, которая касается нравственного сознания, — я уверен, рассердит Вас»³³. 29 мая 1871 г. Дарвин писал пастору Броди Иннесу по тому же поводу: «Сказать Вам по правде, я иногда задавался вопросом, будете ли Вы смотреть на меня как на отверженного и погрязшего в грехах после опубликования моей последней книги. Я нисколько не удивлюсь тому, что Вы со мною не согласны, так как очень многие, считающие себя натуралистами, не согласны со мною. И все же я вижу, каким удивительным образом изменились взгляды натуралистов с тех пор, как я опубликовал «Происхождение». Я убежден, что через десять лет будет такое же единодушие относительно человека, поскольку вопрос касается его физического сложения»³⁴. Даже Ч. Лайель не раз признавался Дарвину, что одна из важнейших причин его критического отношения к эволюционной теории заключается в его чувстве отвращения к тому, что человек, которого он привык считать «падшим ангелом», ведет происхождение «от оранга», обезьяноподобного существа. Та же причина часто лежит и в основе неприятия эволюционной теории современными людьми, включая некоторых ученых³⁵.

В споре с Лайелем о возможности эволюционного происхождения человека Дарвин надеялся прежде всего на силу научного аргумента. Поэтому он пытался рассеять его сомнения в письме от 11 октября 1859 г.: «Поворотным пунктом в нашем несогласии является то, что вы считаете невозможным, чтобы умственные способности вида улучшались посредством непрерывного естественного отбора наиболее развитых в умственном отношении индивидуумов. Чтобы показать, как постепенно изменяются степени ума, стоит только подумать, что до сих пор никто не нашел возможности определить отличие ума человека от ума низших животных; у последних, по-видимому, те же самые свойства находятся на более низкой ступени совершенства, чем у самого первобытного дикаря»³⁶.

В «Происхождении человека» Дарвин прямо указывал на то, что если человек выделился из животного мира, то у него, конечно, такая же «смертная душа», как у любого животного — обезьяны, кошки, собаки

³² The Life and Letters of Charles Darwin. V. 2. London, 1887. P. 126.

³³ Ibid. P. 131.

³⁴ Ibid. P. 140.

³⁵ Боркин Л. Я., Ермолаев А. И., Конашев М. Б. Наука и общество: государственное образование и религия (анализ одной инициативы) // Проблемы деятельности ученого и научных коллективов: Международный ежегодник. Вып. XXIV. Материалы XXIII сессии Международной школы социологии науки и техники / Под ред. проф. С. А. Кутеля. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2008. С. 241.

³⁶ The Life and Letters of Charles Darwin. V. 2. London, 1887. P. 211.

и прочих. Он заключал: «Тот, кто верит в постепенное развитие человека от некоторой низкоорганизованной формы, естественно должен спросить: как согласуется такое понятие с верой в бессмертие души?.. Очень немногие люди будут тревожиться невозможностью определить, в какой именно период развития особи, начиная от появления первого следа микроскопического зародышевого пузырька, человек начинает становиться бессмертным существом; и я не вижу более серьезных причин тревожиться по поводу того, что и в постепенно восходящей органической лестнице этот период не может быть определен с точностью»³⁷.

В основе отношения Дарвина к проблеме человека, безусловно, лежала его этическая позиция, по которой все человеческие существа, принадлежа к одному и тому же биологическому виду, являются людьми. Следовательно, каждый человек заслуживает отношения к себе именно как к человеку, и относиться к другим людям должен согласно «золотому правилу» нравственности. Поэтому Дарвин всегда оказывался на стороне тех, кто боролся за достоинство и свободу, считая рабство «величайшей язвой на земле» и «чудовищным пятном нашей хваленой свободы». Во время плавания на «Бигле» при разговорах на политические темы у Дарвина в основном из-за этого постоянно возникали столкновения с капитаном корабля Фиц-Роем. Один из таких споров, когда Фиц-Рой начал защищать рабство, а Дарвин — доказывать его гнусность, приняв такой бурный характер, что Дарвин даже готов был оставить корабль³⁸.

Во время путешествия ему пришлось немало насмотреться на рабство негров, возбуждавшее в нем сильнейшее нравственное негодование. Когда Дарвин уезжал из Англии, ему говорили, что его воззрения изменятся, после того как он поживет в рабовладельческих странах. Однако, как отмечал Дарвин, «единственное изменение, которое я замечаю в себе, это то, что я еще более научился ценить характер негров»³⁹. Приобретенный Дарвином личный опыт свидетельствовал о том, что рабы — такие же люди, как и рабовладельцы, как все остальные представители вида *Homo sapiens*. Стоны невольников, услышанные Дарвином в Латинской Америке, много лет преследовали его во сне. В июне 1832 г. он писал своему другу Герберту из Рио-де-Жанейро: «Превратите английского рабочего в жалкого раба — и вы не узнаете прежнего ландшафта»⁴⁰. Узнав, что Лайель относится к работорговле довольно снисходительно,

³⁷ Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор. С. 651.

³⁸ Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера. (Автобиография). Дневник работы и жизни. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. С. 88. См. также: Browne J. Charles Darwin: Voyaging. A Biography. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 198–199; Гурев Г. А. Чарлз Дарвин и атеизм. Очерк мировоззрения великого натуралиста. Л.: Наука, 1975. С. 60.

³⁹ The Life and Letters of Charles Darwin. V. 1. London, 1887. P. 240.

⁴⁰ Там же. P. 239.

он 1 августа 1845 г. написал ему: «Ваши рассуждения о рабстве крайне возмутили меня; но так как мое мнение об этом предмете имеет для вас столько же значения, как пепел этого письма, то я не стану прибавлять больше. Скажу только, что обязан Вам несколькими тягостными бессонными часами»⁴¹.

Аналогичным образом относился Дарвин к проблеме промышленных «рабов» в самой Англии. Дарвин не видел разницы между положением, в котором находились английские рабочие, и положением рабов в Латинской Америке⁴². В августе 1836 г. он писал в «Путешествии натуралиста вокруг света»: «Нередко пытались ослабить ужас рабства, сравнивая положение рабов с положением наших неимущих классов; если нищета наших бедняков является следствием не естественных законов, а нашего государственного строя, то великий грех и на нас... Люди, сочувственно взирающие на рабовладельца и холодно относящиеся к рабу, по-видимому, никогда не пробовали вообразить себя в положении последнего: какая безотрадная жизнь, без всякой надежды на перемену! Вообразите только, что вам вечно угрожает опасность, что вашу жену и ваших маленьких детей... отнимут у вас и продадут, как скотов, первому встречному! И такие дела делаются и защищаются людьми, которые исповедуют, что надо любить ближнего, как самого себя, веруют в бога и молятся: да будет воля его исполнена на земле! Кровь кипит в жилах и сердце сжимается, когда подумаю, что мы, англичане, и потомки наши, американцы, с их вечными хвастливыми возгласами о свободе, причинили и продолжаем причинять столько зла»⁴³. Естественно, что когда стал разгораться конфликт между северными и южными штатами по вопросу о невольничестве, Дарвин всей душой был на стороне северян. 5 июня 1861 г. он писал Аза Грею: «Некоторые, в том числе и я, даже готовы молить бога, чтобы Север, хотя бы ценой миллионов жизней, объявил поход против рабства... Великий боже! Как бы я хотел видеть уничтожение величайшего проклятия на земле — рабства!»⁴⁴.

Дарвин не просто ужаснулся тому рабовладельческому обществу, которое он увидел в действительности. Рабство буквально потрясло его веру в человека и в бога, а его нравственное чувство или, проще говоря, его совесть, не позволяли ему смириться до конца жизни с существованием этого социального явления. Этому качеству Дарвин обязан в первую очередь благодаря семейному воспитанию и семейной традиции. Особое значение имел тот факт, что два предка Дарвина были центральными

⁴¹ Там же. Р. 339.

⁴² Browne J. Op. cit. P. 198.

⁴³ Дарвин Ч. Путешествие натуралиста вокруг света // Сочинения. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. xlvii. Т. 1. С. 417.

⁴⁴ The Life and Letters of Charles Darwin. V. 2. London, 1887. P. 374.

фигурами в подъеме общественного мнения в решающие годы долгой и непростой борьбы против рабства в самой Великобритании. Даже после законодательного запрета практика работорговли фактически сохранилась, и в британских колониях жизнь рабов не стала лучше⁴⁵.

Институт рабства еще долгое время сохранялся в целом ряде других стран. Дарвин смог убедиться в этом во время своего путешествия, прошедшегося на самый пик борьбы против рабства в Великобритании⁴⁶. То, что он увидел собственными глазами, было столь ужасающим, что казалось почти невероятным. Самым шокирующим для Дарвина оказалось то, что уважаемые люди, и в первую очередь капитан «Бигля» Фиц-Рой, вовсе не были потрясены увиденным так же, как сам Дарвин. Они воспринимали это как нечто вполне нормальное и естественное.

По возвращении из путешествия наряду с обработкой, систематизацией и обдумыванием собранных данных, включая все относящееся к человеку, Дарвин вплотную занялся также самоанализом. Он собирал все доступные ему факты и аргументы в пользу эволюционной связи между человеком и животными, в том числе специально сравнивал поведение детей и детенышей обезьян в зоопарке. В психике и поведении животных, в особенности в их общественных инстинктах, он выделял те черты, которые традиционно рассматривались как чисто человеческие. Дарвин полагал, что «чувства и впечатления, различные эмоции и способности, как любовь, память, внимание, любознательность, подражание, рассудок и т. д., которыми гордится человек, могут быть найдены в зачатке, а иногда даже и в хорошо развитом состоянии у низших животных»⁴⁷. При этом он

⁴⁵ Ингрэм Дж. К. История рабства, от древнейших до новых времен / пер. с англ. З. Журавской; с доп. из трудов Валлона, Турмана, Рамбо и Лависса в пер. Н. П. Новоборской. СПб.: О. Н. Попова, 1896. С. 191–234; *Его же*. История рабства от древнейших до новых времен / пер. с англ. З. Н. Журавской. Изд. 2-е. М.: URSS: ЛИБРОКОМ, 2010. С. 191–234; Качкачев А. Б. Всемирная история рабства. М.: типо-лит. И. И. Пашкова, 1907. С. 23–36; См. также: Blake W. O. The history of slavery and the slave trade, ancient and modern; the forms of slavery that prevailed in ancient nations, particularly in Greece and Rome, the African slave trade and the political history of slavery in the United States. Compiled from authentic materials, by W. O. Blake. Columbus, Ohio, J. & H. Miller, 1857. Detroit: Negro History Press, 1971; Carey H. Ch. The slave trade, domestic & foreign; why it exists & how it may be extinguished. N. Y.: A. M. Kelley, 1967; Currie St. Slavery. San Diego, Calif.: Greenhaven Press, 1999. Существует рабство в виде так называемого «нового рабства» и в современном мире. См. например: Бейлз К. Одноразовые люди: новое рабство в глобальной экономике [пер. с англ. Л. Б. Косова]. М.: Новый хронограф, 2006; Драгунская И. Код завинчивания: офисное рабство в России. М.: Альпина Паблишерз, 2010. Мизулина Е. Б. Торговля людьми и рабство в России: междунар.-правовой аспект. М.: Юрист, 2006; Роиш В. Д. Свобода или новое рабство: судьба «социального вопроса» в России. М., 1997.

⁴⁶ Browne J. Charles Darwin: Voyaging. A Biography. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 196–197.

⁴⁷ Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор // Собр. соч.: в 9 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. Т. 5. С. 239.

настаивал на том, что все *психические* различия между животными и человеком имеют лишь количественный характер.

В то же время Дарвин все же проводил резкую грань между человеком и животным. Он был согласен с тем мнением, что из всех различий между ними самое важное — наличие нравственного чувства, или совести у человека. Поэтому человек, в отличие от животных, есть существо нравственное. Таким нравственным существом Дарвин считал того, кто способен обдумывать свои прошлые поступки и побуждения к ним, одобрять одни и осуждать другие. В развитом нравственном чувстве Дарвин видел благороднейшее из всех свойств человека, заставляющее его без малейшего колебания рисковать своею жизнью ради ближнего.

1.2. Легко ли быть агностиком

После создания теории эволюции и публикации «Происхождения видов» Ч. Дарвину, ставшему в один день мировой знаменитостью, часто приходилось отвечать на письма и давать интервью. Но всякий раз он уклонялся от каких-либо публичных высказываний о религии, ссылаясь на свои более чем скромные умственные способности, особенно в метафизических вопросах. В письме от 16 ноября 1971 г. американскому журналисту Ф. Эбботу Дарвин так обосновывал свой отказ: «Я никогда не размышлял систематически о религии в отношении к науке или о нравственности в отношении к обществу, а без упорного и тщательного обдумывания таких предметов я, право, неспособен написать что-нибудь заслуживающее быть напечатанным».⁴⁸ Даже в «Воспоминаниях», предназначенных для семейного чтения, он весьма осторожно и отвлеченно определяет свою позицию: «Тайна начала всех вещей неразрешима для нас, и что касается меня, то я должен удовольствоваться тем, что остаюсь Агностиком»⁴⁹.

Эта осторожность была вызвана тем, что Дарвин, очень дороживший своей семьей, домом, положением в обществе, боялся, что явно выраженные религиозные сомнения повредят принятию его эволюционной теории, его семье и ему самому. Открытое признание нерелигиозного характера эволюционной теории или собственных представлений Дарвина о религии могло стать причиной как семейной драмы, так и конфликтов с обществом. В письме к К. Марксу от 13 октября 1880 г. он следующим образом объяснил то, почему «всегда сознательно избегал

⁴⁸ Дарвин Ч. Избранные письма. М.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 226.

⁴⁹ Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера. (Автобиография). Дневник работы и жизни. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. С. 105.

писать о религии»: «Возможно, что тут на меня повлияла больше чем следует мысль о той боли, которую я причинил бы некоторым членам моей семьи, если бы стал, так или иначе, поддерживать прямые нападки на религию»⁵⁰. Тогда как он сам все более становился неверующим, его жена Эмма не только оставалась во всех смыслах членом англиканской церкви, но и пыталась как-то предостеречь мужа. Она опасалась, что Дарвин станет атеистом и будет наказан за это Господом в день Страшного суда. Дарвин в свою очередь переживал из-за того, что не может открыть ей все свои сомнения и все свое неверие, ибо это «убило» бы ее⁵¹.

Очевидная для тех времен «революционность» эволюционной теории заставила Дарвина представить ее в неполном, переносимом для близких и общественного мнения виде. Фактически Дарвин был вынужден прибегнуть к самоцензуре⁵², решив не затрагивать в «Происхождении видов» тему эволюции человека вообще⁵³. Вот почему относительно эволюции человека Дарвин ограничился следующим предположением: «Много света будет пролито на происхождение человека и на его историю»⁵⁴.

Учитывая общественную реакцию на выход в свет «Происхождения видов», Дарвин при подготовке второго издания книги специально добавил в заключительную главу фразу: «Я не вижу достаточных оснований, почему бы воззрения, излагаемые в этой книге, могли задевать чье-либо религиозное чувство»⁵⁵. Кроме того, под влиянием жены во второе издание Дарвин добавил и другую фразу о том, что «жизнь с ее различными проявлениями Творец первоначально вдохнул в одну или ограниченное число форм»⁵⁶, послужившую одним из главных оснований для утверждений о религиозности ее автора. Позднее Дарвин сожалел об этой уступке, но так и не решился убрать саму фразу. В письме Дж. Хукеру от 29 марта 1863 г. он, в частности, пояснял: «Но я уже давно сожалею, что уступил общественному мнению и употребил выражение Пятикнижия — “сотворение”, под которым я на самом деле только подразумеваю “появление” вследствие какого-то совершенно неизвестного нам процесса»⁵⁷.

Пытаясь хотя бы частично подготовить общественное мнение, Дарвин сумел привлечь на сторону своей эволюционной теории некоторых

⁵⁰ Дарвин Ч. Избранные письма. С. 275.

⁵¹ Browne J. Charles Darwin: Voyaging. A Biography. Princeton, 1995. P. 411.

⁵² Конашев М. Б. Чарльз Дарвин и самоцензура // Цензура в России: История и современность. СПб.: Изд-во РНБ, 2005. Вып. 2. С. 128–136.

⁵³ Browne J. Charles Darwin: Voyaging. A Biography. Princeton, 1995. P. 438–439.

⁵⁴ Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. 2-е изд., доп. СПб.: Наука, 2001. С. 418.

⁵⁵ Там же. С. 413.

⁵⁶ Там же. С. 419.

⁵⁷ The Life and Letters of Charles Darwin. V. III. London. 1887. P. 118.

общественных деятелей, в первую очередь представителей церкви, среди которых были его друзья — в частности Джон Броди Иннес, Чарльз Кингсли и Баден Пауэлл. Тем не менее, в неверии Дарвина нисколько не сомневались его современники. Так, английский историк и публицист Т. Карлейль в конце 1876 г. публично заявил, что знал три поколения Дарвинов — деда, отца и сына, — все атеисты! Лютеранский богослов Хр. Лютард видел в эволюционной теории Дарвина «научное оправдание для устранения Бога, т. е. для атеизма» и поэтому считал ее социально опасной: «Ведь если не существует Бога на небе, то люди должны играть роль Провидения на земле и устроить мир по своим собственным мыслям. Тогда и видно будет, к чему приведет все это: французская революция окажется детской игрой»⁵⁸. Современные последователи такой логики «постоянно утверждают, будто дарвинизм (и лично Дарвин) виноваты буквально во всех бедах человечества: от ГУЛАГа и Освенцима до пропаганды аборт»⁵⁹, в том числе на своих сайтах в Интернете⁶⁰.

Об эволюционной теории Ч. Дарвина как «научном оправдании атеизма» писали и российские дореволюционные публицисты, и религиозные деятели. Н. Я. Данилевский полагал, что эволюционная теория Дарвина несовместима с религией, так как имеет явный атеистический характер, и «изменяет, переворачивает не только наши ходячие и наши научные биологические взгляды и аксиомы, а вместе с этим и все наше мировоззрение до самого корня и основания»⁶¹. Проф. А. А. Тихомиров и вовсе назвал дарвинизм «антихристианнейшим» учением, упразднившим саму основу христианского воззрения на природу — идею предустановленного в мире порядка и совсем особого положения человека среди других земных существ. Поэтому в лице дарвинизма наука, как утверждал А. А. Тихомиров, подняла оружие против христианства, и в этом ее тягчайшая вина⁶².

О том же пишут и сегодня не менее резко: «Действительно, вопреки распространенному мнению о том, что христианская религия и дарвинизм не противоречат друг другу, дарвинизм отрицает религию и не

⁵⁸ Лютард Хр. Э. Апология христианства // Публ. чтения Хр. Э. Лютардта, орд. проф. Лейпцигского ун-та / Пер. с XI нем. изд. с прил. чтений о «Соврем. западе в религиоз.-нравств. отношении» А. П. Лопухина. СПб.: И. Л. Тузов, 1892. xxviii. С. 645, 650–651.

⁵⁹ Еськов К. Ю. Что Патриарх хотел сказать про дарвинизм? // Научный атеизм. URL: http://www.atheism.ru/library/Eskov_3.phtml

⁶⁰ Харун Я. Истинная идеологическая подоплека терроризма. Дарвинизм и материализм. URL: http://www.harunyahya.ru/article_darwinism_materialism.html

⁶¹ Данилевский Н. Я. Дарвинизм. Критическое исследование. СПб.: М. Е. Комаров, 1885. Т. 1. Ч. 2. XVI. С. 6.

⁶² Тихомиров А. А. Вина науки (спинозизм и дарвинизм) // Вера и Церковь. 1907. С. 42–46; см. также: Olson R. G. Science and Religion, 1450–1900: From Copernicus to Darwin. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2004. xxvii.

только потому, что автор ее возненавидел Бога, поклоняясь новому идолу — естественному отбору, но также и потому, что учение Дарвина и его последователей отрицает целенаправленность в эволюции и сводит всю историю жизни на Земле к борьбе за существование и выживанию более приспособленных»⁶³.

Иногда это мнение выражается в более «толерантной» форме. Так, например, в 2006 г. представитель Московской патриархии, митрополит Калужский и Боровский Климент на пресс-конференции в Москве высказался против доминирования в школах теории дарвинизма и в очередной раз призвал ввести в школьную программу «Основы православной культуры»⁶⁴.

По поводу подобных обвинений в конце XIX в. датский философ Г. Геффдинг писал: «Выражалось мнение, что дарвинизм есть не только безнравственное, но даже материалистическое и атеистическое учение. Но если разуместь под материализмом только сведение явлений к определенным естественным законам, исключаящим всякое сверхъестественное вмешательство, то Дарвин, конечно, материалист... Дарвин расширил область естественной связи: он содействовал тому, что привычка мыслить положительно и обходиться без теологических причин сделалась более распространенной среди естествоиспытателей, а затем и в более широких кругах»⁶⁵.

Главная проблема для Дарвина состояла в тех социально-идеологических требованиях, «неписаных законах», которые были общепринятыми в английском обществе его времени. В этом обществе религия была в той же степени вопросом классовой принадлежности и правильного, одобряемого обществом поведения, в какой она являлась чисто идеологической, «духовной» доктриной. В то же время формальная, демонстрируемая приверженность принципам церкви необходимым и обязательным образом сочеталась с социальным статусом человека в обществе. Для Дарвина это означало безусловное выполнение определенных обязанностей. Хотя можно было сомневаться в религиозных догматах в семье или в кругу друзей, лишь очень немногие осмеливались полностью и открыто отказаться от «условностей» традиционной, нормальной жизни. Ведь прослыть атеистом было, по меньшей мере, неприлично, если не преступно⁶⁶.

⁶³ Закат дарвинизма. URL: http://homosapiens3.narod.ru/darvinizm/zakat_darvinizma.htm

⁶⁴ В Московской патриархии сожалеют, что в школах по-прежнему доминирует дарвинизм. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=9182>

⁶⁵ *Геффдинг Г.* История новейшей философии: Очерк истории философии от Канта до наших дней. СПб.: ред. журн. «Образование», 1900. С. 395.

⁶⁶ *Брэдли Ч.* Атеизм. Достоинство, свобода и независимость. Рабство женщины. СПб.: Издание А. М. Солнцева, 1907. С. 34–35. См. подробнее: *Berman D.* A History of Modern

Подтверждением этого является и тот факт, что полностью «Воспоминания» Ч. Дарвина впервые были изданы не на английском, а на русском языке — в 1957 г.⁶⁷, за год до их опубликования на его родине⁶⁸. В текст «Воспоминаний», впервые опубликованных в Англии в сильно сокращенном виде Ф. Дарвином под названием «Автобиография» в 1887 г. в составе первого тома рукописного наследия Ч. Дарвина⁶⁹, в издание 1903 г. тем же Ф. Дарвином некоторых исключенных им отрывков⁷⁰ и в публикацию в 1933 г. внучкой Ч. Дарвина Норой Барло тех страниц «Воспоминаний», которые посвящены характеристике капитана «Бигля» Роберта Фиц-Роя, данных в «Автобиографии» также с большими сокращениями⁷¹, раздел о религии не вошел. Таким образом, лишь почти сто лет спустя после опубликования «Происхождения видов» уважаемая Англия смогла смириться с тем, что Дарвин был неверующим.

Atheism in Britain: From Hobbes to Russel. London, 1988; *Brooke J. H.* Science and Religion: Some Historical Perspectives. New York: Cambridge University Press, 1991.

⁶⁷ Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера. (Автобиография). Дневник работы и жизни. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957.

⁶⁸ *Darwin Ch.* Autobiography. With original omissions restored; edited with appendix and notes by his grand-daughter, Nora Barlow. London: Collins, 1958.

⁶⁹ The Life and Letters of Charles Darwin. V. I. London. 1887. P. 26–107.

⁷⁰ More Letters of Charles Darwin. V. I. London. 1903. P. 30, 49.

⁷¹ Charles Darwin's Diary of the Voyage of H. M. S. "Beagle". Edited from the MS by Nora Barlow. Cambridge, 1933. P. XV–XVIII.

Глава 2

ФЕОДОСИЙ ГРИГОРЬЕВИЧ ДОБРЖАНСКИЙ И РЕЛИГИЯ⁷²

В первой четверти XX в. эволюционная теория Ч. Дарвина переживала так называемый «кризис дарвинизма». Она не раз подвергалась суровой критике, в первую очередь самими биологами, но ими же дополнялась и развивалась. В результате процесса, получившего красивое и многозначашее наименование «эволюционного синтеза» и протекавшего в основном в 1930–1940-е гг., эта теория была преобразована благодаря нескольким выдающимся биологам из разных стран, своего рода «могучей кучке» в эволюционной биологии XX в., в знаменитую «синтетическую теорию эволюции», или СТЭ⁷³. Потеряв постепенно свое первоначальное историческое название, но сохранив и усилив свои основные, дарвиновские принципы и положения, СТЭ была названа по праву «дарвинизмом в XX веке»⁷⁴, выдержав, как и теория эволюции Ч. Дарвина самые серьезные научные дискуссии и немало вненаучных нападок с самых разных сторон. Став сложнее и богаче, она и сегодня, называясь обычно современной эволюционной теорией (СЭТ), находится вне конкуренции, свидетельством чему могут служить прошедшие по всему миру юбилейные дарвиновские конференции, в том числе и в России, в Санкт-Петербурге⁷⁵.

Одним из «отцов-основателей» СТЭ, ее «генеральным конструктором» был наш соотечественник, один из создателей ленинградской школы генетики и отечественной генетики в целом, а также международной школы эволюционной генетики, мыслитель и гуманист Феодосий Григорьевич Добржанский⁷⁶. Отправившись в 1927 г. из Ленинграда

⁷² Первоначально опубликовано: *Конашев М. Б.* Добржанский и религия // *Человек*. 2010. № 1. С. 30–48.

⁷³ См. подробнее: *Воронцов Н. Н.* Развитие эволюционных идей в биологии. М.: Изд. Отдел УНЦ, ДО МГУ, Прогресс–Традиция, АБФ, 1999. С. 391–454; *Галл Я. М., Георгиевский А. Б.* Синтетическая теория эволюции как современный этап развития дарвинизма // *Биология в школе*. 1973. № 3. С. 7–15; № 4. С. 5–15; *The Evolutionary synthesis: perspectives on the unification of biology* / Eds. E. Mayr and W. Provine. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

⁷⁴ *Медников Б. М.* Дарвинизм в XX веке. М.: Сов. Россия, 1975.

⁷⁵ Чарльз Дарвин и современная наука. Тезисы междунар. научн. конференций «Чарльз Дарвин и современная биология» (21–23 сентября 2009 г., Санкт-Петербург) и «Теория эволюции: между наукой и идеологией. Историко-научные и философско-методологические проблемы эволюционизма» (23–25 сентября 2009 г., Санкт-Петербург). СПб.: СПбФ ИИЕТ РАН, 2009; Чарльз Дарвин и современная биология: Труды Междунар. научн. конференции (21–23 сентября 2009 г., Санкт-Петербург). СПб.: Нестор–История, 2010.

⁷⁶ *Конашев М. Б.* Ровесник генетики, ровесник века: Ф. Г. Добржанский (1900–1975 гг.) // *Деятели русской науки XIX–XX веков*. Вып. 4. СПб.: Нестор–История, 2008. С. 193–228.

в США в научную командировку для стажировки в лаборатории создателя хромосомной теории наследственности Т. Г. Моргана, в декабре 1929 г. после долгих и мучительных раздумий Добржанский принимает решение остаться на какое-то время за океаном для завершения своих исследований. Лишь двумя годами позже, в августе 1931 г., после безуспешных попыток найти подходящее, прежде всего, для продолжения этих исследований место на родине, убедившись окончательно в том, что такого места в новом, пережившем «великий перелом» сталинском СССР для него нет и быть не может, он сообщает Н. И. Вавилову, что, увы, «и на этот раз дело не вышло»⁷⁷. Не выполнив совета прибыть как можно скорее, сначала де-факто, а затем и «де юре» он становится «невозвращенцем» со всеми вытекавшими последствиями, главным из которых было то, что дорога на родину даже в качестве американского ученого и гостя для него навсегда оказалась закрыта⁷⁸.

Закрытыми или, по меньшей мере, тернистыми оказались для него, однако, и многие другие пути. Немалой преградой или проблемой часто становилось его советское происхождение, что однажды, из-за возможного отказа в бразильской визе, заставило его в сердцах записать в дневнике 17–18 февраля 1943 г.: «И все это из-за того, что я сделал ошибку, родившись в России, а не здесь!»⁷⁹. Причиной многих, если не большинства из этих, совсем неожиданно или вполне ожидаемо встававших перед ним проблем, было то, что социальная эволюция человека привела еще в самом начале XX в. к таким гигантским противоречиям, которые разрешались не иначе как через войны, революции и прочие большие и малые политические, экономические и культурные (включая мировоззренческие) катаклизмы. В судьбе Добржанского и в его мировосприятии, как и в судьбе многих и многих других людей, отразились в той или иной степени все основные, «веховые» противоречия, разломы XX в. К таким противоречиям, к таким, возникавшим как торнадо из этих противоречий, «предельным вопросам», относилось и противоречие между наукой и религией, знанием и верой, представление о неизменности мира и природы человека и эволюционной теорией.

Но почему именно противоречие, почему не что-то иное, какое-нибудь более «дружественное», более гармоничное отношение? Такой или

⁷⁷ У истоков академической генетики в Санкт-Петербурге. Санкт-Петербург: Наука, 2002. С. 436.

⁷⁸ Об этом решении Ф. Г. Добржанского см. подробнее: *Конашев М. Б.* Об одной научной командировке, оказавшейся бессрочной // *Репрессированная наука*. Л.: Наука, 1991. С. 240–263.

⁷⁹ APSL. B:D65 Th. Dobzhansky Papers. См. подробнее: *Конашев М. Б.* Ровесник генетики, ровесник века: Ф. Г. Добржанский (1900–1975) // *Деятели русской науки XIX–XX веков*. Выпуск четвертый. СПб.: Нестор–История, 2008. С. 209–210.

похожий вопрос можно было бы задать, если встать на точку зрения тех, кто убежден или делает вид, что убежден в совместимости науки и религии, в их своего рода «взаимодополняемости»? Потому что таковым противоречием оно было для Добржанского с самого начала и осталось до конца жизни, которая в каком-то смысле и была посвящена попытке его разрешить. Потому что перед ним, как и перед Ч. Дарвином, стояла проблема совместимости (или несовместимости) науки и религии, его собственной эволюционной теории и веры в Бога⁸⁰.

Как и в случае Дарвина, вопрос об отношении Добржанского к религии представлял бы интерес лишь с биографической или идеологической точки зрения, если бы не имел прямого отношения к тому, какую роль сыграло это отношение в создании Добржанским его эволюционной теории, какие общекультурные, мировоззренческие выводы он сделал на ее основе для самого себя, и какими из них он посчитал необходимым поделиться с коллегами по научному сообществу и с другими людьми, с «человеком с улицы», как говорят американцы. Судя по всему, Феодосий Григорьевич как будто всегда был и оставался только верующим. Другое дело, что эволюционная теория привела его к тому, что он оказался непростым, особым верующим, пересмотревшим для себя и для других прежние, в первую очередь религиозные ответы на «предельные вопросы» и оказавшийся способным поставить сами эти вопросы заново, *эволюционно*. Поэтому, в отличие от Дарвина, Добржанский не оставил религию как нечто ненужное, просто вышедшее из употребления, причем с той легкостью и искренним облегчением, с какими при первой подходящей возможности пересаживаются даже из золоченой кареты в автомобиль, пусть еще тархтящий и воняющий. Он попытался обосновать и оправдать религию, свою веру с помощью эволюционной теории, помочь религии как мог.

2.1. Предопределение как свободный выбор

Основой для этой попытки, по крайней мере, одной из основ, причем одной из главнейших, стало само его детство, начиная еще с обстоятельств его рождения и наречения его таким необычным именем. Добржанский родился 25 января (12 января по старому стилю) 1900 г. в провинциальном городке Немирове Подольской губернии огромной Российской империи (в советское время это была Винницкая область Украины) в семье преподавателя математики в начальных классах русской мужской гимназии.

⁸⁰ См. выше, Глава 1. Чарлз Дарвин и религия. См. также: *Конашев М. Б.* Дарвин и религия // Человек. 2009. № 5. С. 22–37.

Там же, в Немирове, прошли его первые детские годы. Отец Феодосия Григорий Карлович Добржанский (10.01.1861—10.01.1918), был выходцем из семьи мелкопоместных польских землевладельцев, а мать, урожденная Софья Васильевна Войнарская (10.01.1864—8.05.1920), занималась домашним хозяйством и, когда родился Феодосий, — его воспитанием и домашним образованием. Она происходила из семьи священнослужителя, была, как и подавляющее большинство женщин царской России, особенно в провинции, глубоко верующей, и являлась дальней родственницей Ф. М. Достоевского⁸¹. По семейной легенде, у Добржанских долго не было детей и они, видимо, по настоянию Софии Васильевны, решили совершить паломничество в Черниговский монастырь святого Феодосия, дав обет: если родится сын, назвать его Феодосием⁸².

Естественно, что домашнее воспитание имело прежде всего глубоко религиозный характер, что предполагало для Феодосия безусловное знание не только христианских заповедей, но и текста Библии. Став взрослым, Добржанский не раз прибегал к использованию некоторых фрагментов библейского текста в личном общении. Об этом в частности свидетельствуют переписка 1927—1930 гг. с его учителем, в высоком значении этого слова, Ю. А. Филипченко⁸³, учредителем первой в стране кафедры генетики в 1919 г., и некоторые его работы, посвященные философским и иным гуманитарным аспектам эволюционизма. Так, характеризуя состояние генетики в письме от 16 октября 1928 г., Добржанский писал: «Период затишья характеризовался, так сказать, перевариванием морганизма, сейчас это кончено, это уже классическая доктрина, нечего ее переворачивать, надо идти дальше, и при том не виришь, а вглубь! Герберта Нильсона и <сродников> его можно оставить без всякого внимания: пусть мертвые хоронят своих мертвецов (выделено мною — М. К.), живым течениям в науке они не опасны, так как это трупы»⁸⁴.

В то же время, поскольку отцу страстно хотелось, чтобы его единственный сын не только пошел по его стопам, но и смог превзойти его, получив

⁸¹ Богданов Н. Н. Его родословная // Природа. 2000. № 12. С. 65—67. См. также: Богданов Н. Н., Роговой А. И. «Семейным сходством будь же горд...» Феодосий Добржанский (Глава 7) // Богданов Н. Н., Роговой А. И. Родословие Достоевских: В поисках утерянных звеньев. М.: Акрополь, 2008. С. 146—159.

⁸² Конашев М. Б. Ф. Г. Добржанский — генетик, эволюционист, гуманист // Вопросы истории естествознания и техники. 1991. № 1. С. 57. См. также: Land B. Evolution of a Scientist: The Two Worlds of Th. Dobzhansky. N. Y.: Thomas Y. Crowell Company, 1973. P. 17—18.

⁸³ Конашев М. Б. Редкое сочетание мужества, таланта и беззаветного служения науке и родине. Юрий Александрович Филипченко (1882—1930) // Выдающиеся отечественные биологи / Ред.-сост. Э. И. Колчинский. Вып. 2. СПб.: б/и, 1998. С. 51—62.; Медведев Н. Н. Юрий Александрович Филипченко. М.: Наука, 1978.

⁸⁴ У истоков академической генетики в Санкт-Петербурге. СПб.: Наука, 2002. С. 117. См. также: van der Meer Jitse M. Theodosius Dobzhansky (1900—1975) // Eminent Lives in Twentieth-Century. Science & Religion / Ed. N. A. Rupke. N. Y.: Peter Lang, 2007. P. 80.

то, чего по неблагоприятному повороту событий не удалось получить Григорию Карловичу, — университетское образование и диплом, и стать врачом или инженером, на естественнонаучное образование Феодосия оба родителя не жалели ни сил, ни времени. Хотя российская гимназия того времени мало что могла дать ученикам в этом отношении, и родителям, и Феодосию повезло, поскольку, благодаря проявленным способностям и интересу, учитель биологии разрешил не только пользоваться его библиотекой, но и единственным в школе микроскопом. Кроме того, вскоре Феодосий подружился с другим гимназистом, Вадимом Александровским, в библиотеке которого друзья, как вспоминал Феодосий, случайно обнаружили «Происхождение видов» Ч. Дарвина. Доступ к библиотеке не был запрещен, но она явно не предназначалась для любознательных подростков. Чтение знаменитого труда Дарвина произвело на Добржанского такое впечатление, что, по его собственному утверждению, именно тогда, еще 14 или 15-летним мальчиком он сразу решил стать биологом⁸⁵ и, как можно предположить, конечно же, знаменитым ученым, может быть, даже таким же великим эволюционистом, как Дарвин.

Вероятно, и с этим согласуется утверждение самого Добржанского⁸⁶, именно в тот период, даже в тот момент, он впервые по-настоящему, во всей ее глубине осознал проблему соотношения религии и науки и личную потребность найти ее приемлемое решение. Бурные и драматические события последующих нескольких лет лишь обострили проблему, сделали потребность еще насущнее, а поиск решения — настоятельнее и неотложнее.

Являясь студентом Киевского университета св. Владимира, Добржанский попадает в самый эпицентр грянувшей для обывателя как гром среди ясного неба революции и последовавшей за ней гражданской войны, когда человек мог расстаться с жизнью в любую минуту. Во время войны Добржанский потерял отца и мать, своего первого учителя в высоком значении этого слова, профессора Киевского университета С. Е. Кушакевича, скончавшегося в эмиграции⁸⁷. Революция и война сделали для Добржанского еще более необходимым найти смысл жизни⁸⁸.

Казалось бы, пройдя через такие испытания и потери, естественно было либо разувериться вовсе, как разуверились многие тогда и в особенности позднее, став очевидцам и участниками Второй мировой войны

⁸⁵ Конашев М. Б. Ф. Г. Добржанский — генетик, эволюционист, гуманист // Вопросы истории естествознания и техники. 1991. № 1. С. 57.

⁸⁶ *Dobzhansky Th. The Biology of Ultimate Concern*. N. Y.: The New American Library, Inc. 1967. P. 1.

⁸⁷ Конашев М. Б. По ту и по эту сторону океана (Феодосий Григорьевич Добржанский: 1900—1975) // Выдающиеся отечественные биологи / Ред.-сост. Э. И. Колчинский. СПб., 1996. Вып. 1. С. 47.

⁸⁸ *Dobzhansky Th. The Biology of Ultimate Concern*. P. 1.

со всеми ее ужасами, включая атомные бомбардировки Хиросимы и Нагасаки. В сознании немалого числа верующих, включая теологов, никак не укладывалось, что всемогущий и любящий бог мог допустить такое. Либо можно было уверовать еще больше и сильнее, вплоть до посвящения всего себя служению господу и отказу от мирской жизни. Но Добржанский не становится священником, как все мужчины в роду его матери, а при первой возможности возвращается в университет и, будучи еще студентом, целиком, без остатка отдается науке. Именно с ее помощью, точнее с помощью эволюционной теории, а не религии, он надеется решить для себя проблему человека и смысла человеческой жизни, проблему его предназначения. Путеводной звездой ему служит дарвиновская теория эволюции и новая, совсем тогда еще молодая наука, — генетика.

В тот период развития генетики основной целью, в том числе в эволюционном отношении, было изучение природы наследственной изменчивости, в особенности мутаций. Главным объектом исследований уже стала плодовая мушка дрозофила. Добржанский надеялся с помощью эволюционно-генетических исследований на дрозофиле разрешить проблему человека, и ему это действительно в определенном смысле удалось. Не случайно одна из его статей 1960-х гг. была посвящена значению генетических исследований дрозофилы для понимания эволюции человека⁸⁹, а доклад на 10-м Международном генетическом конгрессе в 1958 г. в Монреале назывался не иначе как «Генетика и предназначение человека»⁹⁰. Именно в 1920-е гг. у Добржанского складывается ядро его будущей эволюционной концепции, ее первый набросок, с которым он и отправляется в США⁹¹.

А что религия? Одним из главных, если не самым главным парадоксом биографии Добржанского является то, что в это время религии, веры в ней вроде бы нет. Во всяком случае, в документах, сохранившихся в разных отечественных и зарубежных архивах, а также в его научных и иных публикациях, нет никаких следов не только того, что религия и вера играли какую-либо важную роль в его научных поисках, но

⁸⁹ Dobzhansky Th. Bearing of evolutionary studies of *Drosophila* on understanding of human evolution // Scientia (Bologna). 1960. V. 54. P. 1–4.

⁹⁰ Dobzhansky Th. Genetics and the destiny of man // Proc. 10th Int. Cong. Genetics. 1959. V. 1. P. 468–474.

⁹¹ См. подробнее: Конашев М. Б. Ю. А. Филиппенко, Ф. Г. Добржанский и проблема экспериментального изучения видовой изменчивости // Эволюционная биология: история и теория. Вып. 3. / Под ред. Я. М. Галла, Э. И. Колчинского. Сост. А. В. Полевой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ин-та истории РАН «Нестор–История», 2005. С. 129–147; Его же. Ф. Г. Добржанский и становление экспериментального изучения эволюции // Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова. Годичная научная конференция, 2005. М.: Диполь–Т, 2005. С. 353–356.; Его же. Становление эволюционной теории Ф. Г. Добржанского. СПб.: Нестор–История, 2010. С. 30–66.

даже того, что в это время он был верующим. Бог, вера, церковь ни разу не упоминаются ни в одном из многочисленных писем Добржанского конца 1920-х — начала 1930-х гг. к его коллегам и старшим товарищам (В. И. Вернадскому, Ю. А. Филипченко, Н. И. Вавилову⁹², Г. Д. Карпеченко, Г. А. Левитскому, И. И. Шмальгаузену), младшим товарищам (М. Л. Бельговскому, Н. П. Дубинину, Н. Н. Колеснику, Я. Я. Лусису, Т. К. Лепину, Р. А. Мазинг, Н. Н. Медведеву), в том числе близким друзьям — В. В. Алпатову, Ю. Я. Керкису, М. М. Левиту, Г. И. Шпету⁹³. Не только с друзьями, но и со многими из коллег, в особенности с Ю. А. Филипченко, Добржанский был достаточно откровенен и обсуждал не только свои личные, в том числе семейные, но и культурные, мировоззренческие проблемы. Предполагать, что корреспонденты, зная о возможной перлюстрации (а некоторые из них скорее всего не питали никаких иллюзий на этот счет), избегали писать на религиозные темы, нет оснований, ибо в переписке затрагивались темы гораздо более острые и, так сказать, опасные для корреспондентов.

Первые работы о значении эволюционной теории для религии и некоторых аспектах соотношения науки и веры Добржанский публикует лишь в 1960-е гг.⁹⁴, хотя аналогичные работы по значению эволюционной теории для культуры и гуманизма начинает публиковать раньше, в 1950-е гг. Наконец, в дневнике Добржанского, который он вел на протяжении практически всей своей жизни с некоторыми перерывами, самый большой из которых приходится на период конца 1920-х — начало 1930-х гг.⁹⁵, тема религии появляется только в 1942 г.

Вопрос о том, оставался ли Добржанский верующим на протяжении всего этого времени, то есть всей юности, молодости и ранней зрелости, является столь же риторическим, сколь бессмысленным или, точнее, неверно поставленным вопросом. Значение имело и имеет вовсе не это,

⁹² У истоков академической генетики в Санкт-Петербурге. СПб.: Наука, 2002.

⁹³ Эти пока еще не опубликованные письма сохранились в нескольких отечественных государственных, ведомственных и личных архивах. Выдержки из переписки 1960–1970-х гг. см.: *Конашев М. Б.* Отечественные генетики на родине и за рубежом: наука, книга, общество // *Нестор*. № 9. На переломе. Отечественная наука в конце XIX–XX века: источники, исследования, историография. Вып. 3 / Под ред. Э. И. Колчинского, М. Б. Конашева. СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ин-та истории РАН «Нестор-История», 2005. С. 361–389.

⁹⁴ См. например: *Dobzhansky Th.* Man consorting with things eternal // Ed. Shapley H. *Science Ponders Religion*. N. Y.: Appleton-Century-Crofts, 1960. P. 117–135; *Idem.* Religion, death, and evolutionary adaptation // *Context and Meaning in Cultural Anthropology* / Ed. M. E. Spiro. N. Y.: The Free Press, 1965. P. 61–73; *Idem.* An essay on religion, death, and evolutionary adaptation // *Zygon*. 1966. V. 1. P. 317–331; *Idem.* Evolution: Implications for religion // *Christian Century*. 1967. V. 19. P. 936–941.

⁹⁵ Возможно, часть дневника, который Добржанский вел в толстых школьных тетрадах, оказалась утеряна, по его же предположению, во время одного из многочисленных переездов, но какая именно, теперь уже, видимо, установить невозможно.

а то, *каким* он был верующим и во *что* верил. Предположение о том, что он, само собой, верил в Бога, ничего не дает, так как при ближайшем рассмотрении выясняется, что и его Бог, и его вера отличались от общепринятых тогда и сейчас в православии. Насколько — другой вопрос, который в той мере, в какой это возможно, будет рассмотрен ниже.

2.2. Верующий неверующий

Добржанский, действительно, был человеком религиозным, о чем, прежде всего, свидетельствовал он сам и его ученики. Многие записи его дневника, в особенности последних лет жизни, начинаются или заканчиваются прославлением бога. Такова, например, запись от 1 марта 1971 г. с характерной, традиционной для его дневника этих лет концовкой: «Но, прежде всего — Господи, Слава Тебе!»⁹⁶. Он регулярно посещает церковь, где только может, всякий раз делая краткие или более пространственные записи в своем дневнике. Первая запись в дневнике такого рода от 11 октября 1942 г. сделана в Нью-Йорке, где он жил долгое время⁹⁷.

Совершая свою первую поездку в Японию, он посещает церковь и описывает ее 11 октября 1964 г. следующим образом: «Утром поехал в православную церковь Николаи-До. Это, очевидно, остаток императорской России. К моему удивлению, прихожане на девять десятых японцы, 4 священника тоже все японцы, служба тоже на девять десятых по-японски, но Отче Наш пели по-русски. Хор, человек 10 японцев, очень не плох, гораздо лучше, чем в нашей нью-йоркской церкви»⁹⁸. Чаще всего во время своих поездок в другие страны он, похоже, посещал русскую церковь во Франции, когда бывал в этой стране, в частности 9 и 24 апреля, 8 мая 1966 г.⁹⁹

В целом записи о посещении церкви похожи одна на другую, начинаясь примерно одинаково, как, например, эта, от 14 февраля 1943 г.:

⁹⁶ APSL (Americal Philosophical Society Library; Библиотека Американского философского общества). B:D 65. Th. Dobzhansky Papers.

⁹⁷ О полноте сохранности дневника: это первая запись о церкви, хотя первая сохранившаяся у самого Ф. Г. Добржанского тетрадь дневника имеет на обложке помету «Аляска. Июнь—Июль 1934. I.» и велась во время поездки на Аляску с исследовательской целью. В настоящее время в APSL имеется еще тетрадь с экспедиционным дневником Ф. Г. Добржанского, который он вел в Казахстане в 1926 г. Тетрадь была передана в APSL Александром Юльевичем Керкисом, сыном ученика и друга Ф. Г. Добржанского — Юлия Яковлевича Керкиса, во время международной конференции, приуроченной к 90-летию Ф. Г. Добржанского и проходившей в Ленинграде в сентябре 1990 г.

⁹⁸ APSL. B:D 65. Th. Dobzhansky Papers.

⁹⁹ Там же.

«Ездили в церковь...»¹⁰⁰. Иногда, правда, Ф. Г. Добржанский был и более многословен. 28 октября 1951 г., в воскресенье, он написал: «Пошли в первую русскую церковь на 99-й улице. Церковь в одной комнате, на 3-ем этаже, с некрашенным деревянным иконостасом. Было человек 30 молящихся, очевидно все бывшие Д. Р.¹⁰¹ Служба самая лучшая, какую мне пришлось слышать в Америке. Священник, молодой еще человек, сказал 5-ти минутную проповедь, просто, без всякого пафоса»¹⁰².

О религиозности Ф. Г. Добржанского, в том числе некоторых ее особенностях, писали и его ближайшие друзья и коллеги за рубежом, в частности, Р. Левонтин. По свидетельству Дж. Пауэлла, в последние годы Ф. Г. Добржанский молился каждый день¹⁰³. Наконец, имеется и целый ряд других, в том числе косвенных подтверждений его религиозности. Он внимательно и заинтересованно, с точки зрения именно верующего человека, отмечал для себя, часто с печалью, состояние религии в тех странах, где побывал. 25 октября 1964 г. после посещения одного из японских храмов он вынужден был заключить: «Масса туристов, очень мало молящихся. Религия в Японии кажется в еще худшем состоянии, чем в Европе и в Америке». Во время другой поездки в Японию его вывод, сделанный 8 сентября 1968 г., был еще пессимистичнее: «Несмотря на трогательное гостеприимство, японцы, вероятно, одна из самых материалистических наций в мире. Религии у них в сущности нет — все буддистские и шантоистские монастыри и храмы, что мы посещали, имеют ничтожное количество молящихся, существуют главным образом для туристов и экскурсантов»¹⁰⁴. Похожую грустную для себя констатацию Ф. Г. Добржанский не раз делал и в самих США. 10 февраля 1952 г. он отметил в дневнике: «Ходили в церковь — собирался это сделать уже больше месяца. Народу там сильно прибавилось, церковь полна. Было несколько молодых людей, что особенно приятно, т. к. в русских церквях в Америке, в которые мы до сих пор ходили, молодежи почти что не было, во всяком случае, не было парней»¹⁰⁵.

В силу ряда обстоятельств личной жизни и эпохи, часть которых была упомянута выше, Ф. Г. Добржанский не представлял себе, как может нравственность не основываться на религии, и причину (по крайней мере, одну из причин) отступления от нравственности или ее отсутствия

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ *Англ.*, сокр. от displaced persons — перемещенные лица.

¹⁰² APSL. B:D 65. Th. Dobzhansky Papers.

¹⁰³ *Krimbas C. B. The Evolutionary Worldview of Theodosius Dobzhansky // The Evolution of Theodosius Dobzhansky / Ed. M. B. Adams. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. P. 188.*

¹⁰⁴ APSL. B:D 65. Th. Dobzhansky Papers.

¹⁰⁵ Там же.

видел в недостатке религиозного воспитания. После общения с внуком Николаем он записывает в дневнике 23 июня 1969 г.: «Но беда в том, что у них нет нравственного религиозного воспитания, вырастают эгоистами и своевольными»¹⁰⁶. Эта тесная, по сути, для Ф. Г. Добржанского неразделимая, связь религии и нравственности порождала ряд проблем, требующих отдельного рассмотрения. Упомянем поэтому лишь одну из них в изложении самого Феодосия Григорьевича. Во Франции 21 мая 1966 г. он записывает в дневнике: «Сегодня воспользовался все еще имеющимся нанятым автомобилем и, вместе с супругами Божижерами, поехали в Версаль и в Шартр. Контраст этих двух мест невероятный. Говорят, что Людовик XI был религиозным человеком. Трудно понять, как это возможно. Версаль — это анти-религиозная пропаганда, по крайней мере, анти-христианская пропаганда»¹⁰⁷.

Подобная же связь существовала для него и между религией и философией, по крайней мере, между тем, что может быть названо философией жизни, и что сам Ф. Г. Добржанский называл на английский манер «предельными вопросами» и «предельным интересом»¹⁰⁸.

Можно без преувеличения сказать, что поиск ответа на «предельные вопросы» был другим наиболее важным источником или основанием (а в каком-то смысле и оправданием) религии для Ф. Г. Добржанского¹⁰⁹. Это, конечно, в первую очередь, — вопросы о смысле мира, о месте человека в этом мире, о смысле и ценности человеческой жизни, о предназначении человека¹¹⁰. Не обязательно именно эти вопросы жизнь подчас безжалостно ставила вновь и вновь ему самому. Очень часто они возникали, когда Ф. Г. Добржанский «переводил» чужие проблемы на себя, ставил себя на место другого человека или людей. Другими словами, сочувствовал и сопереживал. В этом смысле типично видение Ф. Г. Добржанским ситуации, в которой оказался один из его ближайших друзей Лесли Кларенс Данн в разгар Второй мировой войны. 4 декабря 1942 г. Ф. Г. Добржанский после разговора с ним записал в дневнике: «Часа два беседовал с Dunn'ом в его кабинете — добеседовали до 6.1/2, т. е. не зажигали огня, так что под конец сидели в совершенной темноте. Бедный Dunn! Он, по-видимому, глубоко несчастен. Во-первых, он разочаровался в мире, который, он считает, идет к фашизму в какой-то форме

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Слова “ultimate questions” и “ultimate concern” могут быть кратко переведены также как «конечные вопросы» и «конечный интерес» или более пространно — как вопросы о предельных, «конечных» основах бытия и, соответственно, как интерес к этим основам.

¹⁰⁹ Трактовку этих вопросов Добржанским см.: *Dobzhansky Th. The Biology of Ultimate Concern*. N. Y., 1967. P. 4–6.

¹¹⁰ Поиску ответов на эти вопросы посвящена не только эта книга, “The Biology of Ultimate Concern”, но и ряд других его книг и статей, вся его жизнь.

независимо от того, кто победит. Во-вторых (хотя он этого не сказал), он не думает, что его Боб вернется с войны живым. Я старался его ободрить, советуя ему спрятаться в случае чего в свою раковину и работать на благо человеческой культуры. Но его вкусы идут в обратном направлении — общественной работы. Бедный, милый Dunn! Что ему нужно было бы, [так] это религия, но ее-то он и не имеет. А между тем он одна из светлейших личностей, какую мне пришлось встретить!»¹¹¹.

Религиозные взгляды Ф. Г. Добржанского как будто мирно на всем протяжении его сознательной жизни сосуществовали с его наукой. Он, как ему, очевидно, казалось, смог, и успешно, разрешить вопрос о соотношении науки и религии. Более того, хотя религиозность Ф. Г. Добржанского была внутреннего, индивидуального порядка, он считал возможным учить и учил других, то есть своего рода проповедовал. Он пытался обратить некоторых к Достоевскому и тем самым, как он сам писал, к богу, каждый раз обращаясь к одной, конкретной личности, а не к массам. В основе этих попыток лежали те же два краеугольных камня: нравственность и «предельные вопросы». 16 июня 1942 г. в экспедиционном лагере он записывает: «Беседовал с Эплингом о Достоевском и по поводу Достоевского. Странная, для русского, психология: наличие зла в мире его не беспокоит, он его принимает за данное и все тут! Основа его морали — с моралью легче жить в обществе, чем без нее, значит других, религиозных, основ морали искать нечего и незачем. Словом, Достоевский с него как с гуся вода. Но вопрос, почему 5 миллионов американцев должны рисковать жизнью для общества и будущего, которого они никогда, быть может, не увидят, его все-таки озадачивает. В самом деле, почему авиатор должен лететь в бой с японцами, рискуя быть убитым? Единственный ответ, какой он может дать — большинство авиаторов над этим не задумывается, — они призваны на военную службу, им приказано лететь, заслушание они были бы наказаны, ну, вот и летают. Неудовлетворительность такого рода положения вещей ему, однако, ясна. Так что ко времени, когда надо было идти спать, я все-таки сумел кое-как пробраться под его толстую скорлупу. Поговорим еще — быть может, удастся “обратить” его к Достоевскому и, значит, к Богу!»¹¹². А 18 августа 1942 г. он отмечает: «провел час или больше с Эплингом стараясь объяснить ему <смысл> “Великого Инквизитора” Достоевского»¹¹³. Состоялся разговор и с другим членом экспедиции: «Вечером сидели с Мирским и беседовали о будущем. Кончили чтением “Великого Инквизитора”, но религиозный язык его отпугивает, несмотря на то, что основная мысль должна привлекать»¹¹⁴.

¹¹¹ APSL. B:D 65. Th. Dobzhansky Papers.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

В своем стремлении к персональному религиозному просвещению Ф. Г. Добржанский придерживался принципа реальной свободы совести. В письме к дочери Софии и ее мужу Майклу Ко (Сое) от 16 мая 1957 г. он заверяет их, что был бы рад, если бы они были христианской семьей, но и не протестовал бы, если бы они не были, и не собирается влиять каким-либо образом на них¹¹⁵. В том же письме Ф. Г. Добржанский впервые затронул тему своей веры, заявив, что не принадлежит к русской православной церкви в полном смысле, или к любой другой, но пытается быть христианином и молится почти каждое утро¹¹⁶.

В самом деле, хотя Ф. Г. Добржанский регулярно посещал церковь и исповедовался, он действительно не являлся обычным, традиционным верующим. В записях в дневнике, касающихся религии, почти не затрагиваются вопросы совершенных грехов, их искупления, спасения после смерти, постижения божественного предначертания и тому подобного. Две вещи связывают Добржанского с богом. Первая — игра судьбы, то есть то, что он избежал многих и многих ее превратностей (от сталинских лагерей до смерти в случайной автомобильной аварии), настигших других, и был ею облагодетельствован, став, будучи мальчиком из провинциального украинского городка, всемирно известным ученым. Вторая — продолжение (богом) его жизни. Об этом говорят, например, следующие записи в его дневнике. 10 сентября 1971 г.: «Как много лучше здесь, в Дэвисе, чем было бы в Нью-Йорке, на старости лет! Благодарение Богу за все — во-первых, за жизнь и хотя бы относительно здоровье, во-вторых, за то, что я здесь, в любезной мне Калифорнии»; 29 апреля 1973 г. (Пасха), Дэвис: «Наш маленький садик благодаря усилиям Ольги тоже полон цветом. Наслаждение. Как прекрасна жизнь. Господи благодарю Тебя!»; 24 июня 1973 г., Дэвис: «Воскресенье, и я разрешил себе разлентиться. Читал книгу Барбары Ланд. Ведь меньше чем один человек на миллион имеет возможность читать свой некролог! Читая его, вспоминается много и многое, чего нет в некрологе. По Пушкину — “вспоминание безмолвно предо мной свой длинный развивает свиток”; и там дальше — “я трепещу и проклиная, и слезы лью, но строк печальных не смываю”. Читая “свиток”, вижу, что жизнь моя была невероятно удачна — тоже меньше чем один на миллион может похвалиться такой удачей. Господи слава Тебе!». 25 января 1972 г.: «Прожил 72 года. Интересная, разнообразная, и в целом незаслуженно счастливая жизнь. Вместо сталинской тюрьмы и расстрела стал американским буржуа, американским ученым, наставником научной молодежи. За что такое счастье? Ведь многие русские

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

мальчики, которых я знал, были умнее и способнее меня, а они погибли или влачили жалкое существование»¹¹⁷.

Более того, некоторые его работы, посвященные ценностным и этическим аспектам эволюционной теории и генетики, написаны, как и любая другая научная работа, в стиле объективного исследования. При их чтении вполне может сложиться впечатление, что их автор — атеист. Кроме того, целый ряд мест в этих работах фактически демонстрирует эволюционный подход Добржанского к религии, то есть рассмотрение им религии как одного из результатов эволюции человека¹¹⁸.

Прообраз эволюционного взгляда на мир Добржанский видел в иудаистски-христианской религиозной философии, согласно которой (в понимании Добржанского) божественно предопределенный исторический процесс начался с творения, прошел через стадии грехопадения человека, откровения религиозной истины, искупления и прогресса к Царствию Божьему. Благодаря такой «эволюции» по Добржанскому человеческое существование обретает смысл: «История полна надежды; может быть лучший мир и люди лучше»¹¹⁹. Поэтому Добржанского удивляло и огорчало безусловное неприятие эволюционной теории церковью: «Как иронично, что оппозиция эволюционной идее пришла в современные времена главным образом из религиозных кругов!»¹²⁰.

Неприятие эволюционной теории церковью¹²¹ включало и его личные неудачи в попытках дать религии плоды своей науки, в первую очередь публично. Ф. Г. Добржанский так и не смог объединить науку и религию, верующих и неверующих, теистов и атеистов. Он с горечью записывает в дневнике 11 августа 1969 г.: «Мой доклад был принят неблагоприятно <юнитариями>. Им очевидно не нравится мое мнение, что traditional religion должна быть принята за основу синтетического мировоззрения. ... Пошел спать около полуночи, усталый и с сердцебиением. Хотя все были вежливы, но нет сомнения в ихней оппозиции! Боюсь, что мое мировоззрение одинаково неприемлемо и для атеистов, и для людей религиозных, и для юнитариев, которые держатся промежуточной точки зрения»¹²². Тремя годами позже, 9 октября 1971 г. он дает сходную самооценку: «Странное чувство — в компании теологов я как будто излишен, хотя несколько из них мне сказали, что они читали мои книги»¹²³. В той

¹¹⁷ APSL. B:D 65. Th. Dobzhansky Papers.

¹¹⁸ См. например: *Dobzhansky Th. The Biology of Ultimate Concern*. N. Y.: The New American Library, Inc. 1967. P. 13–14, 88.

¹¹⁹ *Dobzhansky Th. Evolution and Man's Self-Image // Evolution Anthropology, Physical*. London, 1975. P. 189.

¹²⁰ Ibid. P. 189.

¹²¹ Ibid. P. 189.

¹²² APSL. B:D 65. Th. Dobzhansky Papers.

¹²³ Ibid.

же записи Ф. Г. Добржанский отмечает тот неприятный для себя факт, что Джулиан Хаксли, другой известный эволюционист XX века и сооснователь СТЭ, «враг всякой религии, кроме им сочиненной»¹²⁴.

Неудачей, как правило, заканчивалось и личное, индивидуальное миссионерство. Так, он вынужден записать в своем дневнике 19 декабря 1942 г., после посещения своего друга Л. К. Данна, подхватившего простуду: «Поэтому я поехал к нему и провел вечер, читая ему Достоевского — то же, что читал Мирскому и Эплингу. Думаю, что мы расстались более друзьями, чем были. Но — это кажется не для англо-саксонцев!»¹²⁵. Если с колеблющимися (в чем бы то ни было) или с верующими, особенно с женщинами, все было сравнительно удачно, то с материалистами добиться успеха не удавалось. Об этом свидетельствует, например, запись в дневнике от 31 декабря — 1 января 1943 г.: «Новогодние празднества. У нас собрались <Демерецы>, Кауфманы, Мирские, Дупп'ы (вместе с сыном), Родсы. ...Утром на Новый Год завел полемику с Кауфманом о роли науки и о способах познания. Кауфман, конечно, материалист. Мария Александровна Демерец верит в религию. Конечно, ни до чего не договорились»¹²⁶.

Синтез Добржанского не удовлетворял ни одну из сторон, поскольку ни одна из них не получала от него того, что хотела — своего господства, а синтез все-таки таковым не являлся. Ведь у Добржанского, независимо от того, осознавал ли он это или нет, религия остается на периферии науки, на той границе, до которой дошла наука (он же человек) в постижении мира и самого себя. При этом она безвозвратно потеряла свой священный статус и образ, став всего лишь одним из бесчисленных объектов науки, предметом изучения, но не поклонения и не подчинения, тем самым уже перестав быть религией. Не случайно Ф. Г. Добржанский приводит высказывание теолога Пауля Тиллиха о том, что первый шаг к тому, чтобы западный мир начал становится нерелигиозным, был сделан самой религией тогда, когда, защищая свои религиозные символы, она стала интерпретировать их не как великие символы, а как буквальные утверждения, и уже тогда ею было проиграно все сражение¹²⁷.

Понимали ли периферийное и подчиненное положение религии в синтезе Ф. Г. Добржанского религиозные деятели, в том числе представители церкви или нет (скорее всего, что понимали), они, естественно, не без основания с недоверием относились к синтезу Добржанского и его попытке помочь религии с помощью эволюционной теории. Тем более что по крайней мере в некоторых своих публичных работах Ф. Г. Добржанский

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ *Dobzhansky Th. The Biology of Ultimate Concern*. N. Y.: The New American Library, Inc. 1967. P. 34.

фактически и независимо от его благих намерений выступал как критик религии, противопоставляя религиозной концепции человека концепцию эволюционную, дающую реальную, а не иллюзорную, мифическую надежду и реальные средства воплощения этой надежды в действительность. Это противопоставление точно выражено в названии одного из разделов одной из статей Ф. Г. Добржанского — «Падение или восхождение человека». В этой статье он фактически определяет библейские тексты как продукт художественной деятельности: «Поэтическое воспроизведение выхода человека за пределы собственной эволюции можно увидеть в библейском повествовании о вкушении плода с дерева познания добра и зла»¹²⁸.

В чем же состояло, по Ф. Г. Добржанскому, это преступление эволюционных границ? Предки человека были всего лишь животными, не ведающими добра и зла, греха и добродетели, но на определенной ступени своей эволюции «человечество стало способно отличать правильное от неправильного, добро от зла. Традиция называет это Падением Человека. Человек «пал», когда впервые стал способен свободно преступить и преступил этическое предписание. Однако тем же самым актом человек возвысился над уровнем животности. ...Человек восходил, не падал»¹²⁹. Иначе говоря, благодаря такому преступанию, преодолению человек из просто животного стал этическим животным. По Добржанскому, христианская теология использовала идею, унаследованную от иудаизма и философов эллинистической эпохи о существовании золотого века в начале мира и последовавшей за ним регрессивной эволюции. В действительности эволюция вовсе не сделала регрессивного шага с появлением человека. Напротив, это появление человека на мировой сцене «было прыжком вперед в истории космоса. Грех, злодеяние, преступление, нарушение может случиться с существом, которое осознает себя и природу своих действий. Человек такое существо, но его предки таковыми не были»¹³⁰.

Возражая далее современным ему идеологам «биологической» природы человека, Ф. Г. Добржанский вновь противопоставляет религиозное и эволюционное понимание и объяснение человека: «Как оптимистический тезис, что человек по существу добр, так и пессимистический антитезис, что он пал и развращен, предшествовали научной биологии и антропологии. Великие религии, в особенности Христианство, усвоили как тезис, так и антитезис, первый как часть доктрины Первородного Греха, второй — Божественной Милости. Есть ли у науки что-либо, что можно было бы добавить к этим древним человеческим проникновениям? По крайней мере, она может поместить их в контекст некоторых

¹²⁸ Dobzhansky Th. Evolution and Man's Self-Image // Evolution Anthropology, Physical. London, 1975. P. 211.

¹²⁹ Ibid. P. 211.

¹³⁰ Ibid. P. 212.

хорошо обоснованных открытий, которые предполагают, что человек не предопределен своей “природой” быть хорошим или плохим, но может стать тем или другим в зависимости от обстоятельств»¹³¹. Человек не запрограммирован биологически стать альтруистом или эгоистом, святым или грешником, героем или трусом, тружеником или лентяем. Он обладает возможностью стать кем угодно. «Человеческая адаптивность основывается на замечательной открытой бесконечности образцов поведенческого развития»¹³². Разумеется, человеческая биологическая природа, это ее разнообразие несовершенно. Но именно наука позволяет не только устранить такие очевидные для всех плохие его биологические качества, как наследственные болезни, но и, возможно, в будущем усовершенствовать его биологическую природу, приобрести желаемые качества и способности при должной осторожности и мудрости.

Эволюция жизни и эволюция человека не закончились, и человек, если использовать научную метафору, остается «незаконченным экспериментом». Принципиальная разница между научным и религиозным подходом к человеку состоит в ответе на вопрос о том, чей это эксперимент. «Последователи религиозных традиций верят, что вселенная есть деяние Господа. Однако человек открыл, что оба эксперимента продолжаются, и что он сам призван в них участвовать и помочь их осуществлению. ...В рамках ограничений, налагаемых законами природы, человечество может сделать все от него зависящее, чтобы сформировать свое будущее в соответствии со своими представлениями о добре и красоте»¹³³. По Добржанскому, именно наука, а не религия, играла и играет главную роль в культурной эволюции человека, кардинально трансформировала его сознание: «Наука радикально изменила идеи человека о мире, в котором он живет. Что, возможно, наиболее важно, наука изменила представление человека о самом себе»¹³⁴.

2.3. Жажда жизни

Сборник, в который вошла процитированная статья Добржанского, был опубликован в год его смерти. Как неоднократно указывалось, одним из «вечных» корней религии является личная смертность и неустроенность (в широком смысле) человека: лучшее будущее человечества (человека как вида) не отменяет бренности каждого данного индивида и невосполнимости его личных жизненных утрат (понимаются ли последние, как

¹³¹ Ibid. P. 213.

¹³² Ibid. P. 214.

¹³³ Ibid. P. 220.

¹³⁴ Ibid. P. 220.

утраты близких, или нереализованные способности личности). В этом смысле эволюционная надежда Ф. Г. Добржанского, изложенная выше, также не дает никакого спасения отдельному человеку в настоящем. Она не отменяет его личной смертности, завершения его жизни. А жажда жизни у Ф. Г. Добржанского была неумемая. Через полгода после того как в ходе рядового медицинского осмотра у него обнаружили рак крови он записывает в дневнике 1 января 1969 г.: «В июне открыли мою болезнь; за последние два месяца здоровье Наташи сильно пошло вниз; и хуже всего — теперь уже нет сомнения в том, что наше единственное дитя от нас отвернулось. Значит, грозит одинокая старость и одинокая смерть. И все же жизнь прекрасна — хочется еще жить. Надо закончить книгу об эволюции. А там, если буду жив, подготовлю издание моих старых работ, и, наконец, если останется время, автобиографию. К тому же идет еще 2 больших работы — по поведению *Drosophila paulistorum*. Их надо довести до какого-то логически приемлемого конца. Плохо, но может быть гораздо хуже! И при всем том жить до безобразия хочется»¹³⁵.

При такой жажде жизни и страх смерти был огромной интенсивности. Об этом опять же свидетельствуют отрывки из дневника. 21 декабря 1971 г.: «А вот тут подкралась старость, и подкрадывается смерть. Скоро придется делать операцию грыжи. Оправлюсь ли я от этой операции, и не стимулирует ли она последнее обострение лейкемии? ...Ох, боюсь, боюсь и смерти и предшествующих ей болезней и страданий. Боже, благодарю Тебя за жизнь, и молю Тебя укрепить меня перед смертью!»; 16 ноября 1972 г. предложение лечащего врача есть больше овощей было воспринято Добржанским как деликатное «напоминание того, что здоровье сдает и что близка уже смерть. О, как прекрасна жизнь и как ужасна смерть!». Наконец, 4 декабря 1974 г., почти ровно за год до смерти: «Доктор Пэйн кажется удивлен, что я все же еще не болен, хотя мое самочувствие не из хороших, ... Но ведь меньше чем через 2 месяца мне будет 75 лет — пожил достаточно, жаловаться нельзя. Но все же, как сильно хочется жизнь и как страшно, что подходит смерть!»¹³⁶.

О том, что религиозность Добржанского долго находилась в латентном состоянии и усилилась с началом проблем со здоровьем у Наташи, жены Добржанского, и у него самого, пишет и Брито да Кунья, с которым Добржанский много и плодотворно сотрудничал¹³⁷. Именно открытие Добржанским того, что он неизлечимо болен, явно коррелирует с его, так сказать, повторным, более тесным и сильным, чем раньше, обращением к религии. Оно было особенно обострено, так сказать «подстегнуто», тем,

¹³⁵ APSL. B:D 65. Th. Dobzhansky Papers.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Brito da Cunha A. On Dobzhansky and His Evolution // Biology & Philosophy. 1998. V. 13. N. 2. P. 298.

что доктора не могли дать ответа на бесконечно волновавший его вопрос о том, сколько ему осталось жить. Может, годы, а может, только месяцы. Добржанский оказался перед мучительной неизвестностью, неопределенностью. Можно сказать, что рок навис над ним со всей своей неумолимостью. Что оставалось? Только попробовать задобрить бога, вымолить отсрочку.

Кроме того, ужас внезапно возникшей угрозы смерти был для Добржанского особенно непереносим в силу того, что его отец стал инвалидом, когда Добржанскому было всего десять лет, что отец и мать умерли, когда он был еще юношей. Скорее всего, из-за страха смерти Добржанский не любил, когда ему напоминали про его возраст, даже когда он еще не был пожилым человеком¹³⁸.

В своем дневнике Ф. Г. Добржанский не раз благодарил господ за то, что жив и еще может заниматься наукой. Не исключено, что в случае если бы у докторов, наблюдавших и лечивших Ф. Г. Добржанского, было больше возможностей и им удалось бы продлить его жизнь, да еще не на год или два, а на десяток-другой, в дневник были бы записаны строчки со словами совсем иной благодарности.

2.4. Новый лучший мир

Было бы непростительным упрощением сводить причины религиозности Добржанского лишь к тем, которые были рассмотрены выше, как и к тем, что даже не были названы. Они, как и обсуждаемый предмет в целом, таковы, что негоже писать о них скороговоркой. Но еще одна причина заслуживает того, чтобы не только ее упомянуть, но и остановиться на ней подробнее, насколько это возможно. В предисловии к одной из своих главных книг, несколько ссылок на которую уже были даны, Добржанский утверждал, что она является не попыткой «вывести философию из биологии, но скорее попыткой включить биологию в *Weltanschauung*», то есть в мировоззрение. Поясняя далее это свое намерение, он писал, подразумевая самого себя, что у биолога есть факты и теории, которые, как он верит, могут представить гуманистический интерес и значение¹³⁹. Однако в этой книге, посвященной некоторым философским проблемам эволюционной теории, в том числе тому, что следует из этой теории для человеческой культуры, для того же мировоззрения, как они уже изменились под воздействием эволюционной

¹³⁸ Ibid. P. 290–291.

¹³⁹ *Dobzhansky Th. The Biology of Ultimate Concern*. N. Y.: The New American Library, Inc. 1967. P. 2.

теории, Ф. Г. Добржанский, разумеется, излагал свое понимание этих проблем, причем главным образом своего «предельного интереса», своих «предельных вопросов». Хотя и опирался при этом на труды и высказывания других авторов — ученых, философов, теологов, самых разных религиозных и секулярных мыслителей.

Совпадало ли видение Добржанского с тогда общепринятым или с чьим-то особым — отдельная тема. В частности, Добржанский приводит как «интересное» определение философии, данное Берtrandом Расселом в 1945 г, по которому между теологией и наукой лежит не освоенная человеком земля, подвергаемая атакам с обеих сторон, которая и есть философия¹⁴⁰. Добржанский, вместе и вслед за другими, тоже попытался ее освоить. Цитируя высказывание П. Тиллиха о том, что религия есть, по сути, «предельный интерес» и следуя в этом «предельном интересе» за Ф. М. Достоевским, Добржанский утверждал, что природа человека такова, что побуждает человека задаваться «предельными вопросами» и что каждый человек пытается дать себе на них ответы¹⁴¹. Добржанский, во всяком случае, без сомнения, был таким «каждым человеком». Это означает, что эти вопросы, поиск ответа на них и сами возможные, найденные, ошибочно или нет, ответы и были его религией. Эта его неудовлетворенность предложенными и предлагавшимися разгадками «тайны» человека и являлась в действительности тем «фактором», который влиял и на становление его эволюционной теории, и на последующие его эволюционно-биологические исследования.

Поскольку прогресс науки, каким бы ни был он замечательным, всегда оставляет пробелы, эти пробелы объясняются чудесами и, таким образом, являются областью бога¹⁴². Но этот бог — не бог Добржанского. Человек стал человеком, когда сумел относиться к себе как к объекту. Только тогда он смог открыть, что является субъектом, личностью. Это дало ему свободу, а свобода позволила отличать добро от зла и задавать себе и другим «предельные вопросы»¹⁴³. Наука помогла и помогает в поиске ответов на «предельные вопросы», но и она имела и имеет исторический характер, эволюционировала и эволюционирует. Даже в мире Коперника человек мало что еще мог изменить, тем более к лучшему¹⁴⁴. В этом мире, поэтому, по сути, не было места для гуманизма. Затем наука, в том числе или, может быть, в первую очередь в лице эволюционной теории, дала человеку надежду на то, что он может изменить мир к лучшему, о чем оптимистически заявлял Томас Джефферсон, а также

¹⁴⁰ Ibid. P. 10.

¹⁴¹ Ibid. P. 5.

¹⁴² Ibid. P. 12–33.

¹⁴³ Ibid. P. 4.

¹⁴⁴ Ibid. P. 4, 6.

К. Маркс и В. И. Ленин¹⁴⁵. Однако многие последующие попытки, в особенности установить рай на земле под именем коммунизма, закончились трагически, в том числе господством таких диктаторов как Гитлер, Сталин и им подобных¹⁴⁶. Поэтому для Добржанского коммунизм представлялся эрзац-религией, всего лишь неудачной заменой христианства¹⁴⁷.

Именно неудачный, обескураживающий опыт политико-социальных и политико-экономических преобразований, направленных на достижение нового, лучшего человеческого мира, принесший тысячам и миллионам, в том числе и Добржанскому, глубочайшее разочарование даже в самой возможности радикальных изменений, послужил основой для того, чтобы Добржанский пришел к выводу, что поскольку все равно человек надеется не только на новое, но и на лучшее будущее, хотя уже и не уверен в нем, остается лишь слабая надежда на «новый синтез»¹⁴⁸.

Поддержку этой своей надежде Ф. Г. Добржанский нашел у Тейяра де Шардена, с которым дважды встречался, но которого оценил по достоинству лишь после знакомства с его эволюционной концепцией¹⁴⁹. Синтез Тейяра де Шардена встретил также неоднозначную реакцию и также не удовлетворил ни ученых, ни деятелей церкви¹⁵⁰. Но он подходил самому Ф. Г. Добржанскому, особенно мысль Тейяра де Шардена, которую тот подчеркивал снова и снова, что человек уже не пассивный объект эволюции, а его участник. Кредо П. Тейяра де Шардена и самого Добржанского, изложением которого Ф. Г. Добржанский и заканчивает свою книгу, заключалось в том, что ворота в лучшее будущее могут быть открыты не для привилегированной или избранной группы людей, но лишь для всех, и только *все вместе, объединившись*, они смогут достичь процветания и духовного возрождения Земли¹⁵¹. История, как это повторялось бесчисленное число раз, подчас со странным упоением, не терпит сослагательного наклонения. Но очевидно, что у Добржанского была бы большая надежда на лучшее будущее, а его синтез, возможно, принял бы несколько иной характер, если бы попытка создания нового мира в XX в. оказалась, по меньшей мере, более удачной.

¹⁴⁵ Dobzhansky Th. The Biology of Ultimate Concern. P. 7–8.

¹⁴⁶ Ibid. P. 106.

¹⁴⁷ Ibid. P. 99.

¹⁴⁸ Ibid. P. 107.

¹⁴⁹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Пер. с фр. Н.А. Садовского. М.: Прогресс, 1965. 296 с.

¹⁵⁰ См. ниже: Глава 3. Пьер Тейяр де Шарден и религия. См. также: Конашев М. Б. Тейяр де Шарден и религия // Человек. 2010. № 5. С. 19–36; Его же. Эволюция была их божеством // В мире науки. 2007. № 6. С. 78–85.

¹⁵¹ Dobzhansky Th. The Biology of Ultimate Concern. P. 137.

Глава 3

ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН И РЕЛИГИЯ¹⁵²

Наверное, нет более известного ученого XX в., во всяком случае, его первой половины, который в то же время был истинным, можно даже сказать, неистовым верующим, чем французский палеонтолог, теолог и философ, мыслитель и эссеист Пьер Тейяр де Шарден (Teilhard de Chardin; 1.5.1881—10.4.1955). Как, на первый взгляд, нет, по крайней мере, во всей биологии того же периода более выигрышной фигуры для подтверждения тезиса, ставшего особенно популярным с недавнего времени в России, что наука и религия — две вещи не только совместимые, но и взаимодополнительные. Тем более что сам Тейяр с несомненной и искренней убежденностью неоднократно писал об этом, в том числе и в своем самом известном труде «Феномен человека»: «...После почти двухвековой страстной борьбы ни наука, ни вера не сумели ослабить одна другую. Но совсем даже напротив — становится очевидным, что они не могут развиваться одна без другой по той простой причине, что обе одушевлены одной и той же жизнью. В самом деле, ни в своем порыве, ни в своих истолкованиях наука не может выйти за пределы самой себя, не окрашиваясь мистикой и не заряжаясь верой»¹⁵³.

Тем не менее, в действительности все не так просто и как всегда не столь однозначно. Скорее наоборот. Тейяр де Шарден — один из тех немногих эволюционных мыслителей XX в., чьи идеи и чья эволюционная концепция вызывали и до сих пор вызывают ожесточенные дебаты и прямо противоположные оценки. В самом деле: вроде бы антипод Ч. Дарвину в очень многих отношениях, прежде всего, в отношении к религии, и в то же время не только его глубокий знаток и почитатель, но и убежденный сторонник. Сделавший для выживания, восстановления и даже определенного расцвета христианства в его католической версии, быть может, более многих и многих проповедников и церквей, и однако же вынужденный отправиться фактически в ссылку из-за своих взглядов, так и не увидевший опубликованным свой главный труд из-за церковной цензуры. Что же значили для Тейяра де Шардена его наука и его вера, чем они были на самом деле, в чем состояла его эволюционная концепция и какое место в ней занимал человек?

¹⁵² Первоначально опубликовано: *Конашев М. Б.* Тейяр де Шарден и религия // Человек. 2010. № 5. С. 19—36.

¹⁵³ *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. М.: Прогресс, 1965. С. 122.

3.1. Всмотреться в землю, чтобы узреть небо

Тейяр де Шарден родился 1 мая 1881 г. в аристократической семье в фамильном поместье Сарсена (Sarsenat), недалеко от небольшого провинциального городка Клермон-Ферран в горной провинции Овернь в центре Франции¹⁵⁴. Тейяр был четвертым из одиннадцати детей. По материнской линии он был прямым потомком Маргариты-Катерины Аруэ, родной сестры Вольтера, от которого, как считается, и унаследовал свободолюбие и свободомыслие, так же, как настоящий романтизм и страсть к познанию. Любознательность Тейяра была поддержана его отцом Эммануэлем Тейяром де Шарденом, передавшим ему свои познания в естествознании, особенно в геологии и минералогии. Согласно семейному преданию, когда ему было шесть лет, он исчез из дома и его нашли на дороге, ведущей в горы, куда он направлялся, чтобы «посмотреть, что находится внутри вулканов»¹⁵⁵. Но и отец, и в особенности мать Тейяра, Берта-Адель Тейяр де Шарден (в девичестве Берта-Адель де Домпье де Орной) были истыми католиками. Тейяр получает превосходное классическое воспитание конца девятнадцатого века, включавшее научное, религиозное и литературное образование. В 1898 г., когда ему исполнилось 11 лет, он по настоянию родителей прошел первоначальное обучение в иезуитском Коллеже Нотр-Дам-де-Монгре в Виллафранк-сюр-Саон, где изучал основы теологии, философии и естествознания, а также древние и новые языки, и где в 1899 г. вступил в иезуитский орден. С 1899 по 1900 г. он продолжает обучение в Экс-ан-Провансе, с 1900 по 1901 г. в Лавале, и в 1902–1905 гг. — в иезуитской семинарии на о. Джерси. В 1905–1907 гг. его принимают в иезуитскую школу в Каире, где он преподает физику и химию. За время пребывания в Каире Тейяр приобрел свой первый обширный опыт полевых исследований, усиливший его интерес к геологии, и даже опубликовал свою первую научную работу — монографию по эоценовым отложениям в Египте. Но профессиональным палеонтологом он

¹⁵⁴ Краткая биография П. Тейяра де Шардена на русском языке есть практически во всех отечественных энциклопедиях, в том числе и в электронной версии в Интернете. См. например: Пьер Тейяр де Шарден. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/rwwiki/83849>. Однако точность и достоверность сведений, приводимых в некоторых из этих биографий, оставляют желать лучшего. Поэтому предпочтительнее биография во вступительном очерке ко второму изданию «Феномена человека» на русском языке: *Старостин Б. А.* От феномена человека к человеческой сущности // Тейяр де Шарден П. Феномен человека. [Пер. с фр. Н. А. Садовского]. М.: Наука, 1987. С. 3–12. Краткую биографию на английском и французском см.: *Glick Th. F.* Teilhard de Chardin, Pierre // *Dictionary of Scientific Biography*. N. Y.: Scribner, 1976. V. XIII. P. 274–277; *Cuénot C.* Teilhard de Chardin // *Encyclopedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia universalis, 1992. T. 22. P. 166–167. Более полную биографию см.: *Cuénot C.* Teilhard de Chardin. Paris: Éditions du Seuil, 1962; *Arnould J.* Teilhard de Chardin. [Paris]: Perrin, 2005.

¹⁵⁵ *Старостин Б. А.* От феномена человека к человеческой сущности // Тейяр де Шарден П. Феномен человека. [Пер. с фр. Н. А. Садовского]. М.: Наука, 1987. С. 5.

стал позднее. В 1908 г. его направляют в иезуитскую школу, в Хастингсе, Англия, где с 1908 по 1912 гг. он помимо теологии изучает также палеонтологию позвоночных. Там 4 августа 1911 г. в возрасте 30 лет Тейяр становится священником и членом иезуитского ордена.

В 1912 г. Тейяр де Шарден возвращается в Париж, где продолжает изучение геологии и палеонтологии вместе с французским геологом и антропологом М. Булем (1861—1942) в Институте палеонтологии человека при парижском Музее естественной истории. Эти исследования, прерванные Первой мировой войной, в которой он участвовал в качестве санитар-носильщика, завершились защитой диссертации в Сорбонне в 1922 г. по млекопитающим нижнего эоцена Франции. Еще до защиты диссертации Тейяра приглашают в Католический институт в Париже, где он преподает геологию с 1920 по 1923 г. В этот период своего становления как человека и ученого Тейяр оказывается свидетелем и активным участником целого ряда драматических событий научной и общественной жизни. В частности, в 1905 г. во Франции принимается закон об отделении церкви от государства. Перед Тейяром неотвратимо встают сразу несколько дилемм, в первую очередь вопрос о том, как примирить тезисы эволюционистов, к которым Тейяр быстро и с энтузиазмом примкнул, и христианские догматы о сотворении мира и человека.

В конце 1923 г. он совершает свое первое путешествие в Китай в составе палеонтологической миссии вместе с Э. Лисаном. Тем временем уже вставшие перед Тейяром дилеммы только обострились. В США состоялся «обезьяний процесс», и 21 июля 1925 г. судья Дж. Рольстон приговорил молодого преподавателя Томаса Скопа к штрафу в 100 долларов — за то, что тот преподавал эволюцию ученикам общественной школы городка Дайтон, маленького административного центра графства Теннесси¹⁵⁶. Католическая церковь (епископская иерархия) в 1928 г. продолжала приписывать Земле возраст в 200 000 лет¹⁵⁷. К тому времени, когда Тейяр вернулся в Париж, его привычка трактовать некоторые теологические вопросы, в частности такой важный, как первородный грех, в свете эволюционной теории вызвала многочисленные нарекания в католических кругах, на него стали поступать доносы¹⁵⁸, в результате чего ему было запрещено преподавать в Католическом институте. Поэтому в апреле 1926 г. он отправляется снова в Китай, фактически в ссылку, в которой находился 20 лет, и уже три года спустя, в 1929 г. становится научным советником Китайского геологического общества. Прогресс геологии в Китае во многом был обязан именно ему.

¹⁵⁶ *Lecourt D.* L'Amérique entre la Bible et Darwin. Paris: Puf, Quadrige, 1998. P. 21.

¹⁵⁷ *Ibid.* P. 205.

¹⁵⁸ *McCarty D.* Teilhard de Chardin. Waco, Texas: Word Books, 1976. P. 18—20.

Что же касается стоявших перед ним дилемм, то Тейяру приходится сочетать самым причудливым образом следующие три возможные линии поведения: абсолютное повиновение церковной иерархии; отказ от теологических столкновений ради геологического и палеонтологического исследований, особенно в Китае; поиск смысла мироздания и человека, позволяющего остаться в рамках христианской мысли¹⁵⁹. Другими словами, Тейяр вынужден лавировать и идти на компромиссы, но не отступать от главного. Вот почему один из его студентов того времени, Габриэль Жермен, еще в 1920 г. заявляет, что Тейяр числился «среди отважных, а не среди невиновных»¹⁶⁰.

С 1931 по 1938 г. Тейяр опубликовал серию работ, в совокупности представлявших его синтез геологии и палеонтологии Азии. После 1938 г. полевые исследования Тейяра почти завершились, если не считать двух краткосрочных поездок в Африку.

Во время японской оккупации в 1937–1945 гг., оставаясь в посольском квартале Пекина, Тейяр написал несколько важных монографий по палеонтологии человека и останкам млекопитающих в Китае, а также свои главные философские произведения, включая первую главу книги «Феномен человека» (в 1938 г.).

После окончания Второй мировой войны Тейяр вернулся в Париж, где в 1949 г. он не получил разрешения ордена занять кафедру палеонтологии в Коллеж де Франс, освободившуюся после кончины аббата А. Брейля, его друга и соратника. Результатом этого постоянно и быстро нараставшего конфликта стала его вторая «ссылка» с 1951 по 1955 г., на сей раз в Нью-Йорк, где ему предложили исследовательскую должность в Фонде антропологических исследований Веннера-Грена. Там же, в Нью-Йорке, 10 апреля 1955 г. Тейяр де Шарден тихо и незаметно ушел из жизни, как и хотел — в Пасхальное воскресенье¹⁶¹. В последний путь его провожало всего несколько человек.

3.2. Эволюционное прозрение

Годы с 1908 по 1912 были критическим периодом в формировании Тейяра как мыслителя. В Хастингсе, Англия он познакомился с эволюционной философией А. Бергсона, чья книга «Творческая эволюция»¹⁶²,

¹⁵⁹ *Dagorn R.-É.* Teilhard de Chardin, portrait d'une idole oubliée. URL: <http://espacestemp.net/document1601.html> 03.10.2005

¹⁶⁰ *Arnould J.* Teilhard de Chardin. Paris: Perrin, 2005. P. 144.

¹⁶¹ *Birx H. J.* Interpreting evolution: Darwin & Teilhard de Chardin. N. Y.: Prometheus Books, 1991. P. 190.

¹⁶² *Bergson A.* L'évolution créatrice. Paris: F. Alcan, 1907. viii; Рус. перевод: *Бергсон А.* Творческая эволюция: [С портр. авт.]; Авториз. пер. с фр. В. А. Флеровой. Москва; Санкт-Петербург:

как считается, явилась наиболее важным источником взгляда Тейяра на мир как становящийся, развивающийся¹⁶³. Однако тейяровское понятие конвергирующего космоса прямо противоположно бергсоновскому. Уже к 1911 г. он становится убежденным и неисправимым, как показала вся его последующая жизнь, эволюционистом¹⁶⁴. К 1916 г. в эссе «Космическая жизнь» главные контуры тейяровской концепции, включавшей принципиальную для нее идею космической и направленной эволюционной силы, были уже сформулированы. В Париже, до своего отъезда в Китай, Тейяр развивал свои философские идеи в содружестве с бергсоновским философом Э. Ле Роєм и геологом В. И. Вернадским¹⁶⁵, который познакомился в Париже не только с Тейяром де Шарденом, но и с А. Бергсоном¹⁶⁶. О своих встречах с В. И. Вернадским и их значении для формирования его концепции эволюции Тейяр де Шарден практически не оставил собственных документальных свидетельств, если не считать следующего краткого упоминания в одном из писем 1954 г.: «Вернадский был в свое время в Париже — там я его часто видел»¹⁶⁷. Тем не менее, это влияние достаточно легко прослеживается, и отмечалось целым рядом отечественных и зарубежных авторов. Прежде всего, указывают на тот факт, что Ле Рой и Тейяр посещали в 1922–1923 гг. лекции В. И. Вернадского в Сорбонне по геохимии, в которых Вернадский излагал свою концепцию биосферы. Именно под влиянием идей Вернадского Тейяр в собственных лекциях 1925–1926 гг. по эволюции самостоятельно развил концепцию ноосферы, представив ее как высшую стадию эволюционного развития Земли. В течение первых месяцев пребывания в Китае Тейяр изложил свои первоначальные эволюционные идеи в книге «Божественная среда»¹⁶⁸, в которой тема человека как кульминации всего эволюционного процесса впервые возникает в его научном творчестве со всей отчетливостью. Следующие несколько лет нахождения Тейяра в Китае, проведенные в тесном творческом сотрудничестве с Э. Лисаном, по оценке всех биографов, оказались самыми продуктивными для Тейяра.

Рус. мысль, 1914; *Бергсон А.* Творческая эволюция; [Пер. с фр. В. Флеровой; Вступ. ст.: И. Блауберг]. М.: Терра—Кн. клуб: Канон-пресс-Ц, 2001.

¹⁶³ См. подробнее: *Barthélemy-Madaule M.* Bergson et Teilhard de Chardin. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

¹⁶⁴ *Cuénot C.* Teilhard De Chardin // *Encyclopedia Universalis*. 1992. Т. 22. Р. 166.

¹⁶⁵ *Мочалов И. И.* В. И. Вернадский: человек и мыслитель М.: Наука, 1970. С. 136–138.

¹⁶⁶ *Мочалов И. И.* Владимир Иванович Вернадский. 1963–1945 гг. М.: Наука, 1982. С. 247.

¹⁶⁷ Там же. С. 247.

¹⁶⁸ *Teilhard de Chardin P.* Le Milieu divin: Essai de vie intérieure. Paris: Ed. du Seuil, 1957; Рус. перевод: *Тейяр де Шарден П.* Божественная среда. [Пер. с фр. О.С. Вайнер, З.А. Масленниковой]. Кызыл: АСТ; М.: Ермак, 2003.

3.3. Открытие человека

В Китае Тейяр де Шарден продолжает свои исследования млекопитающих четвертичного и третичного периодов, вместе с Булем, Лисаном и Анри Брейлем (1877–1961) (ведущим французским палеоархеологом того времени, одним из пионеров исследования палеолитического искусства, дружба с которым повлияла на формирование христианского эволюционизма Тейяра) приняв участие в 1928 г. в изучении палеолита в Китае. Непосредственным вкладом Тейяра в этом исследовании было изучение геологии, а его специализацией являлась фауна млекопитающих, которая, как он установил, была весьма сходной с фауной млекопитающих европейского плейстоцена Европы.

Открытия, сделанные Тейяром в Чжоукоудяне, оказались важны для развития его представлений об эволюции человека. В 1929 г. Пэй Вэньчжун обнаружил человеческий череп, принадлежавший существу, названному синантропом, от латинского *Sina*, — Китай и греческого *anthropos* — человек, или человеком прямоходящим (*Homo erectus*). Тейяр, являясь геологом и координатором исследований, смог определить возраст находки, неожиданно небольшой, всего около 370 тыс. лет, которая, как потом было доказано, имела тесное отношение к питекантропу с Явы. Помимо останков синантропов, сопровождавшихся большим количеством костей млекопитающих, были обнаружены также многочисленные следы кострищ и примитивные каменные орудия. Заслуга Тейяра состояла в том, что он первым сумел понять и оценить все значение этого открытия и то, насколько оно расширило горизонты палеоантропологии. Находка синантропа позволяла заполнить важный пробел в ряду ископаемых предков человека, каким являлось недостающее звено между человекообезьяной и неандертальцем, и показать, какими путями (увеличение и усложнение мозга, овладение огнем и орудиями) шел антропогенез¹⁶⁹.

Два путешествия в Южную Африку в начале 1950-х гг. понадобились Тейяру, чтобы прояснить для себя ситуацию с австралопитеком (*Australopithecus*). Африканские экспедиции помогли Тейяру завершить его теоретический синтез процесса гоминизации, согласно которому антропогенез был охарактеризован Тейяром как биполярный процесс, включавший основной африканский центр, эволюционный путь из которого и привел

¹⁶⁹ Современные представления об антропогенезе см., например: Birt H. J. Hominid evolution // Эволюционная биология: история и теория / Под ред. Э. И. Колчинского. СПб.: б/и., 1999. С. 102–112; Leakey R. The Origin of Humankind. N. Y.: Basic Books, 1994. xvi; Семенов Ю. И. Как возникло человечество. Изд. 2-е с новым предисл. и прил. М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2002; Хрисанфова Е. Н., Первозчиков И. В. Антропология: учебник. М.: Изд-во МГУ, 2002.

прямо к *Homo sapiens*, и второй, азиатский. В то же время Тейяр продолжал связывать происхождение человека с общим геологическим развитием Земли. В своей последней работе он еще раз подчеркнул свое понимание человека как первостепенного, ключевого фактора эволюции.

3.4. «Эволюционный синтез» и эволюционный синтез Тейяра

Эволюционная концепция П. Тейяра де Шардена, над которой он особенно усиленно размышлял и работал в течение последних десяти лет его жизни¹⁷⁰, и которую часто называют его эволюционным синтезом, по времени ее формирования (1930–1940 гг.) совпала с процессом формирования «синтетической теории эволюции», также получившим название «эволюционного синтеза»¹⁷¹. В последнем П. Тейяр де Шарден не только не участвовал непосредственно, будучи в Китае, но, по сути, не был знаком с его ходом и результатами, что, безусловно, не лучшим образом отразилось на его собственном синтезе. К тому же Тейяра не только не относили к дарвинистам, но, напротив, зачисляли в число не-дарвиновских эволюционистов, подчеркивая, что «понимание движущих сил биологической эволюции в концепции Тейяра противостоит дарвинизму»¹⁷².

Тейяр, разумеется, не был прямым и безусловным сторонником дарвиновской эволюционной теории, но подчеркивал, что он «далек от мысли отрицать важную и даже существенную роль» естественного отбора¹⁷³. Более того, Тейяр вслед за Дарвином прямо признавал «жестокость слепого всеобщего истребления» как «прямого следствия размножения» и биологическую «эффективность борьбы за существование», соглашаясь с тем, что «выживание наиболее приспособленного, естественный отбор — это не пустые слова»¹⁷⁴. Но, по мнению Тейяра, дарвиновские факторы эволюции ответственны лишь за разнообразие

¹⁷⁰ Delorme A. Le «Phénomène» Teilhard de Chardin // Revue de Synthèse. 1956. Т. 77. N. 3. Р. 382.

¹⁷¹ О последнем см. подробнее: Воронцов Н. Н. Развитие эволюционных идей в биологии. М.: Изд. отдел УНЦ, ДО МГУ, Прогресс—Традиция, АБФ, 1999. С. 391–454; Завадский К. М., Колчинский Э. И., Ермоленко М. Т. Главные этапы развития эволюционной теории // Развитие эволюционной теории в СССР. Л.: Наука, 1983. С. 8–43; The Evolutionary synthesis: perspectives on the unification of biology / Eds. E. Mayr, W. B. Provine. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

¹⁷² Назаров В. И. Финализм в современном эволюционном учении. М.: Наука, 1984. С. 208.

¹⁷³ Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. М.: Прогресс, 1965. С. 148.

¹⁷⁴ Там же. С. 110, 112.

и специализацию жизненных форм, но не способны объяснить эволюционный прогресс, столь важный для его собственной эволюционной концепции, главную, так сказать генеральную линию всей эволюции — неуклонный подъем органической жизни по восходящей. Для него нужен совсем иной механизм, приводимый в действие неким сознательным агентом. Поэтому Тейяр утверждал, что «жизнь развивается путем игры шансов, но шансов, узанных и схваченных, то есть психически отобранных шансов»¹⁷⁵.

Другая важная особенность весьма своеобразной интерпретации роли естественного отбора Тейяром, отчасти роднящая его с Кропоткиным, и несомненно, связанная с его личным пониманием христианского гуманизма, состоит в придании коллективу и коллективному большего значения в бытии этого мира вообще, и, следовательно, также в ходе эволюции, в особенности прогрессивной, чем индивиду и индивидуальному. Тейяр был убежден в том, что во всеобщей и непрестанной битве за жизнь, в ее, казалось бы, непредсказуемом исходе главная роль принадлежит вовсе не индивиду. Согласно Тейяру, гораздо «более глубоким фактором борьбы за существование является битва шансов, а не ряд одиночных боев. Размножаясь в бесчисленности, жизнь делает себя неуязвимой для наносимых ей ударов. Она увеличивает свои шансы выжить. И одновременно она умножает свои шансы на продвижение вперед»¹⁷⁶. Рассматривая детально своего рода элементарные «шаги» эволюции, возникновение ее направленности, Тейяр приходит к замечательному с точки зрения «эволюционного синтеза» выводу о том, что в борьбе за существование неизменно действует «важнейшая техника пробного нащупывания — неотразимое оружие всякого расширяющегося множества. В пробном нащупывании весьма любопытно сочетаются слепая фантазия больших чисел и определенная целенаправленность»¹⁷⁷. Позднее Ф. Г. Добржанский и Э. Безигер охарактеризовали это теоретическое положение Тейяра как разрешающее поразительным образом очевидное противоречие между ненаправленностью, случайностью действия отбора и направленным, «телеономичным» результатом этого действия: «Тейяр изобрел удивительно адекватную формулу: эволюция идет ошупью, но, тем не менее, превращается в ортогенез. Термин «ошупью» прекрасно, хотя и метафизически описывает ход эволюции с помощью отбора»¹⁷⁸.

Однако для Тейяра естественный отбор и борьба за существование второстепенны. Они все равно бессильны без «питающего их внутреннего»

¹⁷⁵ Там же. С. 149.

¹⁷⁶ Там же. С. 110.

¹⁷⁷ Там же. С. 126.

¹⁷⁸ *Dobzhansky Th., Boesiger E. Essais sur l'évolution. Paris: Masson, 1968. P. 159, 160.*

фактора — психического¹⁷⁹. Поэтому, по мнению Тейяра, в органическом мире, претерпевающем эволюцию, «стоило бы выделить и различно трактовать две главные зоны: а) с одной стороны, зону (ламаркистскую) очень больших комплексов (особенно человек), где ощутимо доминирует антислучай; б) с другой стороны, зону (дарвинистскую) малых комплексов (низшие живые существа), где этот же самый антислучай может быть схвачен под покровом случая лишь путем умозаключения или догадки, то есть косвенно»¹⁸⁰.

В развитии космоса Тейяр усматривал действие закона «сложности сознания» — понятия, напоминающего взгляды Э. Геккеля на психическое единство органического мира, только расширенное до космического масштаба, включающего весь органический и неорганический мир. Согласно этому закону Тейяра каждая успешная стадия эволюционного процесса отмечена, во-первых, увеличением степени сложности организации и, во-вторых, соответствующим корреспондирующим увеличением степени сознания. Эволюция, таким образом, развивается в направлении от неорганического к органическому, от менее сложных к более сложно организованным формам жизни через процесс гоминизации и, превосходя его, — к «планетизации». Посредством этого все представители *Homo sapiens* должны достигнуть коллективно ультрачеловеческой конвергенции, рассматриваемой символически как финальная «точка Омега».

В качестве рациональной основы своего антропоцентрического универсума Тейяр использовал принцип неопределенности В. Гейзенберга, основателя квантовой механики, чтобы продемонстрировать, что человек есть центр всех существующих и всех вообще возможных перспектив природного мира, а также второй закон термодинамики для объяснения усложнения универсума со временем. Энергия, вместо того, чтобы теряться через энтропию, трансформируется по Тейяру в то, что он назвал «радиальной энергией», в некий метафизический конструкт, ответственный за эволюционные силы, производящие все увеличивающуюся сложность.

Исходя из определения Тейяром роли естественного отбора, борьбы за существование и других дарвиновских факторов эволюции, а также из обращения Тейяра к предзаданности и «психичности» эволюционного процесса, его однозначно причисляют к ортогенетикам и финалистам¹⁸¹. В некоторых же положениях его эволюционной концепции усматривают

¹⁷⁹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. М.: Прогресс, 1965. С. 148.

¹⁸⁰ Там же. С. 149.

¹⁸¹ См. например: Назаров В. И. Финализм в современном эволюционном учении. М.: Наука, 1984. С. 211–213, 217; Пасика Н. А. Философско-религиозное учение П. Тейяра

даже сходство, «по крайней мере, в терминах», с положениями печально известного «советского творческого дарвинизма» Т. Д. Лысенко¹⁸². В целом христианский эволюционизм Тейяра многими оценивался как разновидность пантеизма¹⁸³.

В то же время некоторые из авторов отмечают, что в период кризиса эволюционной теории во Франции в начале XX в. Тейяр де Шарден оказался среди тех эволюционистов, которые отвергли нападки на эволюционную теорию¹⁸⁴, дав исчерпывающий ответ¹⁸⁵ на критику эволюционной теории, в том числе сравнительного анатома Л. Виальтона, основывавшуюся на данных морфологии¹⁸⁶.

Эволюционная концепция Тейяра де Шардена повлияла на дальнейшее осуществление «эволюционного синтеза», но не непосредственно на развитие современной теории биологической эволюции, а в основном на понимание ее философских и общекультурных аспектов, а также на понимание эволюции человека, в особенности близкими Тейяру по духу исследователями, в первую очередь Ф. Г. Добржанским¹⁸⁷, Дж. С. Хаксли и рядом других эволюционистов¹⁸⁸. Кроме того, она в значительной степени помогла восприятию современной эволюционной теории и ее утверждению в широких кругах биологов, а также в культуре в целом в качестве одной из центральных, наиболее значимых научных концепций XX в.

Тейяр де Шарден, как когда-то писали, сам того не подозревая, помог превращению теории эволюции в одну из главных универсальных, общекультурных идей и общечеловеческих (по крайней мере, в рамках так называемой «западной цивилизации») ценностей. Во многом именно благодаря ему в традиционно ламаркистской Франции современная эволюционная теория во второй половине XX в. получила признание и приобрела несомненный авторитет и популярность. В результате к концу XX в. во Франции выросло новое поколение исследователей,

де Шардена и современная идеологическая борьба // О закономерностях перехода от социализма к коммунизму. Душанбе: Дониш, 1967. С. 121.

¹⁸² *Buican D.* La révolution de l'évolution. L'évolution de l'évolutionnisme. [Paris]: Presses Universitaires de France, 1989. P. 197.

¹⁸³ См. например: *Delorme A.* Le «Phénomène» Teilhard de Chardin // *Revue de Synthèse*. 1956. T. 77. N. 3. P. 380–381.

¹⁸⁴ *Назаров В. И.* Эволюционная теория во Франции после Дарвина. М.: Наука, 1974. С. 244.

¹⁸⁵ *Teilhard de Chardin P.* Le paradoxe transformiste // *Revue des questions scientifiques*. 1925. T. VII. P. 53–80.

¹⁸⁶ *Vialleton L.* Morphologie générale. Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes, critique morphologique du transformisme. Paris: G. Doin, 1924. viii, 710.

¹⁸⁷ См. например: *Dobzhansky Th.* Mankind Evolving: the Evolution of the Human Species. New Haven, Yale University Press. 1962.

¹⁸⁸ См. например: *Cela-Conde C. J., Ayala F. J.* Human evolution: trails from the past. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

целиком работающих в рамках парадигмы «эволюционного синтеза», а современная эволюционная теория заняла доминирующее и весьма почетное место в культурно-информационном пространстве, в том числе в энциклопедиях, научной, научно-популярной и образовательной литературе¹⁸⁹. Но особенно важную роль его концепция сыграла в изменении отношения многих верующих к эволюционной теории, так сказать, в «обращении» их в «эволюционную веру».

3.5. Все остается людям, или Свой среди чужих, чужой среди своих

После публикации первой книги Тейяра де Шардена «Феномен человека» на английском языке¹⁹⁰ эволюционная концепция Тейяра де Шардена оказалась в центре всеобщего внимания и быстро стала предметом анализа очень широкого круга авторов: от ученых, включая, прежде всего, эволюционных биологов, до философов и теологов различной ориентации¹⁹¹. Увлечение эволюционной концепцией Тейяра не было лишь неким конъюнктурным явлением и данью моде, а своеобразной новой, неожиданной и необычной стадией популяризации эволюционной идеи, эволюционного подхода и эволюционной теории. Благодаря этому целые новые социальные слои и различные «сектора» общества, до этого безразлично или враждебно настроенные к дарвинизму, были привлечены на сторону эволюционизма, причем не только в биологии. Для нескольких поколений верующих эволюционные взгляды Тейяра имели в высоком смысле просветительское

¹⁸⁹ См. например: *Becquemont D.* Darwin, darwinisme, évolutionnisme. Paris : Ed. Kimé, 1992; *Blanc M.* Les Héritiers de Darwin: l'évolution en mutation. Paris : Éd. du Seuil, 1990; *Buican D.* La révolution de l'évolution. L'évolution de l'évolutionnisme. [Paris]: Presses Universitaires de France, 1989; *Idem.* Darwin et le darwinisme. 2e éd. corr. Paris : Presses universitaires de France, 1994; De Darwin au darwinisme: Science et idéologie Congrès internationale pour le centenaire de la mort de Darwin, Paris, Chantilly, 13–16 septembre 1982 / Ed. par Yvette Conry. Paris : J. Vrin, 1983; *Dennett D. C.* Darwin est-il dangeureux?: l'évolution et les sens de la vie; trad. de l'anglais par Pascal Engel. Paris: O. Jacob, 2000; *Evolution* // Grand Larousse encyclopédique. En dix volumes. T. 4. Desf-Filao. Paris: Librairie Larousse, 1960. P. 831–833; *Gayon J.* Darwin et l'après-Darwin: une histoire de l'hypothèse de sélection naturelle. Paris: Ed. Kimé, 1992; Pour Darwin: [congrès international, Romainville, 2–5 septembre 1997] / sous la dir. de Patrick Tort. Paris: Presses universitaires de France, 1997; *Tort P.* Darwin et le darwinisme. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

¹⁹⁰ *Teilhard de Chardin P.* The Phenomenon of Man. With an introd. by Julian Huxley. N. Y.: Harper, 1959.

¹⁹¹ Обзор первых французских публикаций, посвященных Тейяру, его эволюционной концепции, а также жизни и творчеству см.: *Delorme A.* Le «Phénomène» Teilhard de Chardin // *Revue de Synthèse*. 1956. T. 77. N. 3. P. 383–384.

и вдохновляющие значение¹⁹². Своего рода триумфальное шествие тейярдизма началось с публикации его главного труда, «Феномена человека» в 1955 г.¹⁹³, достигло максимума около 1967 г., и к 1970 г. затронуло в той или иной степени практически все культуры Запада, в особенности католического. Сам термин «тейярдизм» был введен Клодом Кено во втором, дополненном издании его биографии Тейяра де Шардена¹⁹⁴.

Это «триумфальное шествие» сопровождалось многочисленными и безуспешными попытками противодействия со стороны официальной католической церкви, которая с начала 1920-х гг. запретила ему преподавание и даже постоянное пребывание в Париже, подвергала все с ее точки зрения религиозно некорректные произведения Тейяра цензуре, в том числе его главный труд «Феномен человека». Изъятие наиболее острых мест, предпринятое им в 1947 г., не приносит успеха. В конце сентября 1947 г. Тейяр с горечью сообщает в одном из писем: «Неделю назад я получил уведомление от генерала ордена из Рима, запрещающего мне, со всеми принятыми формальностями, что-либо еще публиковать по вопросам философии и теологии. Это закрывает мне большую часть каналов, по которым я еще мог направлять свою деятельность, и жизнь от этого отнюдь не становится радостнее»¹⁹⁵. Осенью 1948 г. Тейяр направляется в Рим, пытаясь лично добиться разрешения у папской курии на публикацию если не самого «Феномена», то хотя бы его фрагментов под заглавием «Зоологическая группа человека»¹⁹⁶, выдержанных в сугубо научном стиле, но безрезультатно¹⁹⁷. Не помогло даже то, что Тейяр де Шарден «должен был указать пальцем, через эволюцию, на Творца»¹⁹⁸ в этой работе¹⁹⁹. Происходило то же, что и ранее, в частности в конце 1930-х гг., когда запрещенные к публикации работы Тейяра, размноженные на ротапринте, распространялись тайно²⁰⁰.

¹⁹² Blanchet B. Teilhard de Chardin, son héritage scientifique et spiritual. URL: <http://cc.msnsnache.com/cache.aspx?q=5982615389366&lang=fr-FR&mkt=fr-FR&FORM=CVRE7>

¹⁹³ Delorme A. Le «Phénomène» Teilhard de Chardin // Revue de Synthèse. 1956. Т. 77. N. 3. P. 379.

¹⁹⁴ Cuénot C. Teilhard de Chardin. Paris: Éditions du Seuil, 1962.

¹⁹⁵ Teilhard de Chardin P. Images et paroles. Paris: Seuil, 1966. P. 178.

¹⁹⁶ Teilhard de Chardin P. La Place de l'homme dans la nature: Le groupe zoologique humain. Paris: Ed. du Seuil, 1956.

¹⁹⁷ Delorme A. Le «Phénomène» Teilhard de Chardin // Revue de Synthèse. 1956. Т. 77. N. 3. P. 379, 382.

¹⁹⁸ Buican D. La révolution de l'évolution. L'évolution de l'évolutionnisme. [Paris]: Presses Universitaires de France, 1989. P. 198.

¹⁹⁹ Teilhard de Chardin P. La Place de l'homme dans la nature: Le groupe zoologique humain. Paris: Albin Michel, 1956. P. 162.

²⁰⁰ Orcel J. Préface. URL: http://teilhard.org/panier/1_fichiers/Kahane-Union.ratio._TdC/Kahane1.doc 1960

Посмертная публикация собрания сочинений Тейяра вызвала лишь новые гонения. В 1957 г. ватиканские власти отдали распоряжение об изъятии книг Тейяра из библиотек семинарий и других католических учреждений и запрете их продажи в католических книжных магазинах, то есть подвергли творчество Тейяра беспрецедентной для XX в. церковной цензуре. Эти меры были лишь прелюдией к *monitum*²⁰¹, указу ватиканской канцелярии во главе с кардиналом Оттавиани от 30 июня 1962 г., настоятельно предостерегавшему верующих от недопустимых ошибок и двусмысленностей в философских и теологических писаниях Тейяра и направленному на то, чтобы охранить католическую молодежь от воздействия тейяровской мысли²⁰². Крупнейшие богословы усмотрели у него «фальсификацию веры» (Э. Жильсон), отход от томической традиции примата богословия над наукой (П. Грене), подмену христианской теологии гегелевской теогонией, которая заключается в вуалировании категорий натурфилософии такими терминами, как «космический Христос», «христогенез» и т. д. (Ж. Маритен)²⁰³.

Парадоксально, но вторым по масштабу и глубине, хотя и совершенно иным по характеру, оказалось влияние концепции Тейяра на эволюционистов и философов-марксистов в странах Западной и Восточной Европы, в первую очередь в той же Франции, но особенно в Советском Союзе²⁰⁴. Определенные параллели, черты сходства и точки соприкосновения между концепцией Тейяра и марксистской философией и идеологией были отмечены одновременно различными исследователями. Главным было совпадение в основном векторе социальной эволюции — будущее развитие ноосферы должно произойти на основе объединения человечества в единое (коммунистическое или христианское) целое. Причем хотя мощное экономическое и технологическое развитие, безусловно, необходимо для становления этого единства, и Тейяр, и марксисты настаивали на том, что «духовный» (= «идеологический») фактор, в особенности вера (= убеждение) в высшую ценность эволюционного развития и в прогресс человечества, на стадии восхождения к этому единому человечеству играет решающую роль. В то же время в большинстве отечественных и зарубежных работ того времени собственно эволюционно-биологические

²⁰¹ Предостережение (*лат.*).

²⁰² *Старостин Б. А.* От феномена человека к человеческой сущности // *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М.: Наука, 1987. С. 10–12.

²⁰³ *Maritain J.* Le paysan de la Garonne. Paris: Desclée, De Brouwer, 1966. P. 384.

²⁰⁴ См. например: *Бабосов Е. М.* Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. Минск: Вышэйш. школа, 1970; *Голота А. И.* В поисках возможных решений // Вопросы философии. 1967. № 9. С. 170–173.; *Пасика В. П.* Теология и наука в интерпретации тейярдизма // Наука и теология в XX веке. Мысль, 1972. С. 114–137; *Плужанский Т.* Некоторые черты воззрений Тейяра де Шардена // От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. М.: Мысль, 1969. С. 158–216.

воззрения Тейяра исследуются недостаточно, в то время как они составляют основу его философской концепции человека²⁰⁵. Кроме того, сам синтез науки и религии, эволюционной теории и католической версии христианской теологии рассматривался тогда в основном с точки зрения совместимости или несовместимости с традиционным набором официальных и практически неизменных идеологических установок.

Разброс мнений и оценок идей Тейяра де Шардена, как позитивных, так и негативных, крайне велик. Прямо противоположные оценки «синтеза» Тейяра де Шардена имели и имеют место как среди ученых²⁰⁶, так и среди деятелей церкви, где «отношение к Тейяру весьма полярно — от восторга и поклонения со стороны одних до резкого неприятия другими» и где «междоусобная брань ведется не одно десятилетие, начавшись еще при жизни самого “виновника” споров»²⁰⁷. Причем эта полярность оценок разделяла и разделяет как католических и протестантских²⁰⁸, так и православных богословов²⁰⁹.

Наиболее обстоятельную отрицательную оценку эволюционная концепция Тейяра де Шардена получила у Дж. Г. Симпсона и П. Медевера²¹⁰. Симпсон, будучи сам палеонтологом, считал Тейяра де Шардена выдающимся специалистом и в то же время не менее выдающимся теологом, в котором уникальным образом соединились черты ученого-эволюциониста и религиозного мистика²¹¹. Другими словами, Симпсон увидел значение и уникальность не столько в самой эволюционной концепции Тейяра, сколько в его личности.

К этому мнению Симпсона присоединился и Ж. Ростан, который писал, что хотя оценка Симпсоном книги «Феномен человека» как

²⁰⁵ Ермоленко М. Т. К критике теоретико-эволюционных основ тейярдизма // История и теория эволюционного учения. Вып. 3. Л., 1975. С. 152.

²⁰⁶ См. например: Конашев М. Б. Критика эволюционной концепции Тейяра де Шардена американскими эволюционными биологами // Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова. Годичная научная конференция, 2001. М.: Диполь—Т, 2001. С. 296—297.

²⁰⁷ Муравник Г. Л. Тейяр: поэт, ученый, богослов: вступительная статья // Струговщиков Е., свящ.: Тейяр де Шарден и православное богословие. М.: Fazenda «Дом надежды», 2004. С. 7; URL: http://www.krotov.info/lib_sec/25_sh/sha/sharden_08.htm

В книге фраза о «междоусобной брани» отсутствует, оставлены лишь слова о том, что «отношение к Тейяру весьма полярно — от восторга и почитания со стороны одних до резкого неприятия другими».

²⁰⁸ Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский. Предисловие // Струговщиков Е., свящ.: Тейяр де Шарден и православное богословие. М.: Fazenda «Дом надежды», 2004. С. 5; URL: http://www.krotov.info/lib_sec/25_sh/sha/sharden_08.htm

²⁰⁹ Струговщиков Е. Указ. соч. С. 13.

²¹⁰ Bix H. J. Interpreting evolution: Darwin & Teilhard de Chardin. N.Y.: Prometheus Books, 1991. P. 181.

²¹¹ Simpson G. G. This View of Life; The World of an Evolutionist. N.Y.: Harcourt, Brace & World, 1964. P. 108—137.

«набожной» слишком сурова, «бесспорно, что трансформизм Тейяра находится вне науки»²¹². Поэтому, если пытаться кратко охарактеризовать Тейяра, этого монаха-ученого, по определению Ж. Ростана, то он не выдающийся биолог, но «глубокий моралист и благородный писатель»²¹³.

П. Медевер дал более резкую оценку идеям Тейяра, определив его эволюционную концепцию как фактически антинаучную, субъективную теологическую фантастику²¹⁴. При этом П. Медевер отмечал, что даже Дж. Хаксли, благосклонно отнесшийся к эволюционной концепции Тейяра, все же признал невозможным следовать за Тейяром в попытке примирить сверхъестественные элементы христианства с фактами эволюции. Но как раз этому примирению в действительности и посвящена книга Тейяра. Эта оценка П. Медевера в американской литературе позднее часто рассматривалась как классическая²¹⁵.

Как попытку «синтеза христианства и современного научного знания» оценивали концепцию Тейяра и некоторые другие авторы²¹⁶. Таковой, разумеется, она была и для самого Тейяра. Для него она действительно стала, как ему казалось, выходом из тупика, ответом на мучившие его вопросы, и создание им этого синтеза помогало ему верить в жизнь: «исследование возобновило и оживило его веру в Христа. Параллельно, теологическое и духовное размышление о Боге, обнаруженном в качестве Иисуса Христа, стимулировало научное исследование»²¹⁷.

С другой стороны весьма благоприятные отзывы концепция Тейяра получила у А. Ванделя, Дж. Хаксли и Ф. Г. Добржанского. Оба последних написали не только несколько положительных рецензий на выходившие на английском книги Тейяра, но и ряд специальных статей, целиком или частично посвященных его эволюционной концепции²¹⁸. Оба эволюци-

²¹² *Rostand J.* A propos de Teilhard de Chardin // *Hommes d'autrefois et d'aujourd'hui*. [Paris]: Gallimard, 1966. P. 131.

²¹³ *Ibid.* P. 131.

²¹⁴ *Medawar P. B.* Two evolutionary theories: Neo-Darwinism and Teilhard de Chardin // *Mind*. 1961. V. 70. P. 99–106.

²¹⁵ *Dennett D. C.* Darwin est-il dangereux? L'évolution et les sens de la vie. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Pascal Engel. Paris: O. Jacob, 2000. P. 365.

²¹⁶ *Wildiers N. M.* Avant-propos // Teilhard de Chardin P. *Le phénomène humain*. Paris: Éditions du Seuil [1955]. 1970. P. 9.

²¹⁷ *Blanchet B.* Teilhard de Chardin, son héritage scientifique et spirituel. URL: <http://cc.msnsnscache.com/cache.aspx?q=5982615389366&lang=fr-FR&mkt=fr-FR&FORM=CVRE7>

²¹⁸ *Huxley J.* Introduction // Pierre Teilhard de Chardin. *The Phenomenon of Man*. London: Collins, 1959. P. 11–28, *Idem.* *Essays of a Humanist*. London: Chatto & Windus, 1964; N. Y.: Harper & Row, 1964; *Dobzhansky Th.* *The Biology of Ultimate Concern*. N. Y.: The New American Library, 1967, P. 213–233; *Idem.* *Pierre Teilhard de Chardin as a scientist* // Chardin, Teilhard (ed.). *Letters to two friends*. N. Y.: New American Library, 1968. P. 219–227; *Idem.* *Teilhard de Chardin and the orientation of evolution* // *Zygon*. 1968b. V. 3. P. 242–258.

ониста предложили и свои собственные интерпретации мировоззренческих и философских аспектов современной эволюционной теории²¹⁹.

При этом Ф. Г. Добржанский обращал внимание на то, что упускалось другими: несовершенство синтеза, предложенного Тейяром, неизбежно и представляет собой своего рода издержки того, что Тейяр попытался превзойти те границы, которые ставила ему наука, ее возможности того времени, в котором он жил и проводил свои исследования. И такую попытку, по Добржанскому, следует всячески приветствовать, поддерживать и развивать. Ведь эволюционная концепция Тейяра — не законченная теория, а лишь начало некоего исследовательского процесса, приглашение к нему, рабочая версия, которую следует уточнять и усовершенствовать²²⁰.

Что же в этой концепции, по Ф. Г. Добржанскому, нуждалось в исправлении, уточнении и улучшении? Как раз ее научная часть. На первый взгляд эволюционная концепция Тейяра опирается на науку, а не на религию, строго и убедительно обосновывается им именно как ученым²²¹. С помощью науки и, по меткому замечанию Ф. Г. Добржанского, красивого французского языка Тейяр доказывает и убеждает. Да и сам заявляет, что он в первую очередь ученый, и лишь во вторую — верующий: «В той мере, в какой вообще можно различить в своей мысли разные пути и способы постижения реальности, я остаюсь, прежде всего, на позиции естествоиспытателя, а не убежденного верующего»²²². Но вся конструкция и замысел, идея Тейяра все же глубоко религиозна: человек в своей эволюции направлен к точке Омега, к слиянию с Богом. Тем самым эволюция человека, по Тейяру де Шардену, закрыта и конечна, представляя собой Христорождение²²³. При этом наука подчинена религии, есть лишь ее часть и, более того, тождественна религии и мистике. В письме из Китая от 26 августа 1923 г. Тейяр признавался, что в нем все более и более крепнет убеждение, что «Наука Христа, то есть настоящая мистическая

²¹⁹ Dobzhansky Th. The Biology of Ultimate Concern. N. Y.: The New American Library, 1969; *Idem*. Evolution and Man's Self-Image // Evolution Anthropology, Physical. London, 1975. P. 189–220; Dobzhansky Th., Ayala F. J. Humankind, a product of evolutionary transcendence. Johannesburg: Witwatersrand University Press for Institute for the Study of Man in Africa, 1977; Huxley J. Essays of a Biologist. London: Chatto & Windus, 1923; *Idem*. The Uniqueness of Man. London: Chatto & Windus, 1941; *Idem*. Evolutionary Humanism. Melbourne: AIF, 1954; *Idem*. Essays of a Humanist. London: Chatto & Windus, 1964; N. Y.: Harper & Row, 1964.

²²⁰ См. подробнее: Dobzhansky Th. Pierre Teilhard de Chardin as a scientist // Ed. Teilhard de Chardin P. Letters to two friends. N. Y.: New American Library, 1968. P. 219–227; *Idem*. Teilhard de Chardin and the orientation of evolution // Zygon. 1968. V. 3. P. 242–258; *Idem*. Evolution and man's conception of himself // Teilhard Review. 1970. V. 5. P. 65–69.

²²¹ Delorme A. Le «Phénomène» Teilhard de Chardin // Revue de Synthèse. 1956. T. 77. N. 3. P. 380.

²²² Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М.: Renaissance JV EWO S&D, 1992. С. 288.

²²³ Teilhard de Chardin P. Science et Christ. Paris: Ed. du Seuil, 1965.

наука, есть единственная наука, на которую стоит полагаться»²²⁴. Цель, причем сокровенная цель, Тейяра де Шардена, которой, как ему казалось, он достигает, состояла в том, чтобы показать, что «феномен христианина» абсолютно совместим с его концепцией универсума²²⁵.

Но эволюционизм Тейяра де Шардена, включая его эволюционный гуманизм, просто не мог быть принят религиозными кругами, так как, даже будучи христианским, «казался им слишком радикальным»²²⁶. В 1950 г. эволюционизм как таковой был подвергнут официальной критике в энциклике папы Пия XII «*Humani generis*». Критическое обсуждение эволюционной концепции Тейяра, но без ее прямого упоминания и без упоминания имени самого Тейяра, состоялось на II Ватиканском церковном соборе в 1965 г., в ходе которого кардинал Майер, архиепископ Чикаго, заявил: «Именно Космос целиком должен быть прославлен, а не только человек»²²⁷. Церковь не могла позволить человеку, даже верующему и принадлежащему к церкви, славить человека, в особенности как центр всей вселенной. Не случайно, в то время как секулярный мир активно обсуждал эволюционную концепцию Тейяра де Шардена сразу после ее опубликования, церковь не находила что сказать и хранила многозначительное молчание²²⁸.

Это неприятие и тем более отторжение его эволюционной концепции вызывало у Тейяра тщательно скрываемое, но огромное огорчение, страдание. Для Тейяра конфликт разума и веры, как и конфликт с собственными «братьями во Христе» точно и емко определялся словами французского писателя Жоржа Бернаноса (1888–1948), записанными Тейяром в свой блокнот за год до смерти: «Все приключения в области духа — это Голгофа»²²⁹. И Тейяр не мог ее избежать. Казалось бы, ему было достаточно выйти из Общества Иисусова, и он смог бы свободно печататься и преподавать. Но уйти из церкви Тейяр де Шарден не мог. Это было невозможно хотя бы потому, что в его миропонимании она была центральным элементом эволюции ноосферы. Но и отказаться от своих убеждений и своего предназначения, в которое он столь же истово верил, как и в свой христогенез, он тоже не мог. Чем не распятие?

²²⁴ Delorme A. Le «Phénomène» Teilhard de Chardin // *Revue de Synthèse*. 1956. Т. 77. N. 3. P. 380–381.

²²⁵ Ibid. P. 380.

²²⁶ Чесноков В. С., Прокопенко Е. Е. Пьер Тейяр де Шарден о человеке, ноосфере и космосе. URL: <http://kult-ura.narod.ru/03-05/diskussii.htm>

²²⁷ Cuénot C. Teilhard De Chardin // *Encyclopedia Universalis*. 1992. Т. 22. P. 167.

²²⁸ Delorme A. Le «Phénomène» Teilhard de Chardin // *Revue de Synthèse*. 1956. Т. 77. N. 3. P. 379.

²²⁹ Старостин Б. А. От феномена человека к человеческой сущности // Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. С. 11.

В целом синтез Тейяра де Шардена, как и близкий к нему прорегиозный синтез Ф. Г. Добржанского, а тем более антирелигиозный синтез Дж. Хаксли²³⁰, так и не смог объединить науку и религию, верующих и неверующих, теистов и атеистов. Дело в том, что этот синтез не удовлетворял ни одну из тех сторон, для которых он был предназначен, поскольку ни одна из сторон не получала от него того, что хотела получить — своего господства, а сам «синтез» все-таки таковым не являлся, оставаясь не более чем ересью для церкви и верующих, причудой для ученых. Показательно, что один из соотечественников Тейяра, сам биолог, генетик и историк биологии, Д. Бьюикан, определяет эту «ересь» как невозможный синтез «между сентиментальной верой и опытной биологией»²³¹. Другой, уже американский ученый — как запутанную и противоречивую попытку примирить религию с верой в эволюцию²³².

Поэтому можно сказать, что в настоящее время, осуществленный Тейяром де Шарденом синтез науки, философии, поэзии и теологии, не выдержав испытания временем, распался обратно на исходные его составляющие, одна из которых, наука, по сути, потеряла свою актуальность и отошла на второй план. Тем самым был дан ответ на тот вопрос, который был поставлен сразу после смерти Тейяра де Шардена: что обладает в его синтезе — ученый или верующий, наука или религия²³³? Теология и религиозная философия, напротив, расцвели и занимают в тейярдоведении господствующее положение по сравнению с атеистической, секулярной и «ноосферной» интерпретацией или версией концепции Тейяра, которая так и осталась в тейярдоведении бедной золушкой. В религиозной сфере эта же концепция живет своей, отдельной и почти независимой от ее научной ипостаси жизнью. О вкладе Тейяра де Шардена в религиозную мысль и значении этого вклада для «перегрузки» христианства, во всяком случае, в его католической версии, написано, по крайней мере, в 1960-е гг., намного больше, чем о его научных достижениях²³⁴. Главным достижением Тейяра в этом отношении

²³⁰ См. ниже, Глава 4. Джулиан Коррелл Хаксли и религия. См. также: *Конашев М. Б.* Джулиан Коррелл Хаксли и религия // Человек. 2011. № 1. С. 35–53.

²³¹ *Buican D.* La révolution de l'évolution. L'évolution de l'évolutionnisme. [Paris]: Presses Universitaires de France, 1989. P. 196.

²³² *Dennett D. C.* Darwin est-il dangereux? L'évolution et les sens de la vie. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Pascal Engel. Paris: O. Jacob, 2000. P. 365.

²³³ *Delorme A.* Le «Phénomène» Teilhard de Chardin // Revue de Synthèse. 1956. T. 77. N. 3. P. 379.

²³⁴ См. например: *Duggan G. H.* Teilhardism and the faith. Cork: Mercier Press, [1968]; *Nicolas Marie-Joseph.* Évolution et christianisme [Texte imprimé]: de Teilhard de Chardin à saint Thomas d'Aquin. Préface de Jacques Maritain. Paris: Fayard, [1973]; *Smulders P. F.* Theologie und Evolution: Versuch über Teilhard de Chardin; [Übertragung ins Deutsche besorgte P. Erwin Huger]. Essen: H. Driewer, 1963; *Tanner H.* Le Grain de sénévé. De la science à la religion avec Teilhard de Chardin. Saint-Maurice (Suisse): Éditions Saint-Augustin, 1967; Teilhard de Chardin: son apport,

считается то, что он сумел заменить устаревшие церковные догмы, давно не соответствовавшие научным представлениям и малоприемлемые на практике для современного человека, на такую религиозную картину мира и такие религиозные принципы, которые, по крайней мере, внешне, феноменологически основывались на гуманистических идеях и последних научных данных и открытиях. Фактически Тейяр вместе с рядом других католических мыслителей заложил идейные и, так сказать, концептуальные основы обновления католической церкви в первой половине 1960-х гг., завершившегося принятием на заключительной сессии II Ватиканского собора 7 декабря 1965 г. пастырской конституции «О церкви в современном мире», или «Радость и надежда» (“*Gaudium et spes*”, первые ее слова)²³⁵. Во Франции существует специальный центр исследований Тейяра де Шардена, который в основном занят «разработкой» и пропагандой эволюционного наследия Тейяра де Шардена в интересах католической церкви²³⁶. В России, как и во Франции, имя и концепция Тейяра де Шардена используется для укрепления религии и церкви²³⁷.

При этом само тейярдоведение все более приобретает характер еще одного раздела теологии или новомодного фрагмента постмодерна. Эту тенденцию, еще в самом начале ее зарождения, подметил первый биограф Тейяра, К. Кено, который с печалью и в то же время с сарказмом писал, что в течение десятка лет после смерти ученого в 1955 г. в тейярдоведении торжествует невыносимый снобизм, нанесший серьезный вред изучению творческого наследия Тейяра во французских университетах²³⁸. Рост такого предельно рафинированного и теологического тейярдизма совпал по К. Кено с господством структурализма, с его антигуманизмом и антиэволюционизмом. По иронии истории, гуманистический заряд, содержащийся в эволюционной концепции Тейяра де Шардена, обернулся своей противоположностью, сохранив лишь свою внешнюю оболочку с многочисленными псевдогуманистическими атрибутами. Весьма показательна в этой связи название и ироничное вступление одной из рецензий на очередную биографию Тейяра де Шардена — «Тейяр де

son actualité: colloque du Centre Sèvres, 1981; suivi de cinq textes inédits de Teilhard de Chardin / préface de Henri Madelin. Paris: Centurion, 1982; Teilhard reassessed: a symposium of critical studies in the thought of Père Teilhard de Chardin attempting an evaluation of his place in contemporary Christian thinking / ed. by A. Hanson. London: Darton, Longman & Todd, 1970; Towers B. Concerning Teilhard, and other writings on science and religion. London: Collins, 1969.

²³⁵ Ястребов И. Б. Социальная философия католицизма в XX веке. Киев: Высшая школа, 1988. 188, [2] с., С. 63.

²³⁶ Fondation Teilhard de Chardin. URL: <http://www.teilhard.org/index.php>

²³⁷ См. например: Струговицков Е. Тейяр де Шарден и православное богословие. М.: Fazenda Дом надежды, 2004.

²³⁸ Cuénot C. Teilhard De Chardin // Encyclopedia Universalis. 1992. Т. 22. Р. 167.

Шарден: портрет забытого идола»²³⁹, в котором рецензент отказывается равно от двух неподходящих, по его мнению, способов начать рецензию. Как от общего пассажа о том, что Тейяр являлся одновременно послушным, но преследуемым церковной иерархией иезуитом, подозреваемым в пантеистическом отклонении, и ученым, геологом и палеонтологом, одним из первооткрывателей синантропа, так и от указания на совпадение тейяровской теологии с научно-фантастической притчей Рэя Брэдбери, повествующей о том, как космическая экспедиция землян, отправившаяся на поиски Христа и идущая от планеты к планете по оставляемым им следам божественного перевоплощения, всякий раз прибывает слишком поздно, чтобы встретиться с Христом, и, таким образом, обречена на вечный галактический поиск²⁴⁰.

3.6. Феномен человека, воистину феномен

Что же в таком случае все-таки одинаково привлекало (и до сих пор привлекает) как некоторых теологов, так и некоторых ученых, в особенности таких известных эволюционистов, создателей современной эволюционной теории, как Ф. Г. Добржанский и Дж. Хаксли, в этом «невозможном синтезе», в эволюционном видении мироздания Тейяра де Шардена?

Ответом может служить запись Добржанского в его дневнике 15 августа 1958 г.: «читал книгу Teilhard de Chardin “Le Phenomen Humain”. Он сказал многое, что я тоже хочу сказать. Прежде всего, то, что эволюция мира, жизни, и человека есть единый процесс миротворения». Добржанский увидел в концепции Тейяра попытку вновь «поднять» человека, вернуть ему ценность и смысл жизни, свое место и предназначение в мире. Вот почему он неоднократно цитировал знаменитое высказывание последнего о том, что человек больше, чем центр мира, он — стрела, устремленная в будущее, ось всей эволюции²⁴¹. В концепции Тейяра де Шардена человек в ходе эволюции, и, прежде всего, благодаря прогрессу науки, становится духовным, смысловым центром мироздания.

В основе противоречивых и драматических поисков Тейяра лежало одно и то же эмоциональное чувство необъятности вселенной и единения человека с ней. Другими словами, в основе «эволюционного

²³⁹ Dagorn R. -É. Teilhard de Chardin, portrait d'une idole oubliée/ URL: <http://espacestemp.net/document1601.html> 03.10.2005

²⁴⁰ Bradbury R. L'homme illustré. Paris: Denoël, 1954; Брэдбери Р. Человек в картинках: Рассказы / Пер. с англ. СПб.: Азбука-классика, 2004.

²⁴¹ Teilhard de Chardin P. Le phénomène humain. Paris: Éditions du Seuil, 1970. P. 24.

синтеза» Тейяра лежала сама потребность в этом синтезе, религиозное желание представить данные науки и научную картину мира «в свете величия и красоты Творения»²⁴². Но не только. В меньшей, если не в большей степени, истоком этих поисков и их результата, «синтеза» являлась неодолимая потребность человека, в данном случае Тейяра де Шардена, быть человеком, несмотря ни на что, вопреки всему, и попытаться пробудить такую же потребность у других людей, сделать ее для них главной. Из этой потребности, из этого человеческого состояния воистину *великой души* происходило и искреннее желание сделать человеческую жизнь лучше, возвышеннее и человечнее. На ней и на связанных с ней и проистекающих из нее же веры в человека, любви к человеку и надежды на человека основывалась, перманентно возрождаясь, воссоздаваясь, и жажда Тейяром иного, подлинно человеческого будущего, его устремленность в это будущее.

Современники, особенно близко знавшие его люди, с неподдельной искренностью, восхищением и почти благоговением отмечали, какой светлой, жизнерадостной и творческой личностью был Тейяр. И в то же время — каким стойким, мужественным, трудолюбивым и целеустремленным. Как любил он жизнь и насколько не страшился, не боялся смерти, как если бы ее и не было вовсе. Он словно лучился теплотой, добротой и участием²⁴³.

Этот оптимизм, любовь к человеку и вера в человека, как ни странно, закалились в годы Первой мировой войны, когда встречи «с опасностями и смертью позволили ему почувствовать значительность и величие жизни»²⁴⁴. Может быть еще и потому, что там, в траншеях, где человек умирал от железа, созданного им самим, у Тейяра не было книг, в том числе и книг о человеке, но было время на размышления о человеке²⁴⁵. Возможно, тогда же он начал искать выход из того тупика, в который человек загнал сам себя. Как верующий, он не мог его искать вне религии, но как ученый он также понимал, что этот выход не может быть найден без науки. И, вполне вероятно, что именно тогда, когда он столкнулся лицом к лицу с массовым уничтожением человека человеком, перед ним и встала задача попытки объединить то, что ему было равно дорого — науку, религию и поставленную этим братоубийством под сомнение веру в человека, — в поисках выхода из абсурда.

²⁴² Delorme A. Le «Phénomène» Teilhard de Chardin. P. 381.

²⁴³ Orce J. Préface. URL: http://teillard.org/panier/1_fichiers/Kahane-Union.ratio._TdC/Kahane1.doc 1960

²⁴⁴ Чеснов В. С., Прокопенко Е. Е. Пьер Тейяр де Шарден о человеке, ноосфере и космосе. URL: <http://kult-ura.narod.ru/03-05/diskussii.htm>

²⁴⁵ Martelet G., sj. Pierre Teilhard de Chardin. URL: Pr tre jésuite, homme de science et philosophe. URL: <http://www.jesuites.com/histoire/teilhard/index.html>

Не очевидно ли тогда то, что могло быть, и что было важнее всего для Тейяра? Что, как правило, не замечается и не упоминается в бесчисленных публикациях о Тейяре и его «синтезе»? Основой и целью, ключевым смыслом этого «синтеза» является человек, точнее оправдание и спасение человека. Как ни странно и как ни вызывающе это может кому-то показаться, не бог, а человек есть центр этого «синтеза» и мировоззрения Тейяра.

Если пересчитать непредвзято и незашоренно, недогматически его главный труд «Феномен человека» и всего лишь некоторые, возможно, его главные (не по объему, не по выражаемому им пиетету, а по замыслу и по смыслу) труды, будь то пространные рукописи или краткие заметки для себя, письма друзьям, то что тогда непременно увидится в них, что просвечивает из всех этих текстов? Вера в человека, причем сначала в человека и только потом — в бога, любовь к человеку и, наконец, надежда на человека. Как отмечал в свое время в «Перспективах человека» Р. Гароди, обвиненный ортодоксальными марксистами в ревизионизме, «никакая мысль не заслуживает большего доверия, [чем мысль] о человеке и о его будущем. Отец П. Тейяр де Шарден — хозяин радости жизни»²⁴⁶.

Да, бог в виде конечной точки Омега, как цель эволюции человека и всего космоса присутствует в синтезе Тейяра. Но бог как исходная и как конечная точка, как начало всех начал и как конец всех концов, как сверхцель, в действительности оказывается у Тейяра лишь средством — тем, с помощью которого появляется человек, становится тем, чем он есть, то есть именно человеком, и тем, чем он будет — человеком, превзошедшим самого себя, вобравшим в себя, воплотившим в себе всю любовь, всю человечность и всю надежду, которая становилась вместе с ним, в процессе его эволюции и эволюции Космоса. Бог — лишь в начале и в конце. Не он, а человек становится, эволюционирует, верит, надеется, любит, трудиться и страдает. Он, человек, есть процесс, есть, повторим это прекрасное поэтическое выражение Тейяра, ось эволюции и не только своей, но всего бескрайнего и бесконечного космоса, ось всей вселенной, всего мироздания. Следовательно, действительный, истинный смысл его собственного существования как человеческого существа и существования всей вселенной — он сам, восхождение его собственного бытия и, вместе с ним и посредством его эволюции, — восхождение, усложнение, развитие бытия всего обозримого и необозримого мира, всего универсума.

Именно этого оправдания и возвеличивания человека с такой страстью жаждал и искал Тейяр, именно это оправдание и возвеличивание, уникальную, в том числе для всего XX века, апологию человека он сотворил.

²⁴⁶ *Garaudy R. Perspectives de l'homme*. Paris: Presses universitaires de France (Vendôme, Impr. des P.U.F.), 1959.

Именно этого оправдания и возвеличивания человека, именно эту уникальную, в том числе для всего XX века, апологию человека, и не могла простить Тейяру официальная церковь. И Тейяр это знал. В одном из своих писем он дает такой комментарий по поводу обвинений его в антидоктринальности: «В Риме не видят возможности апологетики, основанной на *вере в человека*, и не доверяют такому подходу»²⁴⁷.

Могут возразить, что ведь согласно эволюционной концепции Тейяра бог участвует в этой грандиозной, величественной эволюции человека, как бы совершает ее вместе с ним, постоянно находясь «на связи». И это так. Эволюционная концепция Тейяра, «само собой разумеется», предполагает «везде присутствие личного и созидательного Бога, который инициирует и руководит Эволюцией Мира»²⁴⁸. Причем только на первый взгляд эволюционная картина, разворачиваемая Тейяром, такова, что вмешательство бога излишне. На самом деле, напротив, «феноменологическое описание оставляет достаточно места для философских или теологических аргументов, которые требуют божественного вмешательства»²⁴⁹.

Но чем оборачивается это соучастие для бога? Оказывается, если взглянуть, бог как минимум нуждается в человеке как в средстве осуществления своего божественного замысла, своей эволюции. Хуже того, он всецело зависит от человека как от средства достижения своей цели — спасения человека. Ведь другого средства у него нет и быть не может. И, наконец, самое «невозможное» в «невозможном синтезе» Тейяра. Если эволюция человека не завершается так, как ей предписано богом, и человек не достигает ее конечной цели, точки Омега, а именно так ее понимает Тейяр²⁵⁰, то бог не возвращается к самому себе. Не происходит никакого слияния начала и конца. Не осуществляется божественный замысел²⁵¹, не происходит спасения человека. Но если не происходит спасения человека, его эволюция теряет всякий смысл и божественный замысел, не происходит спасение бога. Иначе говоря, по Тейяру, бог «создается человечеством в конце эволюции, а не в ее начале, то есть Тейяр наделяет человечество богосозидающей силой, оно — могучая космическая организация»²⁵².

²⁴⁷ Cuénot C. Pierre Teilhard de Chardin, les grandes étapes de son évolution. Paris: Pion, 1958. P. 328.

²⁴⁸ Wildiers N. M. Avant-propos // Teilhard de Chardin, Pierre. Le ph nomène humain. Paris: Éditions du Seuil [1955]. 1970. P. 10.

²⁴⁹ Ibid. P. 11.

²⁵⁰ Ibid. P. 10.

²⁵¹ См.: Муравник Г. Л. Тейяр: поэт, ученый, богослов // Струговщиков Е., свящ.: Тейяр де Шарден и православное богословие. С. 8.

²⁵² Чесноков В. С., Прокopenко Е. Е. Пьер Тейяр де Шарден о человеке, ноосфере и космосе. URL: <http://kult-ura.narod.ru/03-05/diskussii.htm>

Ересь? Еще какая. Именно эту ересь и учуяли теологи, официальная церковь. Учуяли смертельную опасность для себя и для религии. Ту опасность, которую не видел сам Тейяр, ибо он жаждал видеть и видел совсем другое — самого человека, *его светлое будущее*. А что случится, если человек вдруг снова разглядит в боге как в зеркале всего лишь отображение самого себя? Если он вдруг всмотрится, вдумается, вчувствуется и поймет, как понял, скажем, Дж. Хаксли, а до него, еще в доэволюционную эпоху или в самом ее начале, другие мыслители, как тот же Ч. Дарвин, что он и только он, человек, и есть единственное высшее существо во всей вселенной, что отныне на нем и только на нем лежит тяжкий груз не только познания, но и *свершения* эволюции? Что он существо высшее, но лишь по отношению к братьям нашим меньшим и к самому себе, вчерашнему? Что мать-природа, будучи вовсе не скупа, но предельно ограничена в своих возможностях, дала ему столько, сколько смогла, и теперь только он сам может дать себе и ей, своей матери, как настоящий сын, еще больше? С ответственностью за нее, за себя, за светлое будущее. С верой в себя, с любовью и надеждой ко всем своим братьям, ко всему мирозданию. Может, это преувеличение, приписывание Тейяру того, что нет в его текстах? Что ж, предоставим ему слово, которое, скорее всего, далеко не всем понравится в современной России, ибо оно уж очень напоминает нечто очень знакомое старшим поколениям, тот призыв, который многим из них на излете их эпохи казался не более чем насмешкой, но в котором, если верить Тейяру, и заключена великая человеческая истина, предельный смысл феномена человека: «Прежде, — говорит Тейяр, — мы были пассивными и безответственными зрителями на большом земном спектакле, устроенном вокруг нас: совсем как дети. Сегодня, став взрослыми, мы поняли, что мы рабочие, призванные выполнить громадное задание. Люди обнаружили, что существуют не только отдельные людские дела, но универсальное человеческое дело, а именно — строительство мира. Мир — это будущее, которое нам предстоит построить. Это эволюционное видение Мира революционным образом изменило смысл жизни и усилия человека»²⁵³.

²⁵³ Latourelle R. L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ. Tournai: Desclée; Montréal: Bellarmin, 1981. P. 100.

Глава 4

ДЖУЛИАН СОРРЕЛ ХАКСЛИ И РЕЛИГИЯ

4.1. Потомственный вольнодумец

Наверное, не было более известного эволюционного биолога и в то же время критика религии в XX в., чем Дж. С. Хаксли (1887–1975). В то же время он признавал не только то, что религия в эволюции человека долгое время играла важную и необходимую роль, но и то, что она еще продолжит играть эту роль какое-то время. Правда, лишь в том случае, если претерпит кардинальную трансформацию, фактически потеряв свою особенность и статус как религии. Более того, фактически он предлагал взамен старой, традиционной религии некую новую, а точнее, ее, как ему представлялось, естественную замену — научный или эволюционный гуманизм. Хаксли был одним из основных создателей современной эволюционной теории, благодаря его книге «Эволюция. Современный синтез», которая была опубликована в 1942 г.²⁵⁴, получившей название «синтетической теории эволюции» (СТЭ). Он был многогранным, разносторонним, талантливым и очень деятельным, в том числе в общественной сфере, человеком, твердые убеждения которого сформировались еще в ранней юности²⁵⁵, принадлежащим к прославленному семейству Хаксли²⁵⁶, много сделавшему для интеллектуального прогресса человечества. Будучи внуком Т. Хаксли, прославившегося не только и, наверное, не столько благодаря своим собственным научным заслугам, сколько в качестве одного из самых активных во всей Европе пропагандистов и защитников эволюционной теории (он называл себя «бульдогом Дарвина»)²⁵⁷, скептика и агностика, предложившего сам термин «агностицизм»²⁵⁸, Дж. С. Хаксли не мог не стать потомственным вольнодумцем, искателем истины, одним из Хаксли. Соответствующим было и его отношение к религии, которое

²⁵⁴ См.: *Huxley J. S. Evolution: the modern synthesis*. London: G. Allen & Unwin Ltd, 1942.

²⁵⁵ О Дж. С. Хаксли см.: *Галл Я. М. Джулиан Соррелл Хаксли. 1887–1975*. СПб.: Наука, 2004; *Baker J. R. Julian Huxley, scientist and world citizen, 1887 to 1975: a biographical memoir*. Paris: Unesco, 1978; *Julian Huxley, biologist and statesman of science // Proceedings of a conference held at Rice University, 25–27 September 1987*. Houston, Tex.: Rice University Press, 1992.

²⁵⁶ Об этом семействе см. подробнее: *Clark R. The Huxleys*. New York and Toronto: Mc.Graw-Hill book Company, 1968.

²⁵⁷ *Галл Я. М. Джулиан Соррелл Хаксли. 1887–1975*. СПб.: Наука, 2004. С. 16.

²⁵⁸ *Williams W. C. Huxley, Thomas Henry // Dictionary of Scientific Biography*. N. Y.: Scribner, 1972. V. VI. P. 596.

в значительной мере сформировалось под влиянием и перепроверялось в беседах с его тетушкой, известной писательницей Хамфри Уорд (Humphry Ward, 1851–1920), считавшей, что религиозное учение есть всего лишь «христианское ученичество»²⁵⁹.

Если Ч. Дарвин от веры эволюционировал к неверию²⁶⁰, Ф. Г. Добржанский и П. Тейяр де Шарден всю жизнь оставались верующими, хотя и весьма своеобразными²⁶¹, то Дж. С. Хаксли на протяжении всей своей жизни был убежденным неверующим. Во-всяком случае, не раз заявлял о том, что он неверующий: «Я не верю в существование бога или богов»²⁶². Он неоднократно объяснял, почему он не верит, иногда достаточно пространно, иногда в нескольких фразах. Предваряя свой анализ религии, он писал в одной из работ: «Концепция божества представляется мне ошибочной, хотя и построенной из ряда реальных элементов опыта, основанной на совершенно не имеющим оправдания постулате, что должна быть некая более или менее персональная власть, контролирующая мир. Мы сталкиваемся с силами вне нашего контроля, с непостижимыми бедствиями, со смертью, но также с экстазом, с мистическим чувством единения с чем-то большим, чем наши обычные собственные личности, с внезапным переходом к новому способу жизни, с бременем вины и греха. В теистических религиях все эти элементы реального опыта были вплетены в единый корпус веры и практики в отношении фундаментального постулата существования бога или богов. Я полагаю, что этот фундаментальный постулат есть не более чем результат неверно поставленного вопроса: “Кто или что правит миром?” Насколько мы можем понять, он правит сам собой, и на самом деле полная аналогия со страной и ее правителем ошибочна. Даже если бог существует за или над миром, мы не можем иметь никакого знания о такой власти; фактические боги исторических религий — всего лишь персонификации безличных фактов природы и фактов нашей внутренней психической жизни»²⁶³. Но в основе всех его объяснений и критики религии лежал научный подход к ней, результаты ее исследований, их научный анализ и осмысление.

²⁵⁹ Галл Я. М. Джулиан Соррелл Хаксли. 1887–1975. С. 21.

²⁶⁰ Конашев М. Б. Дарвин и религия // Человек. 2009. № 5. С. 22–37.

²⁶¹ Конашев М. Б. Добржанский и религия // Человек. 2010. № 1. С. 30–48; Его же. П. Тейяр де Шарден и религия // Человек. 2010. № 5.

²⁶² Huxley J. S. The Uniqueness of Man. London: Chatto & Windus, 1941. P. 293.

²⁶³ Ibid. P. 293–294.

4.2. Не только горшки человек обжигает

Многие работы Дж. С. Хаксли, как и некоторых других создателей СТЭ, в том числе Ф. Г. Добржанского, были посвящены гуманистической интерпретации эволюционной теории и значению эволюционного знания для понимания природы человека²⁶⁴. Сходства и различия в интерпретации и самих подходах этих двух, как и некоторых других ученых к этическим, социальным и гуманитарным проблемам помимо других причин обуславливались и их отношением к религии, к ее месту в обществе и ее роли в социальной и культурной эволюции человека. Дж. С. Хаксли относился к религии, как и ко всем другим вещам и событиям в этом мире, с научной точки зрения. Или, если определить более широко, — с рационалистической точки зрения, заключавшейся, по крайней мере, для него в том, что нет такой вещи или такого процесса, который бы не мог стать предметом научного или логического анализа. При этом для него исследование религии имело не самостоятельное, а подчиненное этой гуманистической интерпретации, значение. По многим причинам, в том числе и как основа нового гуманизма XX в., выводы, сделанные Дж. С. Хаксли в результате анализа религии, ее состояния в XX в. и перспектив ее возможной дальнейшей эволюции не потеряли своей ценности и актуальности до сих пор. Они могут помочь лучше понять и оценить современные проблемы, положение науки и религии в стремительно глобализирующемся мире, их роль в дальнейшей эволюции человека, которая, в чем Дж. С. Хаксли был глубоко убежден, может и должна быть прогрессивной.

По мнению Дж. С. Хаксли, религия, «подобно любому другому предмету, может рассматриваться как объективная проблема, и изучаться научным методом»²⁶⁵. Поскольку первым шагом науки является описание и классификация, то первым шагом в изучении религии является составление перечня «идей и практик, связанных с различными религиями — богов и демонов, жертвоприношений, богослужений, веры в будущую жизнь, табу и моральных правил в этой жизни»²⁶⁶. Но это только лишь первый шаг научного исследования, ведь задача науки — постижение сути вещей. Научный метод включает в первую очередь исторический или, точнее, эволюционный подход к изучаемому явлению. Ведь любой предмет или процесс имеет не просто свою историю,

²⁶⁴ См. например: *Huxley J. S. Essays of a biologist* (3rd ed.) Harmondsworth: Penguin books Ltd., 1939; *Idem. The Uniqueness of Man*. London: Chatto & Windus, 1941; *Idem. Evolutionary ethics*. London: Oxford University Press, 1943; *Idem. Evolutionary humanism*. Melbourne: AIF, 1954. P. 12; *The humanist frame* / Ed. J. Huxley London: Allen & Unwin, 1961; *Huxley T. H. and Huxley J. S. Evolution and ethics, 1893–1943*. London: Pilot Press, 1947.

²⁶⁵ *Huxley J. S. The Uniqueness of Man*. P. 277.

²⁶⁶ *Ibid*. P. 277.

но свою эволюцию. Религия, как и любой другой предмет или процесс в этом мире, когда-то возникла, эволюционировала, пройдя разные, но закономерные стадии своей эволюции, все еще эволюционирует, но когда-нибудь ее эволюция закончится и ее существование прекратится. Самым кратким образом Дж. С. Хаксли представлял эту эволюцию религии следующим образом: «От расплывчатой *mana* к индивидуальным духам; от духов к богам; от богов к Богу — такова была, грубо говоря, проделанная эволюция»²⁶⁷.

Согласно Дж. С. Хаксли, эволюция религии определялась и продолжает определяться внутренними и внешними факторами: ее собственной эмоциональной и интеллектуальной движущей силой, ее внутренней логикой и материальными и социальными условиями ее существования и развития. В качестве примера действия первого фактора он приводит тенденцию эволюции религии (всех религий) от политеизма к монотеизму, второго — факт умиляющей жертвы, связанной с беспомощностью перед лицом внешней природы²⁶⁸.

Религия прошла через несколько главных пунктов или фаз своей эволюции. На первом этапе наблюдается «первоначальное преобладание магических идей и их первое приложение к такой практической деятельности общего существования как добывание пищи и война, и лишь позднее появляются проблемы личного спасения, над которыми в свою очередь постепенно начинают доминировать моральные идеи»²⁶⁹. Затем наступает ранняя общепринятость произвольно выстроенного мифа и его постепенная кристаллизация в полностью рационализированную систему. На ранней стадии эволюции последней предполагается, что в объекты, действия и индивиды вселяется безличная жертвенная влияющая сила, которой затем приписывается сверхестественное существование за наличными предметами и явлениями.

Эволюционный подход позволяет, по Дж. С. Хаксли, дать не только общую характеристику религии и ее эволюции, но и обстоятельную характеристику отдельных стадий или фаз этой эволюции. Например, тот период человеческой эволюции, который может быть назван периодом великих теологических религий, был временем, когда люди, в их борьбе с внешним миром, с другими людьми, и с собственным, часто подводившим их человеческим духом, обнаружили, что «они могут получить поддержку от абстрактных идей, таких как разум или справедливость; от недостижимых, но абсолютных идеалов, таких как совершенство или истина; от неуязвимой логики полных схем создания и спасения»²⁷⁰. Данная

²⁶⁷ Ibid. P. 280.

²⁶⁸ Ibid. P. 277.

²⁶⁹ Ibid. P. 278.

²⁷⁰ Ibid. P. 278.

Дж. С. Хаксли характеристика эволюции религии в основном совпадает с тем пониманием и описанием развития религии, которая дается в результате ее изучения в настоящее время²⁷¹.

4.3. Средство выжить

Научное, в том числе эволюционное исследование религии объясняет, чем является религия, что она такое, чем была и чем, скорее всего, будет. По Дж. С. Хаксли, если определять религию в самых общих понятиях и терминах, «религия есть продукт определенного типа взаимодействия человека и окружающей его среды»²⁷². Но что же это за тип, в чем его особенность? Дж. С. Хаксли выделяет пять элементов, определяющих специфику религии как взаимодействия между человеком и его средой, которые могут неравным образом развиваться, но всегда в ней присутствуют. Во-первых, эмоциональным компонентом религии является чувство святости. Во-вторых, религия предполагает интеллектуальную веру — чувство обязательной справедливости. В-третьих, религия всегда занимается человеческим предназначением и способом жизни. В-четвертых, она всегда приводит человека в состояние принимаемого близко к сердцу отношения с силами, находящимися вне него самого. В-пятых, она «всегда включает некоторый сорт бегства от внутреннего конфликта»²⁷³.

Дальнейший анализ религии согласно Дж. С. Хаксли показывает, что «религия видится как попытка достичь соглашения с иррациональными силами, воздействующими на человека — некими космическими, социальными, персональными. Эти соглашения могут быть соглашениями капитуляции или победы, компромисса или бегства»²⁷⁴.

Для понимания религии также крайне важно, по Дж. С. Хаксли, что у религии нет одной единственной функции. Дж. С. Хаксли дает логичную классификацию функций религии и значения каждой из них. Первая из основных функций религии состоит в том, чтобы создать человеку удовлетворительное эмоциональное отношение с его не-человеческим внешним окружением, рассматриваемым как судьба или предназначение. Вторая и третья — обеспечение того же самого для его социального окружения и его личных действий.

²⁷¹ См. например: *Митрохин Л. Н.* Религия // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. 3. С. 436–442.

²⁷² *Huxley J. S.* The Uniqueness of Man. P. 278.

²⁷³ *Ibid.* P. 278.

²⁷⁴ *Ibid.* P. 278–279.

Каждая из этих основных функций в свою очередь подразделяется на целый ряд дополнительных. Первыми двумя внутренними функциями религии являются рационализация иррациональных чувств и действий, а также обеспечение желаемого чувства единства с другими людьми, чувства коллективности. Вместе они образуют теологическую сторону религии. Еще более важными являются эмоциональные функции, возникающие из осознания или восприятия человеком противоречий своего бытия в мире и самого себя. Они действительно более важны, так как позволяют особым, обеспечиваемым именно религией образом, «разрешить» противоречия и конфликты, с которыми каждый человек неизбежно сталкивается в своей жизни. Тем самым религия выполняет компенсаторную функцию. Во-первых, она позволяет человеку убежать от собственной ограниченности и ограничений, налагаемых природой и обществом, от чувства неудовлетворенности, разочарования и собственного несовершенства. Она примиряет человека с самим собой с учетом особенностей его ума и мышления.

Отмечая, что логическим результатом эволюции теизма является монотеизм, Дж. С. Хаксли задавался вопросом о том, почему он вообще возникает, и отвечал, что вера определяется тем, как человек проецирует собственные идеи и чувствования во внешний мир, в природу. Теистическая вера поэтому «есть персонификация безличностного явления. Персонификация есть главное исходное условие Бога»²⁷⁵. Поэтому любой бог — всего лишь творение самого человека: «Бог, равно как боги, ангелы, демоны, духи и другая духовная мелкая сошка, есть человеческий продукт, возникающий неизбежно из определенного вида невежества и определенной степени беспомощности человека по отношению к окружающей его среде»²⁷⁶. При этом бог больше создает проблем, чем решает. Религия, продолжая существовать как элемент первостепенной важности в жизни сообщества, вынуждена мириться с ослаблением идеи Бога или, по крайней мере, перевести ее на подчиненную позицию, так же как это произошло с магическим элементом в прошлом.

4.4. Бесплезная гипотеза

Из эволюционного подхода, исследования того, что есть религия, естественно и закономерно возникает вопрос о том, на каком же этапе своей эволюции она находится теперь. Дж. С. Хаксли был убежден, что религия уже выполнила свою историческую роль и ее время в принципе

²⁷⁵ *Huxley J. S. The Uniqueness of Man. P. 282.*

²⁷⁶ *Ibid. P. 282.*

ушло. В то же время он хорошо понимал, что она еще востребована и, более того, необходимость в ней и ее всевластие еще могут вернуться, если человек не справится со своим новым предназначением и настанет новое Средневековье.

Более того, научный анализ религии, ее природы и ее эволюции по Дж. С. Хаксли показывает не только ее историческую ограниченность и самоисчерпание, но ясно и неопровержимо демонстрирует тот факт, что на современном этапе своей эволюции религия находится в глубочайшем кризисе. Факт, который, конечно же, пытались и будут пытаться оспорить, и который вызовет, по меньшей мере, яростные возражения всех, кто заявляет и тем более верит в то, что заявляет, о наступлении некоего расцвета религии в последнее время, в особенности в России. Но факт есть факт, и для Дж. С. Хаксли он был несомненен. Вопрос для него заключался в другом, а именно в том, «может ли научный подход пролить какой-либо свет на текущий кризис религии и на его возможное будущее разрешение»²⁷⁷.

Естественно, чтобы ответить на этот вопрос, нужно было понять и объяснить, в чем заключается кризис, в чем его суть, каковы причины, его породившие, и тенденции его развития. Согласно Дж. С. Хаксли прежде всего необходимо осознать и признать то, что концепция или идея бога потеряла свою полезность. Бог просто перестал быть нужным, а ненужные вещи либо сдают в музей, либо, что происходит гораздо чаще, выбрасывают на свалку: «Понятие Бога достигло пределов своей полезности: оно не может эволюционировать дальше»²⁷⁸. В течение долгого периода развития западной цивилизации «боги были необходимой выдумкой, полезной гипотезой, помогающей жить. Но боги необходимы или полезны только на определенной стадии эволюции. ...Прогресс естествознания, логики и психологии привел нас к стадии, на которой Бог больше не является полезной гипотезой»²⁷⁹.

Чтобы боги были полезны, они должны выполнять или хотя бы помогать решать три задачи. Во-первых, бедствия внешнего мира должны быть все еще достаточно непостижимы и неподконтрольны. Зверство и безнадежность обычной жизни еще должны быть такими, чтобы была невозможна любая, даже малейшая вера в возможность улучшения этого мира. Тогда только Бог, а не сам человек, не его социальная жизнь может обеспечить необходимый механизм избавления. Вера в магическую силу должна все еще быть широко распространенной, даже если она уже находится в утонченной и возвышенной форме. Использование человеком

²⁷⁷ Ibid. P. 280.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ Ibid. P. 281.

своего собственного ума не должно быть настолько искусным, чтобы он мог идентифицировать силы своего собственного подсознания как ему принадлежащие и подвластные.

Наука представляет собой более эффективный и мощный инструмент, чем религия, и надлежащее владение этим инструментом делает человека настолько сильным, знающим и умеющим, что бог уже оказывается ненужным, «пятым колесом в телеге»: «Естествознание вытеснило Бога на самые задворки, пока его функция как правителя и диктатора не исчезла и он не стал просто первопричиной или неопределенным общим принципом»²⁸⁰. Поскольку бог был результатом незнания, то со сменой этого незнания знанием, добытым наукой, с ростом контроля бог отмирает, остается в прошлом, отправляясь туда вслед за пантеонами древнего мира, нимфами и местными духами. Эволюция человека, включавшая эволюцию религии, привела к тому, что бог становился все менее полезен для решения людьми того, как им жить. В итоге, власть и существование бога приобретают призрачный и даже фантазмагорический характер: «Слабый след Бога, наполовину метафизический и наполовину магический, все еще нависает над нашим миром подобно улыбке космического Чеширского кота. Но рост психологического знания сотрет даже его из вселенной»²⁸¹.

4.5. Извлечь уроки

Критика религии была для Дж. С. Хаксли не самоцелью, частью общей критики статус кво, то есть западного общества, находившегося в глубоком кризисе в канун Второй мировой войны. Об этом прямо и недвусмысленно, без возможности каких-либо иных толкований написал сам Дж. С. Хаксли в предисловии к сборнику своих очерков «Уникальность человека», написанных в период с 1927 по 1939 г. и опубликованных, когда война уже шла и когда фашистская Германия готовилась напасть на СССР (предисловие датировано 29 октября 1940 г.)²⁸². На первой же странице «Предисловия» Дж. С. Хаксли охарактеризовал время, в течение которого им были написаны очерки для разной аудитории, как «странный тревожный период неуверенности, во время которого эпоха умирала, но большинство из нас отказывались взглянуть в лицо ее неминуемого разложения»²⁸³. Но

²⁸⁰ Ibid. P. 281.

²⁸¹ Ibid. P. 283.

²⁸² *Huxley J. S. The Uniqueness of Man.* P. x.

²⁸³ Ibid. P. vii.

Дж. С. Хаксли не только не побоялся честно взглянуть на то, что происходило вокруг, но и попытаться найти выход из происходящего, из того кризиса, в котором оказался западный мир. Поиск выхода и был целью его очерков: «Тем не менее, всякий, кто побеспокоился подумать, понимал, что радикальное изменение запоздало; и большинство этих статей есть усилие к некоторой новой формулировке наших базовых верований и отношений, или по-крайней мере, попытка утвердить некоторые основания, на которых новая формулировка должна быть дана»²⁸⁴. Война лишь утвердила его в этом намерении. Дж. С. Хаксли понял сам и посчитал своим гражданским долгом сообщить другим тот вывод, к которому он пришел как ученый и гражданин не только своей страны, но и всего мира: «Если цивилизация воссоздаст себя после войны, она сможет сделать это только на основе того, что, за неимением лучшего слова, мы обязаны назвать социальным мировоззрением»²⁸⁵. Ученый тут же указывал на главную причину необходимости именно такого выхода из кризиса: «По существу экономические и механистические идеалы великой эры *laissez-faire*²⁸⁶ больше ни удовлетворяют, ни убеждают. В самом деле, это отчаяние духа в его полной неспособности соблюдать их розовые обещания, которые породили фантастическую и зловещую систему, с которой мы теперь боремся за наши жизни и за выживание всего того, что мы называем цивилизацией. Они были заложены в свободе и обещали процветание и равенство. Но вместо свободы люди обнаружили себя закабаленными безличным механизмом рынка; их чисто политическое равенство сопровождалось вопиющим экономическим и социальным неравенством; и обещание процветания было заменено массовым отсутствием безопасности и чувством разочарования»²⁸⁷.

Более того, Дж. С. Хаксли недвусмысленно подчеркивал характер той трансформации западного мира, которая, по его мнению, была необходима, и которая первоначально действительно отчасти произошла, и предостерегал от отказа от этой трансформации: «Но, если мы победим, цивилизация не обязательно будет вне опасности. Ее безопасность будет обеспечена, только если она преобразуется так, чтобы преодолеть отсутствие безопасности, чувство разочарования и безысходности. И она сможет преобразовать себя, только если найдет новую основу, новое содержание для своей веры в себя»²⁸⁸.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Ibid. P. vii—viii.

²⁸⁶ Экономическая доктрина, согласно которой государственное вмешательство в экономику должно быть минимальным (эж., фр.).

²⁸⁷ Huxley J. S. The Uniqueness of Man. P. viii.

²⁸⁸ Ibid.

К счастью для судьбы западного общества, оно смогло это сделать, хотя и не без сопротивления тех социальных и политических сил, которые хотели сохранить статус кво. К тому же оно смогло это сделать во многом, если не в основном, в результате борьбы «низов» или тех самых трудящихся, само многозначительное и символическое имя которых — «трудящиеся», теперь почти никто не вспоминает и не употребляет, а также в результате того долгосрочного исторического компромисса, на который пошла дальновидная часть «правящей элиты» того времени в целом ряде прежде всего западноевропейских стран. Поэтому, с точки зрения свершившегося исторического опыта, Дж. С. Хаксли оказался совершенно прав, настаивая на естественной и абсолютной необходимости такой послевоенной трансформации западного мира: «Новая вера должна быть социальной верой, основанной на концепции общества как органического целого, в котором права и обязанности тщательно сбалансированы, так же как они автоматически сбалансированы в тканях тела животного. Экономические ценности должны потерять свое превосходство и стать подчиненными ценностям социальным²⁸⁹. Он снова и снова подчеркивал социальный характер предстоящей трансформации западного общества, элементы которой, на его взгляд, уже наметились: «Сила обстоятельств толкает нации некоторым образом по этой дороге. Жилищное строительство с помощью субсидий, бесплатное молоко, социальное законодательство, медицинское страхование, бесплатное образование, *Kraft durch Freude*²⁹⁰ в Германии, С.С.С. в Америке — все это символы перемен. Но все они были задуманы *ad hoc*²⁹¹, чтобы справиться с частной надобностью, и все еще, в демократических странах, до некоторой степени апологетически, вторгаются в мир, управляемый экономическими идеалами. ... Наиболее жизненная задача настоящей эпохи — сформулировать социальную основу цивилизации, развенчать экономические идеалы и заменить их человеческими»²⁹².

Понимая возможные возражения потенциальных оппонентов, которых у Дж. С. Хаксли всегда хватало, он обосновывал правомерность и необходимость своего подхода к проблеме и своего видения выхода из кризиса следующим образом: «Предисловие не место для обсуждения такого гигантского проекта, даже если бы я был компетентен его обсуждать. Но в моей компетенции указать на то, что биология имеет некоторое отношение к задаче. Задача не просто эмпирическая. Она не может быть выполнена на базе чистой логики или рациональности, или на базе одной из представленных заранее абстрактных идей. Она тре-

²⁸⁹ Huxley J. S. The Uniqueness of Man. P. viii–ix.

²⁹⁰ «Сила через радость» (нем.).

²⁹¹ Специальный, устроенный для данной цели (лат.).

²⁹² Huxley J. S. The Uniqueness of Man. P. ix.

бует новой картины мира как своей основы, нового каркаса для идей. Биология необходима для того, чтобы дать картину на должном фоне»²⁹³. Главным элементом этого обоснования являлся эволюционный подход к проблеме или, точнее, эволюционная теория как основа эволюционной научной картины мира и эволюционного действия, эволюционной практики человека²⁹⁴. Без этого, то есть без эволюционного подхода, без понимания эволюции человека «наша картина мира будет ошибочна, и наши попытки преобразования нашей цивилизации полностью или частично потерпят крах»²⁹⁵.

Позиция Дж. С. Хаксли при этом была, как написали бы теперь, комплексной, полидисциплинарной и предельно ясной и точной: специалист, профессионал должен быть в то же время человеком, гуманистом, и, наоборот, гуманист должен быть профессионалом. Этот баланс между профессионализмом и человечностью должен быть в свою очередь уравновешенным, стабильным и гармоничным. Дж. С. Хаксли при этом не претендовал на исчерпывающее видение проблемы, но считал необходимым сделать то, что должно быть им сделано как ученым и человеком. Однако в этой гармонии — и это очень характерно для Дж. С. Хаксли, — приоритет остается за человечностью, за гуманизмом, а наука является лишь инструментом для достижения, сохранения и развития этой человечности: «Для биолога, который не страшится быть также человеком, суть человеческой жизни состоит в социальных взаимоотношениях. Вне этих отношений люди в обществе отклоняют ценности, которые мы должны откапывать из матрицы традиции и организации, и прояснить как сознательный базис нового порядка»²⁹⁶.

4.6. Трудно быть богом, или Легко ли быть человеком

Кризис религии имеет по Дж. С. Хаксли ряд следствий. В частности, затянувшаяся кончина идеи бога означает новое место человека в мире и его новое предназначение: «Она означает, что человек берет на себя ту ответственность, которую он прежде возлагал на Бога»²⁹⁷. В чем же состоит это новое место человека в мире и его новое предназначение, требующее от него новой, причем принципиально новой,

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ *Конашев М. Б.* Теория эволюции Ч. Дарвина как частная теория эволюции // Чарльз Дарвин и современная наука. СПбФ ИИЕТ РАН, 2009. С. 353–355.

²⁹⁵ *Huxley J. S.* The Uniqueness of Man. P. ix.

²⁹⁶ Ibid. P. x.

²⁹⁷ Ibid. P. 283.

а не просто большей ответственности? В чем заключается эта ответственность, которую человек должен теперь принять? По Дж. С. Хаксли она двояка. Во-первых, это ответственность за незнание, свое собственное невежество. Во-вторых, ответственность за свою судьбу, вытекающая из необходимости принимать решения и предпринимать действия, основанные на знании: «Многое из того, что теистические религии оставляли божественному правлению, остается вне наших рук. Но наше знание дает нам власть управлять своей судьбой и судьбой планеты, которую мы населяем, в пределах широких границ»²⁹⁸. Отныне, и это по Дж. С. Хаксли, самое важное, человек ответственен не только за свое собственное настоящее и за будущее, но и за настоящее и будущее всех живых существ. Причем это вовсе не абстрактная ответственность за некую абстрактную, мыслимую ситуацию, а вполне конкретная ответственность за вполне конкретное положение вещей, увы, до сих пор легко узнаваемое: «Нужда, рабство, болезни, социальные несчастья, демократия, монархическая форма правления, та или эта экономическая или политическая система — все это не присуще неизбежно божественно указанному порядку вещей; все это есть явления, которые должны быть поняты и поставлены под контроль в соответствии с нашим желанием, совсем так же, как химические явления или электричество»²⁹⁹.

Кроме новой ответственности, ложащейся на человека, кризис религии имел следствием кризис основывавшихся на ней или связанных с ней систем, институтов и практик. И прежде всего нравственности: «Крах сверхъестественной теологии сопровождался крахом прежде всего сверхъестественных моральных санкций, а затем и любого абсолютно-го базиса морали»³⁰⁰.

4.7. Знание — все же сила

Согласно Дж. С. Хаксли, выход из этого кризиса может указать только наука, которая способна не только дать прогноз дальнейшего развития, эволюции религии, но и предложить свои рекомендации относительно того, что с религией делать дальше. В частности, религия все больше будет иметь дело с организацией общества на основе наций или групп наций. Более того, по Дж. С. Хаксли тенденции именно такого развития уже наблюдались, хотя и в своеобразной форме, в СССР и в Германии.

²⁹⁸ *Huxley J. S.* Op. cit. P. 283.

²⁹⁹ *Ibid.* P. 284.

³⁰⁰ *Ibid.* P. 284.

На религиозоподобные элементы двух тоталитаризмов — левого и правого, — уже после Дж. С. Хаксли указывал и целый ряд известных и малоизвестных критиков этих обществ³⁰¹. При этом как сами эти критики занимали прямо противоположные позиции, так и их объяснения природы этих тоталитаризмов были тоже прямо противоположны, в том числе и взаимоисключающи. Как бы то ни было, при всей разнице в трактовках и объяснениях, следует, что религиозность или псевдорелигиозность обоих тоталитаризмов связана прежде всего с их социально-экономической и политической природой, обусловлена сутью этих обществ. Хотя внешне это религиозоподобие или религиозность очень напоминает по Дж. С. Хаксли религию.

Чем же и как именно, по Дж. С. Хаксли, наука может помочь преодолению кризиса религии и, фактически, по сути, кризису западного общества? В пределах своей компетенции наука прежде всего может дать ответ на вопрос о причинах кризиса религии и о ближайшем будущем религии, о посткризисном периоде ее эволюции. Она показывает, что кризис необратим и что он неизбежно будет углубляться как следствие роста научного знания и обретения человеком все большей власти над своим внешним окружением, если только наука и технология не исчезнут при наступлении нового Средневековья³⁰².

До сих пор наука играла недостаточную роль в установлении контроля человека над средой, особенно над его внутренней средой. Но эта роль, в первую очередь в социальной сфере, должна быть гораздо большей — общество должно быть управляемым, но управляемым на благо человека. Поэтому наука могла бы сказать многое не только о политике, экономике, социологии, но и социальной психологии. По Дж. С. Хаксли простой человек XX в. страдал не только из-за своих собственных проблем, но также видя беспомощность тех, кто занимает ответственные посты, но не способен адаптировать мировой экономический и политический механизмы. По этому пункту Дж. С. Хаксли занимал позицию, прямо противоположную позиции адептов «свободного рынка» и «открытого общества», в частности таких известных и почитаемых в современной России, как Ф. Хайек и К. Поппер, которые выступали против

³⁰¹ См. например: *Арон Р. Демократия и тоталитаризм.* М., 1993; *Коческоков Р. Х. Феномен тоталитаризма.* Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1992; *Любин В. П. Преодоление прошлого: споры о тоталитаризме.* М.: ИНИОН РАН, 2005; *Работяжев Н. В., Соловьев Э. Г. Феномен тоталитаризма: полит. теория и ист. метаморфозы.* М.: Наука, 2005; *Тоталитаризм. Исторический опыт Восточной Европы. «Демократическое интермеццо» с коммунистическим финалом, 1944–1948.* М.: Наука, 2002; *Тоталитаризм в Европе XX века. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления.* М.: Памятники ист. мысли, 1996; *Фатеев А. В. Сталинизм и цивилизационный подход в XX веке.* М.: МАКС Пресс, 2004.

³⁰² *Huxley J. S. The Uniqueness of Man.* P. 284.

социального контроля, неизбежно ведущего якобы к тоталитаризму³⁰³. Дж. С. Хаксли видел эту сторону проблемы, но исходил из того, что во все не всякий контроль ведет к тоталитаризму. Написав специальную книгу, посвященную лысенкоизму и «феномену» Т. Д. Лысенко³⁰⁴, он подчеркивал, в отличие от многих тогдашних критиков лысенкоизма и, спекулировавших на этом явлении, советологов, что на самом деле та же проблема стоит перед западным обществом и будет стоять перед любым обществом в будущем — проблема контроля за наукой со стороны общества. Такова та фаза эволюции, которой достигло человечество. Поэтому человек не просто может, но и обязан заниматься социальной инженерией, если воспользоваться терминологией К. Поппера. Страх перед ней, перед социальным контролем по Дж. С. Хаксли потому так силен, что он вызван силами, порожденными самим человеком и ему принадлежащими. Причина же, по которой человек должен заниматься социальным контролем, проста — судьба человека отныне только в его собственных руках. Ему больше не за кого прятаться: «Мы больше не можем обвинять богов. Современный Прометей сам приковал себя к скале, и сам взрастил грифа, который теперь терзает его жизненные силы: его последнее удовлетворение, вызов, брошенный тирану Олимпа, ушло»³⁰⁵.

На этой стадии собственной эволюции человек может рассчитывать только на самого себя и на созданные им самим инструменты, прежде всего на науку. Наука может и должна подсказать выход из кризиса религии (он же кризис общества), опираясь на наметившиеся тенденции социализации и социальной инженерии, которые должны быть правильно, должным образом преобразованы: «Достигнуть некоего реального понимания и контроля сил и процессов, работающих в человеческих обществах — следующая большая задача для науки; и применения научных открытий в этой области будут иметь в качестве их цели то, что мы можем назвать Социализированным Государством»³⁰⁶.

Правда, сам Дж. С. Хаксли признавал, что каким образом должна произойти трансформация общества, и «кристаллизуется ли религиозный порыв снова в определенную религиозную систему с ее собственной ор-

³⁰³ См. например: *Хайек Ф. А.* Дорога к рабству // Новый мир. 1991. № 7, С. 177–230, № 8. С. 181–233; *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги: [В 2 т.]. М.: Междунар. фонд «Культ. инициатива»: Soros foundation: Открытое о-во «Феникс», 1992. Т. 1: Чары Платона. 1992; Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. 1992; См. также их критику, например: *Бузгалин А. В.* Анти-Роррег: социальное освобождение и его друзья. М.: Едиториал УРСС, 2003; *Славин Б. Ф.* Социализм и Россия. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 13–17, 24, 30, 58, 86, 95, 192, 219, 314, 340.

³⁰⁴ *Huxley J. S.* Soviet genetics and world science. Lysenko and the meaning of heredity. London: Chatto and Windus, 1949.

³⁰⁵ *Huxley J. S.* The Uniqueness of Man. P. 286.

³⁰⁶ Так, с заглавных букв, эти слова напечатаны в оригинале. Ibid. P. 287.

ганизацией, или найдет свой выход в пределах других организаций, как это происходит, например, в Коммунистической партии в России, никто не знает»³⁰⁷. Но все же, согласно Дж. С. Хаксли, наука может указать ориентиры для решений и действия и дать сами инструменты реализации принятых решений и проектов. Этот процесс совершенствования человека и общества не будет и не может быть простым и быстрым. Более того, он, увы и несомненно, «будет медленным, и сопровождаемым большим насилием и страданием»³⁰⁸. При этом, вероятно, произойдет взаимодействие двух проявлений нового религиозного духа — того, «которое стремится идентифицировать себя с Социализированным Государством, и другого, которое реагирует против ограничений, наложенных таким образом, и стремится утвердить и поддержать ценности, которые чувствуются как более постоянные и более универсальные. Чем более грубой и более сильной будет социализированная религия, тем больше она будет вызывать такие реакции»³⁰⁹. Признаки такого взаимодействия по Дж. С. Хаксли наблюдались даже в нацистской Германии.

Но традиционная религия снова может временно взять верх над новыми, социализированными религиями, так как она, с ее универсальным единобожием, в ближайшем будущем получит реальное преимущество перед социализированной религией, которая в течение некоторого времени будет неизбежно связана с национальными государствами. В то же время, по Дж. С. Хаксли, возможен и прямо противоположный вариант, когда универсальный гуманизм и, вероятно, коммунизм тоже, скоро станут сильными конкурентами старых религиозных систем.

Конфликт религии и науки, связанный с проблемой контроля окружающей человека среды, тоже будет трансформироваться. Наука представляет опасность для религиозных систем, поскольку те возникли из невежества человека и его беспомощности перед лицом внешней природы, а она дает ему знание и власть над природой. В ближайшем будущем наука даст знание и контроль также в той сфере, которая ранее, как и природа, принадлежала всецело религии — социальной, экономической и психологической среде человека. Однако, по мнению Дж. С. Хаксли, эта трансформация может закончиться и некоей кооперацией, сотрудничеством между наукой и религией, поскольку «в Социализированном Государстве отношение между религией и наукой постепенно перестанет быть одним из конфликтов, и станет одним из видов сотрудничества. К науке будут обращаться за рекомендациями о том, какие выражения религиозного порыва являются интеллектуально допустимыми и социально желательными,

³⁰⁷ Ibid. P. 287–288.

³⁰⁸ Ibid. P. 288.

³⁰⁹ Ibid.

если этот порыв состоит в том, чтобы быть должным образом объединенным с другими человеческими действиями и использоваться для направления колесницы судьбы человека по пути прогресса»³¹⁰.

4.8. Религия без религии

Один из корней религии по Дж. С. Хаксли — потребность человека в смысле жизни. Но если религия исчерпала себя и не может дать человеку адекватный, устраивающий его ответ о смысле жизни, то кто или что даст этот ответ? По Дж. С. Хаксли сам человек должен дать его себе и уже начинает давать, и таким ответом является новый (научный или эволюционный) гуманизм.

Этот гуманизм должен быть действительно новым и практичным, что совсем непросто. Он должен учесть разнообразие человеческой природы, воздержаться от соблазна собственного превосходства, для чего требуется непростая комбинация альтруизма и терпимости, извлечь уроки из прошлого, неудач и даже провалов прошлых форм религиозного и секулярного гуманизма. Его суть на первый взгляд проста, понятна и, казалось бы, извечна или, по крайней мере, так же стара, как сам человек, но в свете знания об эволюции он позволяет увидеть «неограниченную возможность человеческого совершенствования»³¹¹.

Как бы возражая на очевидные, напрашивающиеся доводы своих потенциальных оппонентов, Дж. С. Хаксли отмечал, что у этого нового, научного или эволюционного гуманизма в отличие от старого есть достаточно оснований для того, чтобы быть реалистичным, практическим гуманизмом, а не всего лишь благими пожеланиями и утопией. Первое из этих оснований Дж. С. Хаксли видел в том, что человек стал человеком в результате собственной эволюции и его дальнейшая эволюция есть продолжение предыдущей. Если эволюционный гуманизм не может дать уверенности установленной догмы, он может, по крайней мере, дать уверенность направления и цели. Альтруистические силы человеческой природы не должны быть ограничены изолированными действиями по сотворению добра. Они могут быть использованы для задачи, вдохновляющей из-за одного ее масштаба, — продвижения человечества по восходящему эволюционному пути.

Другим основанием является самоочевидная ценность тех ценностей, которые предлагаются эволюционным гуманизмом. Эти ценности «не могут быть поставлены под сомнение — они просто испытаны». Ведь

³¹⁰ *Huxley J. S. Op. cit. P. 289.*

³¹¹ *Ibid. P. 266–267.*

любой, кто испытал озарение благодаря новому знанию, удовольствие от поэзии или музыки, удовлетворение от выполненной трудной задачи, знает, что «эти ценности ценны сами по себе»³¹².

В то же время Дж. С. Хаксли осознавал и отчетливо видел те трудности, которые стоят на пути нового гуманизма. Одна из этих трудностей была связана напрямую как раз с религиозным прошлым человечества, а именно с тем, что религия приучила людей подчиняться некоему внешнему абсолютному авторитету, искать собственную силу и собственные способности не в себе самих, а в этой внешней, противостоящей, непознаваемой и неподвластной им силе. На это Дж. С. Хаксли возражал: «Но разве в религиозной сфере не было Иисуса, который установил раз и навсегда, что царство небесное — внутри нас?»³¹³.

В отличие от религии и от предлагавшегося ею средневекового набора четких и понятных для всех ценностей, норм и правил, своего рода «инструкций поведения», новый гуманизм таких инструкций не дает и в принципе дать не может. Поэтому пока еще он предлагает на первый взгляд нечто абстрактное и неопределенное, точнее, лишь основу для выработки самого себя человеком. Но при этом все же есть один четкий, понятный и однозначный ориентир — человек есть цель, но не средство. В частности, экономические цели — не самоцель, богатство — лишь предпосылка для свершения различных бесчисленных действий, а процветание — не главная мера, которой следует судить об успехе.

Признавал Дж. С. Хаксли и многие другие проблемы на пути распространения и принятия нового гуманизма. В частности, быть может, самую значительную — недостаточность одной только идеи гуманизма, необходимость приобретения убеждения в ценности гуманизма через практику, через деятельность. Наконец, Дж. С. Хаксли признавал и то, что для большинства людей гуманистические идеи не только еще неактуальны и кажутся не более чем пустыми мечтаниями или, как бы сказали некоторые герои великой русской гуманистической литературы XIX в., барской забавой, но что эти люди объективно, помимо их собственной воли, предпочтений и желаний вынуждены совсем как животные бороться за существование: «Вплоть до настоящего времени большинство энергии человеческой расы было посвящено биологическим потребностям индивидуального и расового выживания»³¹⁴.

И все же, несмотря на все эти трудности, Дж. С. Хаксли был уверен в том, что человечество будет эволюционировать по новому, гуманистическому пути, само создавая, хотя и в меру своих способностей и мудрости,

³¹² Huxley J. S. Op. cit. P. 267.

³¹³ Ibid. P. 267–268.

³¹⁴ Ibid. P. 271.

новый лучший мир, настоящее светлое будущее. Ведь теперь люди, «по крайней мере, способны предвидеть будущее, в котором контроль окружающей среды, обеспеченный наукой, будет настолько эффективен, что только маленькая доля человеческой энергии должна будет тратиться лишь на биологические цели»³¹⁵. Разумеется, это будущее вовсе не будет беспроблемным, но это будут совсем другие, уже не биологические проблемы, не проблемы борьбы за выживание, а подлинно человеческие проблемы. В частности, если одна из проблем прошлого состояла в том, чтобы сохранить ценности неповрежденными болезнью, страданием, и подавляющей бедностью, то серьезная проблема будущего будет заключаться в том, как сохранить ценности неослабленными изобилием свободного времени.

Дж. С. Хаксли был реалистом или, во всяком случае, пытался быть реалистом. Поэтому практическую задачу научного гуманизма он видел в том, чтобы «развить организации, которые должны удовлетворить потребность в корпоративном действии и лояльности», в самопожертвовании и в интеллектуальных устремлениях. Возможно, он был слишком оптимистичен в своей оценке способностей людей создать такие организации, хотя и признавал наличие определенных трудностей.

Видя эти трудности и понимая их сложность, Дж. С. Хаксли думал, что они все же преодолимы с помощью науки при определенных условиях. Первым, если не самым главным условием, по Дж. С. Хаксли является признание всем обществом, а не отдельными индивидами, важности гуманизма и гуманистической трансформации общества. Уточняя возможности и условия признания гуманизма, Дж. С. Хаксли специально сам ставил ряд непростых для гуманизма и себя самого вопросов и признавал, что на многие из них еще нет ответов. Но их нет как раз потому, что наука до сих пор не была соединена с гуманизмом, с задачей общего эволюционного прогресса человека. Вот почему научный гуманизм — это «протест против супернатурализма: человеческий дух, как в его индивидуальных, так и в его корпоративных аспектах, является источником всех ценностей и высочайшей реальности, которую мы знаем»³¹⁶.

Имея в виду эту гуманистическую ориентацию науки, эти подлинно человеческие ее задачи, Дж. С. Хаксли и определял первоочередную, первостепенную практическую задачу гуманизма: «В настоящее время специфическая задача научного гуманизма состоит в том, чтобы разъяснить свои собственные идеи относительно ограничений различных действий человеческого мышления»³¹⁷. Именно гуманизм, основанный на науке, в том числе на эволюционной теории, заменяет религию, дает

³¹⁵ Ibid. P. 271—272.

³¹⁶ Ibid. P. 274.

³¹⁷ Ibid. P. 275.

человеку новую перспективу и новый, «эволюционный» смысл жизни. Иначе говоря, только новый союз или синтез гуманизма и науки способен указать истинное и благородное предназначение человека, которое состоит в том, что человек «вольно или невольно занят в гигантском эволюционном эксперименте, посредством которого жизнь может достигнуть новых уровней достижения и опыта. Без безличного руководства и эффективного контроля, обеспеченного наукой, цивилизация будет или застаиваться, или разрушаться, и человеческая природа не может достичь прогресса в понимании его возможной эволюционной судьбы»³¹⁸.

4.9. Жизнь стоит того, чтобы жить

В книгу «Уникальность человека» вошел последним по порядку, но не последним по значимости небольшой очерк «Жизнь может быть стоящим житием»³¹⁹. Начало очерка построено в виде ответа на как бы заданные кем-то автору вопросы о том, во что он верит и во что не верит, и эти ответы достаточно полно характеризуют эволюционный гуманизм Дж. С. Хаксли и его убеждения в целом, сутью, квинтэссенцией которых является самая первая фраза, давшая название всему очерку. Оптимизм Дж. С. Хаксли основывался на том, что он смело и твердо смотрел в глаза горькой «правде жизни»: «Я убежден в этом несмотря на боль, нищету, жестокость, несчастье и смерть»³²⁰. Этот оптимизм не предустановленный. Счастье не гарантировано никем, но тем не менее человек может жить осмысленно и счастливо.

Основные составные части или элементы этого оптимизма таковы. Во-первых, у человека, будь то отдельный индивид, группа или все человечество, есть удовлетворяющая, достойная цель жизни. И это опять же несмотря на все несовершенства этого мира: «Я верю в это несмотря на расстройство, бесцельность, легкомыслие, скуку, лень и неудачу»³²¹. Но эта цель не дана ниоткуда и никем кроме самого человека. Во-вторых, у человека есть ценности, которые, так же как цель и смысл жизни, определяются и задаются самим человеком. В-третьих, нет никаких абсолютов, но нет и никакого основания для возведенной в тот же абсолютом относительности, для нигилизма, для зряшного отрицания всего и вся, короче, для того, как сказали бы в начале XX в., упаднического настроения, которое позднее вылилось в постмодернизм. В-четвертых,

³¹⁸ Huxley J. S. The Uniqueness of Man. P. 276.

³¹⁹ Huxley J. S. Life can be worth living // Huxley J. S. The Uniqueness of Man. P. 291–300.

³²⁰ Ibid. P. 291.

³²¹ Ibid. P. 291.

ответы можно получить только на правильно поставленные вопросы. Бессмысленно и напрасно пытаться получить ответы на неверно поставленные вопросы.

Характерна притча, которую Дж. С. Хаксли приводит в этой связи: «Я вспоминаю историю философа и богослова. Они были вовлечены в спор, и богослов использовал старое тонкое замечание о философе, подходящем на слепого человека в темной комнате, который ищет черного кота, которого там нет. “Это может быть и так”, — сказал философ, — “но богослов его там нашел бы”»³²². По Дж. С. Хаксли, жизнь менее цивилизованной половины человечества в значительной степени базируется на попытке найти ответ на неправильный вопрос: «Какие магические силы или власти ответственны за хорошее или плохое благосостояние, и как они могут быть обмануты или умиротворены?»³²³.

В-пятых, бог как всего лишь отражение собственного незнания и собственной слабости человека, есть тоже ответ на все тот же неправильно поставленный вопрос: «Кто или что правит вселенной?»³²⁴. Но, насколько установлено наукой, вселенная управляет сама собой, и аналогия со страной и ее правителем действительно является ложной. Реальные боги прошлого, боги исторических религий есть всего лишь персонификации непознанных сил природы и самого человека.

В-шестых, если бога и спасения нет, то что же в остатке? В том-то и дело, настаивает Дж. С. Хаксли, что много чего в остатке. По сути вся человеческая жизнь, полная счастья, ценности, смысла и предназначения, что очевидно из того факта, что много мужчин и женщин вели активный, самоотверженный и благородный образ жизни, посвящая свои жизни чему-то или кому-то без какой бы то ни было веры в Бога или бессмертие, как это следует из буддизма в его неразвращенной форме, и как это делали великие агностики девятнадцатого столетия, ортодоксальные русские коммунисты или стоики. Конечно, соглашается Дж. С. Хаксли, и атеисты не без изъяна, и они не идеал, но их жизни не меньше, если не больше, полны смысла и счастья: «Конечно, неверующие часто были виновны в эгоистичных или злых действиях; но и верующие также. И в любом случае не это фундаментальный пункт. Дело в том, что без этих верований мужчины и женщины могут все же обладать главной движущей силой полной и целеустремленной жизни, со столь же сильным смыслом, какое может иметь существование самых набожных верующих»³²⁵. И, что очень важно, возможностей для такой жизни сегодня больше, чем вчера, и причина тому — наука, которая освободила

³²² Ibid. P. 292.

³²³ Ibid. P. 293.

³²⁴ Ibid. P. 295.

³²⁵ Ibid.

человека от прежних зависимостей от природы и самого себя, своего незнания и немощи: «Наши предки видели в эпидемии акт божественного наказания; для нас это — вызов, который будет преодолен, так как мы знаем его причины и то, что он может управляться или быть предотвращен. Понимание инфекционной болезни полностью обязано научному прогрессу... Так же наше понимание землетрясений и штормов; если мы не можем управлять ими, то мы, по крайней мере, не должны бояться их как свидетельство гнева Бога»³²⁶. В то же время, или точнее, тем самым, наука возложила на человека новую, «божескую» ответственность.

Кроме того, наука дала не просто знание, но перспективы, не только географическое, но и историческое пространство, она поменяла смысловой знак на дороге жизни, распахнула окно в бесконечную, эволюционирующую вселенную, частью которой, причем главной, центральной, обнаружил себя человек. Даже в девятнадцатом столетии то, что было известно о человеческой истории, выглядело как чрезвычайно бессмысленный ряд эпизодов, зажатых в краткий промежуток между Сотворением и Падением человека. Неудивительно, что при такой перспективе, жизнь казалась большей массе человечества «противной, жестокой, и короткой», а ее бедствия и недостатки непостижимыми, если они не освещены иллюзорным светом религии. Но теперь человеческая история соединяется снова с предысторией, а предыстория с биологическим развитием.

В-седьмых, этот новый взгляд человека на самого себя и мир, этот новый эволюционный подход, основанный на науке, дает по Дж. С. Хаксли человеку новую, не иллюзорную, не напрасную, а настоящую надежду. В частности, с его точки зрения новая история больше всего была основанием для надежды. В человеке эволюция приобрела свое зеркало и своего управляющего.

Нужна ли при этом вера, и какая? Нужна, но вера человека в самого себя, в свои силы и способности, в потенциал той эволюции, частью которой он является. То есть вера в «земную жизнь», а не в небесную: «Единственная вера, которая является и крепкой, и всесторонней, находится в жизни, в ее изобилии и ее прогрессе. Моя конечная вера — в жизнь»³²⁷.

Предлагая заменить религию эволюционным гуманизмом, Дж. С. Хаксли подчеркивал его преимущества перед ней, его положительные стороны, одна из которых — восстановление единства с природой, а другая — возвращение предметов восхищения и цели человеческого развития из отдаленного будущего в область достижимого, из потустороннего мира в мир посюсторонний.

³²⁶ *Huxley J. S. The Uniqueness of Man. P. 295.*

³²⁷ *Ibid. P. 300.*

Соответственно, среди выводов или «категорических императивов», диктуемых эволюционным гуманизмом, одним из первых постулируется возможность и одновременно долг человека — его собственное процветание. А поскольку наука и знание являются инструментами этого процветания человека, развитие науки — задача любого цивилизованного общества. При этом достижения науки и знания должны быть достоянием всех членов общества, всего человечества.

В заключении своей лекции об эволюционном гуманизме Дж. С. Хаксли посчитал уместным и необходимым подчеркнуть практическую ценность своего эволюционного гуманизма, в том числе для него самого: «Я могу, во всяком случае, свидетельствовать тот факт, что концепция эволюционного гуманизма имела ценность для самого меня»³²⁸. По Дж. С. Хаксли эволюционный гуманизм помог разрешить ему много проблем и конфликтов, создал основу для позитивного взгляда на жизнь, восстановил единство Дж. С. Хаксли с природой, с универсумом. Более того, эволюционный гуманизм показал, что это единство построено на принципе кооперации, сотрудничества. Именно эта идея личного участия или причастности ко всему и сотрудничества легла у Дж. С. Хаксли в основу многих его практических действий, в том числе как необходимый базис для его работы в ЮНЕСКО.

4.10. Призрак и Прометей, или Так кто же наступает на грабли?

«Эволюционный гуманизм» Дж. С. Хаксли так и не стал новой религией. Более того, в некоторых странах, в том числе и в России, наблюдается некий всплеск или «возрождение» религии. Означает ли это, что Дж. С. Хаксли ошибся в своем анализе? Вовсе нет. Скорее, наоборот, происшедшее и происходящее в настоящее время подтверждают правильность его подхода в целом, его объяснительную и предсказательную силу, его научную эффективность, но в то же время — как это и должно быть в случае настоящей науки — выявляют некоторые его ограниченности и его относительность. Так в чем же был прав и в чем ошибся Дж. С. Хаксли, рассматривая религию и ее эволюцию, анализируя ее состояние и перспективы?

Он оказался прав в главном — религия есть продукт деятельности человека, его эволюции и она действительно переживала глубокий кризис в XX в., особенно в первой его половине. Этот кризис был ею частично

³²⁸ *Huxley J. S. Evolutionary Humanism. Melbourne: AIIF, 1954. P. 32.*

преодолен и она даже как бы приобрела «второе дыхание». Как и биологический вид в биологической эволюции, религия и ее институты, в особенности такой опытный, как церковь, оказались способны адаптироваться к переменам, смогли извлечь из этого кризиса определенные уроки. В частности, пошли на определенный компромисс с наукой, заявив о взаимодополняемости и полезности науки и религии. Но, как это ни парадоксально может кому-то показаться, религия и церковь находятся по-прежнему в кризисе. Так как причины его породившие — все те же, и в их определении Дж. С. Хаксли нисколько не ошибся. Кризис, переживаемый религией в настоящее время, несмотря на все ее внешние и подчеркиваемые ею успехи, все тот же. Ведь он, и в этом Дж. С. Хаксли опять-таки оказался прав, является порождением и проявлением более глубокого, более основательного и всеобъемлющего кризиса западной цивилизации.

Этот кризис также не закончился, он не разрешен, ибо, опять-таки, не устранены причины, его породившие и каждодневно, ежесекундно его порождающие. В конце XX в. и в начале XXI в. человек вновь оказался винтиком в экономическом механизме *laissez-faire*. И совершенно не случайно. Крах «реального социализма», независимо от того, чем был этот «реальный социализм» на самом деле, открыл дорогу к неолиберальному реваншу, причем в глобальном масштабе. Социальное государство или так называемое «государство всеобщего благоденствия» было принесено в жертву триумфаторами и апологетами свободного рынка и частной собственности, ее «естественности» и «неприкосновенности». Прямым результатом этого триумфа и последующей политики демонтажа социального государства и социального общества по всему миру и стал тот по видимости лишь экономический, но на самом деле всеохватывающий кризис, как гром среди ясного неба, правда, все же не для всех, разразившейся в конце первого десятилетия XXI в. Поскольку те меры, которые были предприняты «правлящими элитами» разных стран, представляют из себя всего лишь латание дыр, косметический ремонт все того же механизма *laissez-faire*, а не его замену на ту социальную экономику, ориентированную на человека, о необходимости которой писал Дж. С. Хаксли, кризис будет продолжаться и углубляться, воспроизводиться теперь уже не в национальных и не региональных масштабах, а глобально, охватив все человечество. Таким образом, это все тот же кризис, только вышедший на новый уровень на новой стадии эволюции человека.

Так как предыдущий кризис породил революции и войны, то с достаточной степенью достоверности можно предположить, что современный кризис, или, точнее, современная, теперь глобальная стадия все того же кризиса механизма *laissez-faire* может привести к новым войнам, социальным потрясениям и революциям, но теперь на новом уровне

и в новом, действительно глобальном масштабе. Тогда то, что произошло в XX в., окажется всего лишь слабой прелюдией к тому, что произойдет, во всяком случае, может произойти в XXI в.

Если по Дж. С. Хаксли религия уже в XX в. висела над миром как улыбка Чеширского кота, то ее зеркальным отражением тогда же, в самом начале XX в. оказался повиснувший над миром и, более того, прорвавшийся в него как реальность «призрак коммунизма». В начале XXI в. Чеширский кот заулыбался шире, что означает, если формальная логика еще не отменена, что и «призрак коммунизма» вновь стал бродить, но теперь не только по Европе, а по всему миру.

Дж. С. Хаксли сравнил современного ему человека (оно же, человечество) с Прометеем, который сам себя приковал к скале, и который должен вновь добыть огонь, чтобы продолжилась его эволюция. Можно спорить о том, насколько верен этот прогноз, приводя различные факты и аргументы. Однако, прав ли был Дж. С. Хаксли в своем сравнении, узнают те, кто окажется вольным или невольным участником либо установления нового «Средневековья», о первых признаках которого настойчиво заговорили в начале XXI в., либо нового укрощения огня человеком. Остается признать, что Дж. С. Хаксли был истинно верующим человеком, ибо он верил в жизнь, в эволюцию, посредством которой эта жизнь осуществляется, и более всего верил в человека, в то, что миф о новом Прометее станет былью.

Глава 5

СТИВЕН ДЖЕЙ ГУЛД И РЕЛИГИЯ³²⁹

5.1. Возмутитель спокойствия

Самым известным, авторитетным и самым неординарным, непредсказуемым, будирующим и временами даже эпатажным американским эволюционистом второй половины XX в. — начала XXI в., был, без сомнения, Ст. Дж. Гулд (1941–2002)³³⁰. Именно ему принадлежит наиболее разработанная и обоснованная альтернативная «синтетической теории эволюции» (СТЭ)³³¹ эволюционная концепция, получившая благодаря ее главному тезису, кратко выражающему ее суть, название теории прерывистого равновесия (ТПР). Выдвинутая в 1971 г. американским палеонтологом Н. Элдриджем³³² из Американского музея естественной истории, ТПР получила свое название в 1972 г. в книге, написанной Н. Элдриджем в соавторстве со Ст. Дж. Гулдом³³³, палеонтологом из Гарвардского университета. Эмпирически ТПР была основана преимущественно на данных, полученных благодаря быстро прогрессирующей палеонтологии, но также и на некоторых результатах, полученных в молекулярной биологии. Изучая эволюцию девонского рода трилобитов штата Нью-Йорк, Н. Элдридж и Ст. Дж. Гулд пришли к выводу, что переход между их последовательно сменявшимися друг друга формами происходил не постепенно, а скачками. Их данные свидетельствовали о том, что один вид, существовавший в течение миллионов лет без каких-либо существенных изменений, внезапно исчезал и в вышележащих слоях заменялся новым, с иными морфологическими признаками. Этот процесс чередования стабильного состояния вида, его стазиса, и быстрой смены его новым видом и был назван ими «прерывистым равновесием».

³²⁹ Первоначально опубликовано: *Конашев М. Б.* Стивен Джей Гулд и религия // Человек. 2011. № 3. С. 41–57.

³³⁰ О Ст. Дж. Гулде см. подробнее: *Галл Я. М., Конашев М. Б.* Ст. Дж. Гулд — палеонтолог, эволюционист, публицист. СПб.: СПбСУ, 2011.

³³¹ См. подробнее: *Воронцов Н. Н.* Развитие эволюционных идей в биологии. М.: Изд. отдел УНЦ, ДО МГУ, Прогресс—Традиция, АБФ, 1999. С. 391–454; *Галл Я. М., Георгиевский А. Б.* Синтетическая теория эволюции как современный этап развития дарвинизма // Биология в школе. 1973. № 3. С. 7–15. № 4. С. 5–15; *The Evolutionary synthesis: perspectives on the unification of biology* / Ed. E. Mayr, W. Provine. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

³³² *Eldredge N.* The allopatric model and phylogeny in Paleozoic invertebrates // *Evolution*. 1971. V. 25. P. 156–167.

³³³ *Eldredge N., Gould S. J.* Punctuated equilibrium: an alternative to phyletic gradualism // Eds. T. J. M. Schopf, J. M. Thomas. *Models in Paleobiology*. San Francisco: Freeman, Cooper. 1972. P. 82–115.

Последовавшие затем дискуссии и исследования привели, тем не менее, к выводу, что если избегать нарочитых крайностей и противопоставлений, разумно уточнять и расширять рамки самой СТЭ, то ТПР вполне совместима с основными положениями СТЭ: «Некоторые из ограничений теории прерывистого равновесия могут быть отброшены уже теперь, иные вполне совместимы с модифицированной синтетической теорией, которая включает идеи о периодах постоянства видов и о мозаичной эволюции»³³⁴.

Тем не менее, Ст. Дж. Гулд остался при своей точке зрения, настаивая в частности на том, что палеонтологические данные свидетельствуют против того, что главной тенденцией эволюционных процессов был прогресс. Поэтому представление о прогрессе является своего рода предрассудком, следствием человеческого нарциссизма³³⁵ и, следовательно, необходимо отказаться от таких понятий, как прогресс и усложнение, и перейти к представлению о том, что с большой долей вероятности «*H. sapiens* всего лишь крошечный, поздно возникающий прутик на чрезвычайно ветвистом кустарнике жизни»³³⁶. Этот тезис получил развитие в последней книге Ст. Дж. Гулда «Структура эволюционной теории»³³⁷, в которой ТПР безусловно является теоретическим ядром, сердцевинкой книги и основой для претензии ее автора на теоретическую новизну. Опубликованная за несколько месяцев до его смерти, книга вызвала массу как восторженных, так и критических отзывов. Одни рецензенты утверждали, что книга представляет собой «манифест для нового вида эволюционной биологии»³³⁸, притом — антидарвиновский манифест: «Его идеи угрожали и все еще угрожают самодовольному статус-кво неodarвинистского синтеза»³³⁹. Другие называли попытку Ст. Дж. Гулда добавить нечто важное к дарвиновской теории эволюции «как далекую от успешной»³⁴⁰.

По мнению критиков, утверждения как в «Структуре эволюционной теории», так и в других работах Ст. Дж. Гулда «являются непоследовательными, если не противоречивыми»³⁴¹. В одном и том же тексте он, с одной

³³⁴ Стеббинс Дж., Айала Фр. Эволюция дарвинизма // В мире науки. 1985. № 9. С. 50; о ТПР Ст. Дж. Гулда и ее критике см. подробнее: Конашев М. Б. Становление эволюционной теории Ф. Г. Добржанского. СПб., 2010. С. 145–158.

³³⁵ Gould S. J. The Evolution of Life on the Earth // Scientific American. 1994. V. 271. P. 87.

³³⁶ Ibid. P. 91.

³³⁷ Gould S. J. Structure of Evolutionary Theory. Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

³³⁸ Wake D. B. A few words about evolution // Nature. 2002. V. 416. P. 787.

³³⁹ DiMichele W. A. A Season with Steve Gould // American Journal of Science. 2003. V. 303. N. 3. P. 261.

³⁴⁰ Ayala F. J. The Structure of Evolutionary Theory: on Stephen Jay Gould's Monumental Masterpiece // Theology and Science. 2005. V. 3. N. 1. P. 98.

³⁴¹ Ibid. P. 99.

стороны, делает радикальные по отношению к теории эволюции Ч. Дарвина и СТЭ заявления, с другой заявляет, что ТПР является всего лишь дополнением СТЭ. При этом и те, и другие, как почти весь текст, написаны в характерном для Ст. Дж. Гулда сложном и витиеватом, «византийском» стиле, одной из главных черт которого является то, что свои собственные идеи Ст. Дж. Гулд «сплетает снова и снова с его изворотливым принятием и одновременно отклонением дарвиновских принципов»³⁴².

Эта непоследовательность, двойственность позиции Ст. Дж. Гулда отчетливо сохранялась в течение более чем двух десятилетий. В начале своей деятельности как эволюционного теоретика он выступал как радикальный противник СТЭ: «Современный синтез ... разрушился в обоих из его фундаментальных притязаний: экстраполяции (постепенная аллельная замена как способ для всех эволюционных изменений) и почти исключительная уверенность в отборе, ведущем к адаптации; ... синтетическая теория... фактически мертва, несмотря на ее живучесть в качестве ортодоксии учебника»³⁴³. После того, как гулдовская критика СТЭ в свою очередь вызвала серьезные и обоснованные возражения со стороны сразу нескольких авторитетных эволюционных биологов³⁴⁴, Ст. Дж. Гулд вынужден был признать, что ни в популяционной генетике, ни в СТЭ нет ничего ошибочного³⁴⁵. При этом Ст. Дж. Гулд утверждал, что целью его критики СТЭ было стремление показать лишь неполноту «эволюционного синтеза»³⁴⁶.

5.2. И нашим, и вашим

Двойственность, если не двусмысленность эволюционной позиции Ст. Дж. Гулда, привела, наряду с другими, тоже совсем неслучайными причинами и обстоятельствами, к такой же, если не большей двойственности, своего рода дуализму его точки зрения на соотношение

³⁴² DiMichele W. A. A Season with Steve Gould // American Journal of Science. 2003. V. 303. N. 3. P. 260.

³⁴³ Gould S. J. Is a new general theory of evolution emerging? // Paleobiology. 1980. V. 6. P. 119.

³⁴⁴ См. например: Levinton J. S., Simon C. M. A critique of the punctuated equilibria model and implications for the detection of speciation in the fossil record // Systematic Zoology. 1980. V. 29. P. 130–142; Stebbins G. L., Ayala F. J. Is a new evolutionary synthesis necessary? // Science. 1981. V. 213. P. 967–971; Charlesworth B., Lande R., Slatkin M. A neo-Darwinian commentary on macroevolution // Evolution. 1982. V. 36. N. 3. P. 474–498.

³⁴⁵ Gould S. J. The meaning of punctuated equilibrium and its role in validating a hierarchical approach to macroevolution // Perspectives in Evolution / Ed. R. Milkman. Sunderland, Mass.: Sinauer Associates, 1982. P. 83–104.

³⁴⁶ Gould S. J. Darwinism and the expansion of evolutionary theory // Science. 1982. V. 216. P. 380–387.

науки и религии. Предельно кратко эта точка зрения может быть выражена в принципе равноценности и непересекаемости науки и религии, означающем по Ст. Дж. Гулду, что наука и религия принадлежат к «непересекающимся магистериям» (сокращенно — НОМА³⁴⁷), то есть к разным областям, и имеют дело с разными вопросами человеческого бытия. Таким образом, между ними по определению не может быть никакого конфликта. Вдобавок, согласно Ст. Дж. Гулду, наука имеет дело с фактами, в то время как религия касается вопросов этики, ценностей и целей³⁴⁸.

Свой тезис «непересекающихся магистерий» Ст. Дж. Гулд обстоятельно развил в двух книгах³⁴⁹, получивших (особенно первая) многочисленные отклики. В первой книге, представляющей собой расширенное эссе, заимствующее многое из его ранее изданных работ, Ст. Дж. Гулд поставил перед собой честолюбивую цель — «определить идеальные отношения между наукой и религией таким способом, чтобы максимизировать выгоду от каждой для общества»³⁵⁰. Или, в несколько иной интерпретации, он стремился выявить «принципиальное средство ухода от ненужного конфликта между теологами и учеными»³⁵¹. Во всяком случае он настойчиво выступил против представления, что наука и религия несовместимы и противоречат друг другу³⁵². Таковыми они становятся только в особых случаях, а именно тогда, когда действительно есть конфликт между двумя областями, возникающий, если религия трактуется в узком смысле вероучения, которое требует удивительных вмешательств Бога в историю и природу, и которое отказывается признавать доказательства эволюции. Если, однако, религия понимается в более широком смысле, или как философский теизм, свободный от суеверия, или как светский гуманизм, основанный на этических нормах, то Ст. Дж. Гулд не видит никакого конфликта между двумя магистериями. Тогда наука и религия как две самостоятельные области не только могут быть объединены в единой концептуальной схеме, но и «процветать рядом подобно

³⁴⁷ От *англ.* Non-Overlapping Magisteria — неперекрывающаяся, непересекающаяся область, сфера, направление. В некоторых текстах употребляется *лат.* Magisterium в том же значении.

³⁴⁸ *Gould S. J. Nonoverlapping Magisteria // Natural History. 1997. V. 106. P. 16–22.*

³⁴⁹ *Gould S. J. Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life. N. Y.: Ballantine Books, 1999; Gould S. J. The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox. N. Y.: Harmony Books, 2003.*

³⁵⁰ *Jackson B. Review of Rocks of Ages // Human Nature Review. 2002. V. 2. P. 213.*

³⁵¹ *Rhodes R. Dictating the Terms of the Peace. URL: <http://www.bottomlayer.com/bottom/rocks.html>*

³⁵² *Gardner M. The religious views of Stephen Gould and Charles Darwin. URL: http://www.godslasteraar.org/assets/ebooks/Gardner_The_religious_views_of_Stephen_Gould_and_Charles_Darwin_%20Science_and_Religion_sec.pdf*

двум независимым нациям в мире друг с другом»³⁵³. Главная идея книги, согласно другому рецензенту, в том, что самое полное выражение гуманности может быть достигнуто только тогда, «когда науке и религии каждой позволено внести вклад в тех областях, которым наиболее соответствует их специфический способ мышления, и они ограждены от вмешательства в области, для которых этот способ не годится»³⁵⁴. Причем принцип NOMA Ст. Дж. Гулда не только и не столько бесстрастная констатация факта таких «непересекающихся магистерий», как наука и религия, сколько «страстный призыв к терпимости между этими двумя царствами»³⁵⁵.

Наглядной иллюстрацией того, чем является принцип NOMA, является по Ст. Дж. Гулду аналогичная ситуация соотношения науки и искусства, которые тоже являются дополнительными, не накладывающимися, непересекающимися областями. Большинство людей не видит никакого противоречия или конкуренции между искусством и наукой; обе «магистерии» вносят свой вклад в более полную оценку жизни. В таком случае почему, задается вопросом Ст. Дж. Гулд, наука и религия не могут быть в тех же самых отношениях? Кроме того, обосновывая правильность своего тезиса, он утверждал, что «большинство религиозных и научных лидеров фактически защищают предписания NOMA», а креационисты и воинственные атеисты с их «ограниченным понятием религии» являются исключением³⁵⁶.

В первой книге можно найти многое из того, что вызывает восхищение у постоянных читателей Ст. Дж. Гулда, в том числе изящный язык, игру слов и мысли, исторические анекдоты. В большом количестве Ст. Дж. Гулд приводит также обильные выдержки из писем Ч. Дарвина, который является одним из двух (наряду с Томасом Генри Хаксли) его самых любимых героев. Одна глава книги полностью посвящена постепенному разочарованию Ч. Дарвина в христианстве, тому, что он называл себя агностиком³⁵⁷, и его стремлению не касаться темы религии, в том числе и из-за своей любви к жене, до конца жизни остававшейся глубоко верующей³⁵⁸. Эта осторожность Ч. Дарвина, трактуемая Ст. Дж. Гулдом как его религиозная терпимость, является центральной темой его книги.

Выдвигая и обосновывая принцип NOMA, Ст. Дж. Гулд настаивал на том, что наука дает «голое», бесценностное знание, и истинно челове-

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Jackson B. Review of Rocks of Ages // Human Nature Review. 2002. V. 2. P. 213.

³⁵⁵ Gardner M. Op. cit.

³⁵⁶ Goodenough U. The Holes in Gould's Semipermeable Membrane Between Science and Religion // American Scientist. 1999. V 87. N. 3. P. 1.

³⁵⁷ Gardner M. Op. cit.

³⁵⁸ См. подробнее: Конашев М. Б. Дарвин и религия // Человек. 2009. № 5. С. 22–37.

ческое, в частности нравственность, напрасно искать в дочеловеческом, то есть в природе. Вот почему в 1982 г. в одной из статей для журнала «Естественная история»³⁵⁹ он писал, что неспособность человека различать универсальное добро не означает какого-либо недостатка проницательности или изобретательности, но всего лишь демонстрирует, что природа не содержит в себе никаких моральных посланий, предназначенных для человека. Поэтому мораль — предмет размышлений для философов, богословов, для гуманитариев вообще, впрочем, как и для всех действительно думающих людей. Ответы на этические вопросы не могут быть получены, тем более пассивно восприняты, от природы, и поэтому они не могут возникнуть как простой результат, сумма данных, добытых наукой. Наблюдаемое и постигаемое наукой состояние мира не учит, по Ст. Дж. Гулду, людей тому, как они, с их способностями для свершения и хорошего, и плохого, должны изменить или сохранить мир этически наилучшим способом. Этот же тезис был затем воспроизведен им в расширенном виде и в его нашумевшей книге: «Природа аморальна, но не безнравственна.... [Она] существовала в течение многих эр прежде, чем мы прибыли, не зная, что мы прибудем, и не проклиная нас... Природа есть то, что она есть — во всей ее сложности и разнообразии, во всем ее возвышенном безразличии к нашим желаниям. Поэтому мы не можем использовать природу для нашей моральной инструкции, или для того, чтобы ответить на какой-либо вопрос в пределах *magisterium* религии»³⁶⁰.

Обосновывая и защищая принцип NOMA, Ст. Дж. Гулд активно, но своекорыстно опирался на авторитет Ч. Дарвина, заявляя следующее: «Дарвин не использовал эволюцию, чтобы продвинуть атеизм, или утверждать, что никакое понятие Бога не могло бы когда-либо быть согласовано со структурой природы. Скорее, он утверждал, что фактологичность природы, как она читается в пределах *magisterium* науки, не может решить или даже определить существование или характер Бога, предельное значение жизни, надлежащие основы этики или любого другого вопроса в пределах отличного *magisterium* религии. Если многие западные мыслители когда-то призывали ограниченное и непростительное понятие божественного, чтобы объявить невозможность эволюции, Дарвин не совершил ту же самую высокомерную ошибку в противоположном направлении, и не утверждал, что факт эволюции подразумевает небытие Бога»³⁶¹.

³⁵⁹ *Gould S. J. Nonmoral Nature // Natural History. 1982. V. 91. P. 19–26.*

³⁶⁰ *Gould S. J. Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life. P. 195–196.*

³⁶¹ *Gardner M. Op. cit.*

5.3. Скажи мне, кто тебя хвалит, и я скажу тебе, кто ты

Попытка Ст. Дж. Гулда найти универсальное средство для приведения науки и религии, или, по крайней мере, их приверженцев в состояние «вечного и нерушимого мира» встретило ряд одобрительных отзывов и похвал. Причем в основном однотипных, почти что сделанных «под копиру» и повторяющих в той или иной степени ход рассуждений самого автора принципа NOMA. При этом в качестве самого убедительного довода в поддержку этого принципа выдвигался «тот, который и высказал Гулд: наука и религия действительно задают довольно разные вопросы о мире»³⁶². Пояснение тоже давалось соответствующее, гулдовское: «Наука заинтересована в поиске механистических объяснений, тех, которые истолковывают, как вещи стали такими, какими они являются, или принцип их действия. Наука ищет общие законы, которые позволяют так описать свойства вещей, чтобы позволить дальнейший прогноз. Наука стремится к математическому описанию имеющихся сведений, когда это только возможно. Для науки важна возможность эксперимента и последующего воспроизведения его результатов. Религия же, наоборот, обычно задает предельные вопросы; согласно известному афоризму Лейбница: “Почему существует нечто, а не ничто?” Религия желает знать, в первую очередь, почему возможна наука. По словам Стивена Хокинга: “Что вдыхает огонь в уравнения?” Почему Вселенная принимает на себя все тяготы существования? Имеет ли жизнь какое-либо предельное значение или цель? Существует ли Бог? Как мы должны поступать в этом мире?»³⁶³.

Позиция Ст. Дж. Гулда по вопросу о соотношении науки и религии, выраженная им в его принципе NOMA, вызвала горячее одобрение и у сторонников «научного креационизма», использовавших ее, как и его «неортодоксальную» ТПР, в своих собственных интересах. Некоторые из рецензентов, давших негативную оценку эволюционной концепции «позднего» Ст. Дж. Гулда, прямо указывали на то, что он вольно или невольно своей критикой дарвинистской СТЭ помог креационистам³⁶⁴. В самом деле, креационисты, ссылаясь на Ст. Дж. Гулда как на выдающегося специалиста в области палеонтологии и эволюционной теории утверждали, что прерывистая эволюция обнаруживает и подтверждает вмешательство Бога в эволюционный процесс. Ведь внезапное появление новых видов указывает на божественные акты специального их сотворения. Правда, сам Ст. Дж. Гулд в «Структуре эволюционной теории», так же, как он делал много раз прежде,

³⁶² Александр Д. Р. Модели взаимоотношений между наукой и религией // Faraday Pap. 2010. N. 3. P. 3.

³⁶³ Там же.

³⁶⁴ См. например: Wright R. The Accidental Creationist // The New Yorker. 1999. Dec. 13. P. 56–65.

отрицал такую интерпретацию ТПР и осуждал тех, кто ее дал³⁶⁵. Отмечая, что геологический «момент», в течение которого происходит «внезапное» видовое изменение, занимает примерно 15 000–20 000 лет, Ст. Дж. Гулд приводит конкретный пример такого изменения³⁶⁶. Величина временного периода, в течение которого происходит «прерывистое», по терминологии Ст. Дж. Гулда, а не постепенное видовое изменение, как правило, очень различна и охватывает периоды от 5000–6000 до 100 000–200 000 лет³⁶⁷. Причем эти «взрывы» изменения вызваны известными в эволюционной генетике процессами, такими как генетическая мутация и естественный отбор, приводящий к адаптивному эволюционному изменению. Тем самым фактически Ст. Дж. Гулд подтверждает правильность того объяснения внезапного видообразования, которое дается СТЭ, в частности того, что было предложено в свое время Дж. Г. Симпсоном³⁶⁸. Но хотя утверждения креационистов, таким образом, и базируются на фундаментальном и характерном недоразумении, само это недоразумение возникло, по крайней мере не в последнюю очередь, благодаря соответствующим неоднократным громким заявлениям самого Ст. Дж. Гулда.

Эта, осознанная или нет, услуга Ст. Дж. Гулда «научным креационистам» была тем более неожиданной и обескураживающей не только для целого ряда его коллег, но и для большого числа людей вне научного цеха, что ранее он был известен как критик креационизма и защитник преподавания эволюционной теории в американской школе³⁶⁹, сам себя называвший агностиком, склонным к атеизму. В частности, летом 1999 г., когда совет по образованию штата Канзас проголосовал за исключение преподавания теории эволюции, Ст. Дж. Гулд публично заявил, выступая в университете штата Канзас, что преподавать биологию без теории эволюции «все равно что учить английскому без грамматики», а сам вопрос о том, следует ли преподавать эволюционную теорию, «может возникнуть только в безумной стране»³⁷⁰.

Как бы то ни было, причисляемый к американским секулярным левым³⁷¹, Ст. Дж. Гулд действительно оказал, желая того или нет, определенную реальную поддержку креационистскому движению в США,

³⁶⁵ См. подробнее: *Ayala F. J.* The Structure of Evolutionary Theory: on Stephen Jay Gould's Monumental Masterpiece // *Theology and Science*. 2005. V. 3. N. 1. P. 97–117.

³⁶⁶ *Gould S. J.* Structure of Evolutionary Theory. Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University Press, 2002. P. 851.

³⁶⁷ *Ibid.* P. 852.

³⁶⁸ *Simpson G. G.* Tempo and Mode in Evolution. N. Y.: Columbia Univ. Press, 1944; см. также русский перевод: *Симпсон Дж. Г.* Темпы и формы эволюции. М.: Гос. изд. ин. лит, 1948.

³⁶⁹ См. например: *Lewontin R. C., Levins R.* Stephen Jay Gould: What it Means to be a Radical // *Monthly Review*. 2002. November 1. URL: <http://www.monthlyreview.org/1102lewontin.htm>

³⁷⁰ *Wright R.* The Accidental Creationist // *The New Yorker*. 1999. Dec. 13. P. 56.

³⁷¹: См. например: *Lewontin R. C. and Levins R.* Op. cit.

в особенности своей борьбой с «ортодоксией» СТЭ. Известный британский биолог Дж. Майнард Смит писал, что Ст. Дж. Гулд «дает не-биологам в основном превратную картину состояния эволюционной теории»³⁷². Эта превратная картина сложилась именно благодаря активности Ст. Дж. Гулда, который на протяжении трех десятилетий в книгах, научных статьях и популярных очерках развивал отличную от СТЭ теорию эволюции, всячески преуменьшая роль естественного отбора, в особенности возможность эволюции на основе отбора создавать сложные и прогрессивные формы, включая человека. Поэтому креационисты, настаивавшие на том же, были рады тому обстоятельству, что известный и авторитетный палеонтолог, подкреплял их сомнения. Так Ст. Дж. Гулд, вольно или невольно, как написали бы раньше, оказался на их стороне, стал «божьем посланцем» для более или менее интеллектуальных антиэволюционистов, придавая креационизму видимость научной обоснованности.

Воздействие работ Ст. Дж. Гулда имело тем больший эффект, чем выше была популярность Ст. Дж. Гулда и чем осторожнее были в их критике его коллеги. Из-за многочисленных блестящих эссе Ст. Дж. Гулда он рассматривался читателями, не разбиравшимися в биологии, как выдающийся эволюционный теоретик. Эволюционные биологи, напротив, по мнению Дж. Мэйнарда Смита, были «склонны видеть в нем человека, идеи которого столь запутаны, что вряд ли стоит из-за них беспокоиться, но которого нежелательно публично критиковать, потому что он находится по крайней мере на нашей стороне против креационистов»³⁷³.

Это, возможно, непредумышленное и неполное совпадение позиций Ст. Дж. Гулда и креационистов возникло из-за непризнания им наличия в эволюции тенденции к усложнению и «направленности» или «прогресса». Причина отрицания им эволюционного прогресса лежит в историческом прошлом дарвиновской теории эволюции, точнее некоторых ее интерпретаций в начале XX в. Тогда «биологический прогрессивизм» и теория эволюции в целом часто использовались социал-дарвинистами для оправдания расизма, империализма и либерального безразличия к бедности³⁷⁴. И хотя социал-дарвинизма, по крайней мере того его варианта, который прямо выводил политические и моральные ценности из направления эволюции, давно нет, он продолжал оставаться врагом для Ст. Дж. Гулда. В результате его война с прогрессивизмом, направленная против старых религиозных правых, обернулась ценной и своевременной услугой новым религиозным правым. Заявление

³⁷² *Maynard Smith J. Genes, Memes, & Minds // The New York Review of Books. 1995. Nov. 30. P. 46.*

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ См. подробнее: *Wright R. The Accidental Creationist. P. 56–65.*

Ст. Дж. Гулда о том, что дарвиновская теория эволюции мертва, бесчисленное число раз повторялось креационистами в качестве приговора, не подлежащего обжалованию, в частности М. Дентоном, чья книга «Эволюция: теория в кризисе»³⁷⁵ считалась лучшей с точки зрения креационистских критиков СТЭ.

5.4. Судный день

Именно из-за этого использования Ст. Дж. Гулда «научными креационистами» он был причислен к тем ученым, которые настаивают на необходимости примирить науку и религию фактически в ущерб науке и здравому смыслу³⁷⁶. Свою позицию они оправдывают в частности тем, что наука по их мнению может быть лучше защищена от религиозных фундаменталистов (в особенности тех, кто хочет запретить преподавание эволюции в общественных школах), если ее приспособить к нефундаменталистским течениям в религии. А это, в свою очередь, может быть достигнуто по их мнению лишь путем признания того, что между религией и наукой не должно быть и нет никакого конфликта, что они дополняют и обогащают друг друга, или, по крайней мере, не мешают и не вредят друг другу, так как обращаются к разным вопросам.

На первый взгляд выглядящая вполне разумной и даже благородной, позиция, занятая Ст. Дж. Гулдом, на практике, в реальном, а не выдуманном мире, оказывается всегда самой невыгодной и неверной, поскольку тот, кто ее придерживается (причем, неважно по каким соображениям и чем он ее оправдывает), выражает точку зрения, которая в конечном счете все равно неприемлема для противостоящих и противоборствующих сторон. И так не только в политике, где это проявляется наиболее ярко, но и в других областях человеческой деятельности, вообще в жизни. В частности, это означает, что те, кто вроде бы, во всяком случае, на словах одобряют такую позицию и даже с похвалой отзываются о том, кто ее занимает, в действительности все равно, во-первых, ее не разделяют и не принимают, допуская ее существование лишь постольку, поскольку она им выгодна, и по большому счету «про себя» ее осуждают. Потому-то, во вторых, они эту позицию после частично-го или с оговорками одобрения критикуют. Конечно, мягче, и иногда совсем не так, как ту, с которой борются в открытую, но тем не менее критикуют всерьез, по-настоящему и подчас не менее жестко, чем те, кто ее целиком осуждают.

³⁷⁵ Denton M. Evolution: a theory in crisis. Bethesda, Md.: Adler & Adler, 1986.

³⁷⁶ См. например: Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Издательство КоЛибри, 2008. С. 57–58.

Именно такой критике и подверглась концепция равноценности и непересекаемости науки и религии Ст. Дж. Гулда, со стороны ряда его критиков, отстаивающих более «толерантные» отношения и более глубокие связи между наукой и религией. Некоторые из них высоко оценивали произведения Ст. Дж. Гулда, в которых эта концепция была представлена, в особенности книгу «Скалы эпох», всячески рекомендуя ее прочесть³⁷⁷. Другие, явно отдавая предпочтение позиции Ст. Дж. Гулда как более приемлемой и конструктивной по сравнению с позицией Р. Докинза³⁷⁸, придерживающегося точки зрения наличия непреодолимого конфликта между наукой и религией, все же отмечали, что как и модель конфликта, «также неубедительна и модель NOMA, по крайней мере, в своей жесткой форме»³⁷⁹. Третьи называли эту книгу Ст. Дж. Гулда наименее удачной из всех его книг³⁸⁰.

В качестве аргументов, демонстрирующих неубедительность принципа NOMA, приводилось три основания. Первое основание имеет исторический характер и состоит в том, что определенный обмен идеями между наукой и религией на протяжении веков, а также их взаимодействие, продолжающееся и по сей день, «не подтверждают тот взгляд, что эти две области человеческой деятельности лежат в разных плоскостях»³⁸¹. Поэтому Ст. Дж. Гулд сам разрушил собственную модель, сочиняя занимательные очерки о ключевых для истории науки лицах, на мышление которых, по его мнению, сильное влияние оказали их религиозные взгляды. Вторым основанием является тот факт, что, хотя наука и религия на самом деле задают разные вопросы о действительности, действительность, к которой они обращаются, все равно одна и та же. Наконец, третье основание заключается в том достаточно очевидном факте, что и наука, и религия являются сферами человеческой деятельности. Ученые, имеющие религиозные убеждения, по понедельникам работают, иногда вместе с учеными-атеистами в лаборатории, а по воскресеньям посещают богослужение в церкви. Несмотря на то, что эти два действия прямо никак не соотносятся, невозможно отделить одну грань человеческой жизни от другой. Многие христиане утверждают,

³⁷⁷ См. например: *Jackson B. Review of Rocks of Ages // Human Nature Review. 2002. V. 2. P. 213. URL: <http://human-nature.com/nibbs/02/rocks.html>*

³⁷⁸ В отечественной литературе встречается два разных написания по-русски фамилии R. Dawkins — Р. Доукинз и Р. Докинз. Об этой позиции см. ниже, Глава 6. Ричард Докинз и религия. См. также: *Конашев М. Б. Ричард Докинз и религия // Человек. 2012. № 1. (в печати)*

³⁷⁹ *Александр Д. Р. Модели взаимоотношений между наукой и религией // Faraday Paper. 2010. N. 3. P. 5.*

³⁸⁰ *McGarr P. Revolutions in evolution: Stephen Jay Gould in perspective // International Socialism Journal. 2003. Issue 100. P. 112.*

³⁸¹ *Александр Д. Р. Модели взаимоотношений между наукой и религией // Faraday Paper. 2010. N. 3. P. 3.*

что в их жизни превосходно взаимодействуют их религиозное и научное существования. Более того, есть верующие, причем не только ученые, которые утверждают, что их вера, их религиозные воззрения так же, как и научные убеждения, опираются на факты. А эти утверждения прямо «вступают в некоторое противоречие с моделью NOMA»³⁸².

Итог и цель этой критики в том, чтобы показать, что из всех имеющихся моделей взаимоотношения науки и религии, в результате сравнения их достоинств и недостатков, лучшей оказывается и может быть лишь модель дополнительности, поскольку даже если она и «не охватывает все виды взаимоотношений между наукой и религией, но она справедлива для многих из них, вводя представление о многослойной реальности»³⁸³. Иначе говоря, есть реальность, которая доступна науке и может быть познана ее методами, а есть та, что постигается только через религиозное откровение. Получается тот же гулдовский принцип NOMA, но как бы вывернутый наизнанку, причем таким образом, что идея равноценности двух областей, науки и религии, сменяется на постулат о подчиненности науки религии, ибо сверхъестественная реальность по определению выше естественной.

При ближайшем рассмотрении принцип NOMA встречается и с рядом других трудностей. По Ст. Дж. Гулду, каждая магистерия создает свои собственные правила и допустимые вопросы и устанавливает свои собственные критерии для вынесения суждений и принятия решений. В результате у Ст. Дж. Гулда не возникает никаких проблем при описании инструментов, которые применяются в магистерии науки и которые включают, конечно же, научный метод, предполагающий, что любые «заклучения должны остаться открытыми для эмпирического испытательного и потенциального отклонения»³⁸⁴. Таким образом, с магистерией науки у Ст. Дж. Гулда как будто все в порядке. Но не так с магистерией религии, ибо «Ст. Дж. Гулд не в состоянии описать соответствующие инструменты для значащего дискурса и решения в магистерии религии»³⁸⁵. Результатом религиозного поиска по Ст. Дж. Гулду является обретение смысла и морали, но совершенно не ясно, как их следует различать, обсуждать и как принимать решения. Остается поверить, что этот процесс «логически отличен» и «полностью отделен» от процессе поиска в науке. Кроме того, поскольку Ст. Дж. Гулд уверяет, что «догматическое богословие» «противоречит понятию религии большинства людей», с чем сами богословы вряд ли согласятся, потому что «законность (этических)

³⁸² Там же. Р. 4.

³⁸³ Там же. Р. 5.

³⁸⁴ *Goodenough U. The Holes in Gould's Semipermeable Membrane Between Science and Religion // American Scientist. 1999. V 87. N. 3. P. 1.*

³⁸⁵ *Ibid. P. 1.*

принципов никогда не может быть выведена из фактических открытий науки», предлагается целый набор рассуждений о том, как процесс «не должен работать, но немного о том, как он должен работать»³⁸⁶.

Для выяснения правильности и применимости концепции Ст. Дж. Гулда, по мнению некоторых критиков, полезно обратиться к действительности, к традиционным религиям и выяснить, как сформировались их системы предельного значения и этической ценности. Оказывается, что каждая система базируется на некотором виде космологии и одновременно своего рода соглашении между богом и людьми. Например, бога с евреями, и по этому соглашению Иисус их спаситель. Но эта практика противоречит пониманию религии Ст. Дж. Гулдом и его принципу NOMA. По Ст. Дж. Гулду, «первая заповедь» для всех версий NOMA гласит, что нельзя смешивать магистерии, утверждая, что Бог непосредственно предопределяет важные события в истории природы посредством специального вмешательства, познаваемым только через откровение и недоступным для науки. Но большинство космологий традиционных религий возникли прежде науки и научных космологий. А отказ от любой космологии на основе чуда — это уже принцип тех «воинствующих атеистов», который Ст. Дж. Гулд отвергает и порицает. Единомышленник Ст. Дж. Гулда, К. Вилбер, заявлял, что если религии суждено выжить в современном мире, она должна выбросить за борт свои фальшивые утверждения³⁸⁷. Но чем заменить их? Если научное понимание природы отвергнуто как возможный источник обретения новых смыслов и новой этики, то где найти новые источники того и другого? Какие средства и критерии могут и должны быть использованы для обоснования человеческой этики, если следует отказаться от религиозного откровения, власти, авторитета или научного исследования и его результатов? Бесполезным оказывается пояснение Ст. Дж. Гулда, что он истолковывает как по сути религиозные все моральные дискурсы, если они основаны на принципах, которые могли бы возродить идеал универсального братства людей. Проблема ведь в том, что он не указывает те средства, которые могли бы привести к достижению этой цели³⁸⁸.

Снова и снова Ст. Дж. Гулд ясно дает понять, что по его мнению надлежащая роль религии состоит в определении и обосновании того, какой должна быть человеческая мораль и этика. Он отклоняет веру в персонального и творящего Бога, как несоответствующую запросам любого вдумчивого человека, и, высмеивая шестидневное творение, иронично

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Wilber K. Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion. N.Y.: Random House, 1998.

³⁸⁸ Goodenough U. The Holes in Gould's Semipermeable Membrane Between Science and Religion // American Scientist. 1999. V 87. N. 3. P. 1.

относится «к любой форме творения сверхъестественным существом»³⁸⁹. Но при этом все же остается непреодоленная им и непреодолимая проблема, состоящая в том, что и вопросы научные, и вопросы религиозные, вроде бы из разных магистерий, приходится задавать и получать ответы на них в контексте действительной космологии действительного мира, где перекрывание и столкновение двух магистерий оказывается неизбежным.

На поверку не соответствующим действительности оказывается и утверждение Ст. Дж. Гулда, что принцип NOMA давно разделялся и в науке, и в религии. Например, Ст. Дж. Гулд называет католическую церковь как одно из религиозных учреждений, которое являлось и является сторонником принципа NOMA, но католические читатели его книги «будут чрезвычайно удивлены, ...что их церковь отклоняет божественное создание мира, чудеса вообще, и Бога с личным интересом к людям»³⁹⁰.

Один из благосклонных рецензентов после заявления о том, какую гордость он испытывал, стоя бок о бок с Гулдом как эксперт защиты в 1981 г. в Арканзасском суде по делу, инициированному креационистами, подчеркивал, что «дело не в том, что идеи Гулда неверны. Дело в том, что они представлены как позиция разума, терпимости и здравого смысла, и внешний мир верит ему. Это действительно возмущает»³⁹¹. Другой, чтобы закончить обзор книги на той положительной ноте, «которую эта книга заслуживает», написал, что выяснение причин истории жизни не может решить загадки ее значения, и что природа приветствует человека с возвышенным безразличием к его тоске по смыслу жизни. Наука поэтому оставляет человека без альтернативы. Он должен сам предпринять наиболее трудное из всех путешествий: путешествие в поиске значения в пределах своего собственного хрупкого и «морально неустойчивого существа»³⁹². Но, нарушая собственный принцип NOMA, именно к этому путешествию приглашал Ст. Дж. Гулд, еще в «Замечательной жизни»³⁹³, когда не без патетики призывал к тому, что поскольку люди — «потомки истории», они должны проложить собственные пути во вселенной, безразличной к их страданиям, но предлагающей им максимальную свободу достичь процветания или потерпеть неудачу, следуя выбранному ими пути.

Не выдерживает критики и возражение Ст. Дж. Гулда против «нелепо ревизионистской истории самой науки», на которую часто ссылаются ученые в спорах о религии. По Ст. Дж. Гулду многие известные ученые прожили очень религиозные жизни, и даже Ч. Дарвин и Т. Хаксли

³⁸⁹ Jackson B. Review of Rocks of Ages.

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ Ruse M. The Evolution Wars: A Guide to the Debates. Denver, CO: ABC—CLIO, 2000. P. 247—248.

³⁹² Goodenough U. Op. cit. P. 1.

³⁹³ Gould S. J. Wonderful Life. N. Y.: W. W. Norton, 1989.

придерживались более тонких взглядов на религию, чем им обычно приписывают. Однако ему следовало бы подобрать более подходящие примеры. Оба эволюциониста, и Ч. Дарвин, и Т. Хаксли, жили в благочестивом девятнадцатом столетии, и для любого викторианца было очень трудно стать совершенно свободным по отношению к религии, тем более публично, «оставаясь отдаленно уважаемым членом общества»³⁹⁴. Другое дело — современные ученые, которым не грозит потеря ни работы, ни супруги, ни положения в обществе, если они выскажут свои сомнения относительно религии. Тем не менее, «многие из ведущих ученых столетия, включая некоторых из самых ярких звезд эволюционной биологии, предположительно наиболее атеистической из всех наук, были очень религиозны»³⁹⁵. В качестве примера таких столпов эволюционной биологии, которые и следовало бы привести Ст. Дж. Гулду, называются Ф. Г. Добржанский, Р. А. Фишер и Дж. Б. С. Холдэйн: «Среди отцов так называемого современного синтеза Феодосиус Добржански был христианином и кем-то вроде богослова-любителя; сэр Рональд Фишер был очень набожным англичанином, который, между основанием современной статистики и популяционной генетики, сочинял статьи для церковных журналов; и Дж. Б. С. Холдэйн был неоспоримым мистиком»³⁹⁶. Но этот пример более подходящим несколько не является. Ф. Г. Добржанский действительно был верующим, но весьма своеобразным, и не был богословом, даже любителем. Его попытку совместить науку и религию, хотя бы в личном плане, можно приводить скорее в качестве примера того, что наука и религия все же несовместны³⁹⁷. Не меньше, если не больше вопросов вызывают в этом отношении и фигуры Р. А. Фишера и Дж. Б. С. Холдэйна³⁹⁸. К тому же само признание факта религиозности ряда ученых противоречит утверждению Ст. Дж. Гулда, что наука и религия по сути и неизменно несовместимы.

Ставя знак равенства, если не тождества между религией и моралью, Ст. Дж. Гулд фактически делает подмену или, того хуже, подлог: он все этические рассуждения и поиски называет религией, и тогда оказывается, что все этическое не может не быть религиозным. В то же время такая религия оказывается на поверку, как и у Дж. С. Хаксли, по сути вовсе и не религией, а неким этическим гуманизмом, обряженным в религиозную форму.

³⁹⁴ Orr H. A. Gould on God. Can religion and science be happily reconciled? // Boston Review. 1999. (October/November). URL: <http://www.bostonreview.net/BR24.5/orr.html>

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ См. выше, Глава 2. Феодосий Григорьевич Добржанский и религия; см. также: Конашев М. Б. Добржанский и религия // Человек. 2010. № 1. С. 30–48.

³⁹⁸ См. подробнее: Фельдман Г. Э. Джон Бэрдон Сандерсон Холдейн, 1892–1964; Moore J. Ronald Aylmer Fischer (1890–1962) // Eminent Lives in Twentieth-Century. Science & Religion / Ed. by Nicolaas A. Rupke. N. Y.: Peter Lang, 2007. P. 103–137; См. также: Fisher R. A. Collected Papers of R. A. Fisher, vols I–V. / Ed. J. H. Bennett. Adelaide, 1971–1974.

Еще одна проблема в том, что понимание Ст. Дж. Гулдом религии достигнуто посредством не самой религии, а науки. Именно с научной точки зрения люди являются «потомками истории», «такой маленькой вещью» в безграничной вселенной, результатом крайне маловероятной эволюционной случайности, а не «солью земли», не универсальной «вселенской целью». Следствием этого является то, что человек обязан искать цель и смысл, исходя лишь из своих способностей и возможностей. Иначе говоря, позиция Ст. Дж. Гулда вовсе не та, согласно которой «Отдайте Цезарю цезарево, а Богу богово», поскольку «Цезарю отдается цезарево, а Богу то, что как говорит Цезарь, он может иметь»³⁹⁹. Поэтому взгляд Ст. Дж. Гулда на религию, пусть и неявно, происходит из материализма, и такой взгляд для религиозных людей, по крайней мере, для большинства из них, вряд ли может показаться привлекательным.

Показательно сравнение позиции Ст. Дж. Гулда с позицией одного из наиболее известных и активных противников религии прошлого столетия, Бертрана Рассела, а также с позицией Дж. С. Хаксли⁴⁰⁰ и целого ряда других несомненно самых выдающихся ученых и мыслителей. В частности, Б. Рассел утверждал: «Вся концепция бога является концепцией, перенятой от древних восточных деспотий. Это концепция, совершенно недостойная свободных людей. Когда вы слышите, как люди в церкви уничижают себя и заявляют, что они несчастные грешники и все прочее, то это представляется унижительным и недостойным уважающих себя человеческих существ. Мы же должны стоять прямо и глядеть открыто в лицо миру. ... Хорошему миру нужны бесстрашный взгляд и свободный разум. Ему нужна надежда на будущее, а не бесконечные оглядки на прошлое, которое уже умерло и, мы уверены, будет далеко превзойдено тем будущим, которое может быть создано нашим разумом»⁴⁰¹. Этот бесстрашный взгляд и свободный разум человек, по Б. Расселу, как и по Дж. С. Хаксли, приобрел благодаря науке: «Наука может научить нас — и этому, я думаю, нас могут научить наши собственные сердца — перестать озирааться вокруг в поисках воображаемых защитников, перестать придумывать себе союзников на небе, а лучше положиться на собственные усилия здесь, на земле, чтобы сделать этот мир местом, пригодным для жизни, а не таким местом, каким его делали церкви на протяжении всех этих столетий»⁴⁰². Но если для Б. Рассела такое понимание человека и его места в мире было намеренно и вызывающе антирелигиозно, то согласно Ст. Дж. Гулду это, наоборот, религия. Очевидно, что оба эти понимания не могут быть верны

³⁹⁹ Ruse M. NOMA. 1999. June 27. URL: <http://www.meta-list.org>

⁴⁰⁰ Конашев М. Б. Джулиан Соррел Хаксли и религия // Человек. 2011. № 1. С. 35–53.

⁴⁰¹ Рассел Б. Почему я не христианин. М.: Политиздат, 1987. С. 11–12.

⁴⁰² Там же. С. 11.

одновременно, и «большинство читателей будет ближе к тому, чтобы разделить представление Рассела, чем использовать представление Гулда»⁴⁰³.

Не менее важная проблема с интерпретацией Ст. Дж. Гулда религии в том, что различные люди обращаются к своим сердцам, «заглядывают» в свои души, но видят различные вещи, многие из которых несоместимы. Это становится очевидно, даже если взять любой банальный и, разумеется, упрощенный пример. Если М. Ганди находит в себе призыв к благородному отказу от насилия, то А. Гитлер, смотрясь в себя как в зеркало, заявляет, что нет человека более благородного, чем солдат на войне. Концепция религии Ст. Дж. Гулда подразумевает далекую от реальности картину мира, в котором люди доброй воли с добрыми душами мирно консультируются друг с другом с целью достижения общего этического согласия. Такой подход, может быть, и более гуманен и, конечно, представляет значительное улучшение по сравнению с существующим состоянием, но все же действительность есть «намного более ухаби́стая дорога, чем та, что существует по Гулду»⁴⁰⁴.

Позиция Ст. Дж. Гулда подверглась критике и со стороны верующих, поскольку принцип NOMA, как выяснялось после внимательного знакомства с его изложением и обоснованием, их не удовлетворял и удовлетворить не мог⁴⁰⁵. Накладывая ограничение на понятие бога, Ст. Дж. Гулд нигде не поясняет, как он получает это ограничение, причем не в его профессиональной области, эволюционной биологии, а в физике. Хотя, казалось бы, физика является той научной дисциплиной, которая лучше всего подходит, чтобы предложить или исключить любой механизм божественного вмешательства, Ст. Дж. Гулд к ней вообще не обращается. Соответственно, выдвигаемая к Ст. Дж. Гулду как ученому и историку науки претензия состоит в том, что он почему-то забыл, что дорога, по которой шло развитие науки, буквально «замусорена отвергнутыми теориями, как когда-то думали, неопровержимыми»⁴⁰⁶. В качестве примера приводится состояние физики конца XIX в., когда думали, что физика уже завершена и является исчерпанной областью. Однако за короткий промежуток между 1900 и 1905 гг. эта физика оказалась под сомнением, разразился известный «кризис в физике», завершившийся к 1927 г. рождением новой, как теперь сказали бы, постклассической физики. Поэтому любое «накладывание ограничений на [понятие] Бога, даже основанных на твердо установленной научной

⁴⁰³ *Orr H. A. Gould on God. Can religion and science be happily reconciled? // Boston Review. 1999. (October/November). URL: <http://www.bostonreview.net/BR24.5/orr.html>*

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ См., например: *Rhodes R. Dictating the Terms of the Peace // 1999. May 24. URL: <http://www.bottomlayer.com/bottom/rocks.html>*

⁴⁰⁶ *Rhodes R. Dictating the Terms of the Peace.*

теории, является и рискованным и в корне противоречащим самым благородным традициям научного исследования»⁴⁰⁷.

На первый взгляд, этот упрек Ст. Дж. Гулду выглядит тоже и заслуженным, и верным по существу. Но дело-то в том, что старая, ньютоновская физика не была выброшена «за борт», не была отвергнута полностью как ошибочная. Она теперь есть лишь частный случай новой, квантовой и релятивистской физики, и выводится из нее именно как частный случай. Кроме того, последняя фраза сама противоречит и научному подходу, и истории науки. Запреты все же накладываются наукой, хотя и относительные. Их относительность в том, что эти запреты действуют до тех пор, пока той же *наукой*, то есть новым научным исследованием не будет показана эта их относительность или ошибочность. Птолемеяевская система была отвергнута и никогда не вернется вновь, если не будет показано, что существует или может существовать, по крайней мере гипотетически, некая иная, «параллельная», мыслимая вселенная, в которой все звезды вращаются вокруг единственной планеты. В принципе такая вселенная действительно возможна при определенных условиях, как один из маловероятных вариантов эволюции существующей вселенной или другого происхождения известной человеку вселенной.

Другой упрек Ст. Дж. Гулду состоит в том, что он не замечает, что, провозгласив принцип NOMA, сам вторгся в область религии, когда, обращаясь к науке, он ограничивает понятие бога, сводя последнего к ненавязчивому и безразличному, лишенному индивидуальности богу, а религию к «религии», состоящей из мудрой и разумной системы человеческих ценностей. Один из результатов этого вторжения науки в область религии — правило приоритета, неявно входящего в принцип NOMA, согласно которому богослов не должен придерживаться религиозной веры, если и до тех пор пока ученый не сообщит ему о наличии поддерживающего эту веру теоретического основания. Тем самым наука получает приоритет, а религия оказывается в подчиненном положении. Иллюстрацией такой ситуации является то, что с научной точки зрения «в 1920-ых гг. было бы запретным для богослова утверждать, что Бог мог наделить стакан воды мощностью, [способной] уничтожить целые города; начиная с 1950-ых, нам разрешают бояться ${}^2\text{H}^2$ в H_2O , потому что наука продемонстрировала пугающую атомную энергию дейтерия в водородной бомбе»⁴⁰⁸. Из приведенной цитаты видно, что даже любые естественные силы и закономерности, но превосходящие понимание религиозного или так называемого «простого человека», то есть того, который не получил по каким-то причинам даже элементарного современного физического образования, или

⁴⁰⁷ Ibid.

⁴⁰⁸ Ibid.

получив физические знания, тут же забыл их за ненужностью, предстают для него как *сверх*естественные, то есть божественные. А поскольку многие ходили в школу не за знаниями, а лишь потому, что «так надо», «из под палки», то, освободившись от этой повинности, тут же «освобождаются» или стремятся раз и навсегда «освободиться» и от всего, что им приходилось учить, отрицая это как несовместимое с божественным провидением или подгоняя вслед за богословами под священные тексты.

Разумеется, верующий критик Ст. Дж. Гулда приводит и противоположный пример приоритета религии перед наукой, когда некоторые аспекты квантовой механики были «предугаданы» верующей через откровение по крайней мере за пятьдесят лет до их доказательства в лаборатории. Это нарушение принципа NOMA якобы демонстрирует преимущество религии перед наукой, подтверждая, что «Бог имеет власть действовать в естественном мире способами неизвестными (и возможно непостижимыми) для науки, и это она сделала прежде, чем физики экспериментально пришли к некоторым поразительно сходным заключениям»⁴⁰⁹. Но этот пример ничего не доказывает, во всяком случае, с точки зрения науки. Ведь и Демокрит, который не был и не мог быть верующим, так как жил и мыслил за несколько столетий до возникновения христианства, и с точки зрения христианской церкви является язычником, предугадал некоторые свойства атома, к которым современные физики приходят экспериментально до сих пор. Означает ли это, что ему тоже было откровение, поскольку бог вынужден был тогда иметь дело исключительно с язычниками?

Впрочем, все эти упреки Ст. Дж. Гулду со стороны его верующего критика лишь предуготовление к действительной демонстрации превосходства религии над наукой, которое поколебать невозможно. Важно не то, что «научное» предположение о наследственной предопределенности расовых различий в человеческих способностях научно именно в кавычках. Важно другое: «Я знаю, что это неверно независимо от того, что любой ученый может сказать, основываясь на любых данных. Я знаю это, потому что Бог создал людей по своему образу, и есть всего лишь один Бог, так, что в Христе нет ни еврея, ни грека, ни раба, ни свободного, ни мужчины, ни женщины. Я не нуждаюсь в оправдании научного сообщества, чтобы обсудить теорию наследственных различий и, фактически, у меня нет никакой надобности вообще в ее опровержении, потому что она просто неверна»⁴¹⁰.

Первой заповедью поэтому с точки зрения религии всегда было, есть и останется, что «не будет никаких других богов перед одним Богом, и это означает, что диалог между наукой и религией не является и ни-

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Rhodes R. Dictating the Terms of the Peace.

когда не может быть дебатами равных»⁴¹¹. Поэтому Ст. Дж. Гулд «может изучать камни, но Бог создавал камни и, если это нравится Богу, те камни смогут кричать и петь или быть воплощены в сыновей Авраама»⁴¹². Принцип NOMA Ст. Дж. Гулда терпит неудачу, потому что «Никто не может обслуживать двух господ» и всегда найдутся люди, которые будут служить богу, веря в то, что «Бог непосредственно предопределяет все вещи независимо от того, доступно ли действие Бога для науки»⁴¹³.

Не менее суровой критике подвергся Ст. Дж. Гулд и с противоположной, научной стороны, в том числе со стороны того, кто испытывал гордость, стоя плечом к плечу с Гулдом в суде штата Арканзасе в 1981 г., в качестве эксперта Американского союза гражданских свобод, добивавшегося отмены закона, по которому на уроках биологии наряду с теорией эволюции преподавали креационизм⁴¹⁴. Когда кто-либо пробует исключить конфликт между религией и наукой, приходится неизбежно согласиться с изменением либо религии, либо науки. Как эволюционист Ст. Дж. Гулд настаивал на ненаправленности эволюции и абсолютно случайных обстоятельствах происхождения человека. Имея в виду катастрофу, вызванную падением астероида приблизительно 65 миллионов лет назад, которое стало причиной (по одной из гипотез) гибели динозавров и, тем самым, сделало возможным эволюционное продвижение млекопитающих, он писал: «Так как динозавры не двигались [в своем развитии] к заметно большим умственным способностям, и так как такая перспектива может лежать вне возможностей рептильного проекта ... мы должны предположить, что сознание не развилось бы на нашей планете, если бы космическая катастрофа не потребовала динозавров в качестве жертвы»⁴¹⁵. Получается, что человек есть результат какого-то мелкого случая на долгом эволюционном пути, наподобие единичного везения новичка в казино, а не божественного промысла. Верующие не могут приспособить свою религию к науке, требующей от них подобных изменений их веры. Но и ученые никогда не согласятся вносить изменения в свою науку только для того, чтобы во что бы то ни стало приспособить ее к религии. Поэтому концепция NOMA Ст. Дж. Гулда «намного менее сбалансирована, и справедливее, чем кажется на первый взгляд»⁴¹⁶.

Наконец, среди неверующих непонимание вызывало и частое употребление Ст. Дж. Гулдом религиозных выражений, таких, например, как

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Ruse M. Review of Stephen Jay Gould's "Rocks of Ages", URL: <http://www.metanexus.net/magazine/ArticleDetail/tabid/68/id/3044/Default.aspx>

⁴¹⁵ Gould S.J. Wonderful Life. N. Y.: W. W. Norton, 1989. P. 318.

⁴¹⁶ Ruse M. Op. cit.

«одному Богу известно», «Бог в деталях», и «Аминь», которым он иногда заканчивает свои тексты, что создает впечатление, что он близок к вере. Оговорка, что они используются «только» как выражения, игра слов, «не выдерживает никакого оправдания ... и выглядит лицемерной»⁴¹⁷. Даже если предположить, что Ст. Дж. Гулд писал так ради своих религиозных друзей и коллег. Ведь являясь признанным эссеистом с превосходным стилем, мастерски владеющим «пером», он мог бы подобрать то, что больше соответствовало бы его же принципу NOMA.

Наверное, не случайно, что из всех цитированных Ст. Дж. Гулдом литературных источников в его очерках для «Естественной истории» на первом месте оказалась Библия⁴¹⁸. Правда, он ссылается на Библию не как на священный текст, а используя цитаты как наиболее подходящее оружие в многочисленных и разнообразных баталиях, которые он вел в науке и вне нее, в общественной жизни. С той же целью, в подтверждение своих собственных мыслей и заключений, а не как оригинальный источник, он использует, хотя и не так часто, и некоторые высказывания К. Маркса⁴¹⁹. Например, его самое любимое из «Восемнадцатого Брюмера Луи Бонапарта»: «Гегель где-то отмечает, что все великие всемирно-исторические события и личности появляются, так сказать, дважды. Он забыл прибавить: первый раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса»⁴²⁰. В одном из эссе Ст. Дж. Гулд обращает внимание на то, что начиная эту свою работу, «Карл Маркс схватил ту существенную особенность истории, что она есть динамический баланс между неумолимостью [исторических] сил и мощью индивидуумов»⁴²¹.

Такая всеядность Ст. Дж. Гулда в цитатах была расценена как плюрализм⁴²², но, скорее, это все же эклектика. В основе этой логической и идеологической эклектики лежала эклектика историческая, в том числе личностно-историческая — эклектичное прошлое самого Ст. Дж. Гулда. Вот как раскрывается один из эпизодов и аспектов последней одним из тех, кто весьма высоко оценил его принцип NOMA и книгу, в которой он был наиболее обстоятельно изложен: «Книга Гулда начинается с обсуждения его агностицизма, его еврейского наследия, и его недостатка формального религиозного обучения (о котором он сожалеет), а также с того, что он описывает как пожизненное обаяние религией. Затем он переходит к историческому основанию интеллектуального конфликта между наукой

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ Shermer M. B. *This View of Science: Stephen Jay Gould as Historian of Science and Scientific Historian, Popular Scientist and Scientific Popularizer* // *Social Studies of Science*. 2002. V. 32. P. 501.

⁴¹⁹ Ibid. P. 502.

⁴²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1960. Т. 16. С. 377.

⁴²¹ Shermer M. B. *Op. cit.* P. 503.

⁴²² Ibid.

и религией, ...желая продемонстрировать, как этот конфликт был преувеличен в наших популярных представлениях, превосходящих то, что может быть исторически оправданным»⁴²³. Из-за этой пространной демонстрации, например, обсуждения того, почему суд над Галилеем и его осуждение были естественны и понятны в социальной обстановке того времени, книга превращается фактически в апологию католической религии, католической церкви и Римского папы. Весьма показательно, что сходную позицию, причем независимо от Ст. Дж. Гулда, занимают и некоторые отечественные авторы, также считающие, что суд над Галилеем вполне объясним и оправдываем тем временем, и, более того, это был не суд, а своего рода «отеческое наставление» или «увещевание»⁴²⁴. В такой интерпретации суд над Галилеем действительно выглядит как некий средневековый аналог советского товарищеского суда.

Один из откликов на представление Ст. Дж. Гулдом своего принципа NOMA не случайно начинается с напоминания о «Канзаском деле», когда в августе 1999 г. в штате Канзас под давлением креационистов преподавание теории эволюции было удалено (так же как теории Большого взрыва) из школьного учебного плана. Потребовалась громкая кампания ученых и им сочувствующих, чтобы «подтолкнуть власть назад в современный мир»⁴²⁵. Для американцев, выступавших за действительную свободу совести и против клерикализации их страны, «Канзасское дело» было ключевым в длинной череде попыток религиозных фундаменталистов в Соединенных Штатах запретить давать детям знания, добытые современной наукой. Для многих это также было наиболее ярким примером того, «почему наука и религия не могут сосуществовать»⁴²⁶.

В итоге, как и в случае с Ф. Г. Добржанским, попытка Ст. Дж. Гулда сесть на два стула приводит к тому, что тот, кто пытался это сделать, оказывается между стульями, порицаемый — в той или иной степени — с обеих сторон.

5.5. Или хорошо, или ничего

По мнению некоторых, заслуга Ст. Дж. Гулда состояла уже в том, что он поставил вопрос о соотношении науки и религии. Например: «Проблема, к которой Ст. Дж. Гулд обращается, действительно та давняя,

⁴²³ Jackson B. Review of Rocks of Ages. V. 2. P. 213.

⁴²⁴ Дмитриев И. С. Увещание Галилея. СПб.: Нестор—История, 2006.

⁴²⁵ Malik K. Inventing allies in the sky. Stephen Jay Gould has written his most disappointing book, a wrong-headed attempt to equate religion with morality // New Statesman. 2001. February 19. URL: <http://www.newstatesman.com/200102190041.htm>

⁴²⁶ Ibid.

которую в значительной степени игнорировала и наука и наиболее организованные религии, в ущерб обоим. Ст. Дж. Гулд рассматривает серьезные проблемы, которые явились результатом этого. Когда религия переступает за свои границы, американские христианские фундаменталисты мешают школьникам получать полноценное научное образование. Когда наука переступает свои границы, наблюдается институционализация опасно искаженного морального рассуждения, наподобие того, что имело место в евгеническом движении прошлого столетия. Тот факт, что Ст. Дж. Гулд обращается к этому предмету так успешно, как он это делает, говорит о его способностях как мыслителя и о его признании того, что является важным для нас как людей»⁴²⁷. Но на самом деле, субъективно, ее поставил не он один, а объективно ее поставил прогресс науки и прогресс эволюции человека. Эта же проблема, но по-другому была поставлена и одним из его коллег, Р. Докинзом⁴²⁸. Поэтому все же мало или, точнее, недостаточно только поставить проблему. Надо попытаться ее все-таки решить. Преуспел ли Ст. Дж. Гулд в ее решении?

Известная максима «О мертвых или хорошо, или ничего», как правило, почти всегда нарушается. Была она нарушена и по отношению к Ст. Дж. Гулду, подтверждением чему и те отклики на его принцип НОМА, некоторые из которых были процитированы выше. Они показывают в конечном итоге, что на самом деле споры, нешуточные стычки и, более того, самые что ни на есть серьезные битвы шли, идут и еще долго будут идти, пока существует религия, и это битвы вовсе не между наукой и религией как таковыми, а между научным и религиозным мировоззрением и их приверженцами.

В этих битвах пока что ни одна из сторон не одержала окончательной победы, но важнее другое. Тот факт, что они не прекращаются, несмотря на все благие пожелания и искренние, быть может, усилия. Значит, конфликт не может быть преодолен посредством замирения, а временное и неустойчивое, постоянно сдвигающееся равновесие представляет собой вынужденный компромисс, своеобразное непрочное состояние мирного существования, что и отразилось в воззрениях Ст. Дж. Гулда как в зеркале.

Но куда он ведет, этот компромисс, в чем все же главная эволюционная тенденция, тот самый прогресс, который Ст. Дж. Гулд пытался отрицать? Главная эволюционная тенденция, прогресс, причем самый что ни на есть настоящий, состоял в том, что эволюция, выражаясь языком П. Тейяра де Шардена, постоянно карабкалась вверх, восходила, преодолевая самое себя и свои временные, пробные конструкции. Ее механизм был очень

⁴²⁷ Jackson B. Review of Rocks of Ages. V. 2. P. 214.

⁴²⁸ Конашев М. Б. Ричард Докинз и религия // Человек. 2012. № 1 (в печати).

затратным, ибо в его основе было действие слепых, стихийных сил. Но в результате его работы, ценой огромных усилий и в буквальном смысле жертв был найден другой механизм, тоже не идеальный, но сначала в разы, а теперь уже и в тысячи, в сотни тысяч раз ускоривший эволюцию. Краткое название этого механизма — человек. Это тоже несовершенный и далеко не абсолютно моральный механизм. Но в природе вообще нет ничего совершенного и абсолютного. Ведь и она сама в целом, вся вселенная, весь универсум есть само несовершенство и неабсолютность. Как раз потому, что это есть становящийся, постоянно совершенствующийся и, тем самым, но лишь наугад и ретроспективно, стремящийся к некоему, но недостижимому совершенству и абсолюту универсум.

Да, человек был «случайной», маленькой веточкой на огромном и развесистом кусте эволюционирующей жизни. Тут Ст. Дж. Гулд прав. Но уже тогда и тем более теперь человек есть и вершина, и ось эволюции, а не всего лишь одна из бесчисленных проселочных дорог, лишь по иронии эволюционной истории получившая выход на «хай-вэй»⁴²⁹. Эволюция часто идет странными путями, употребляет негодные средства и никогда и никому не дает никаких гарантий. Перефразируя, можно было бы, наверное, сказать: «Неисповедимы пути твои, эволюция!». Но с одной поправкой. *Теперь уже исповедимы*. Не абсолютно, правда, но ведь и все не абсолютно в этом мире, в том числе и прогресс. Исповедимы постольку, поскольку человек теперь становится не только предметом, но и главным действующим лицом эволюции, поскольку он познает законы и своей собственной деятельности как ее агента, и законы эволюции всего универсума. Он, конечно, еще далеко не волшебник, он еще только учится, и всегда будет учиться, но он уже способен учиться. И он, о чем Ст. Дж. Гулд, не сказал, увы, ни слова, все-таки не один. В своем восхождении он в связке со всем миром, с такой же универсальной, как и он сам, *всеобщей* эволюцией.

⁴²⁹ См. подробнее: *Shermer M. B. This View of Science: Stephen Jay Gould as Historian of Science and Scientific Historian, Popular Scientist and Scientific Popularizer*. P. 511–515.

Глава 6

РИЧАРД ДОКИНЗ И РЕЛИГИЯ⁴³⁰

По целому ряду причин среди современных, ныне живущих и продолжающих эволюционные исследования биологов, пожалуй, одним из самых известных и прославленных, причем не только среди профессионалов, является Клинтон Ричард Докинз, родившийся 26 марта 1941 г. в Африке⁴³¹. После окончания Второй мировой войны, но не сразу, а в 1949 г., родители решили вернуться на родину, в Великобританию. Р. Докинз получил обычное, нормальное англиканское воспитание⁴³². Любознательность и интерес к науке ему передались от родителей⁴³³. После окончания школы Р. Докинз поступил в Баллиол колледж в Оксфорде, где изучал зоологию под руководством нобелевского лауреата Н. Тинбергена, являвшегося в то время пионером в области исследования поведения животных. Защитив диссертацию и получив сначала магистерскую, а затем и докторскую степень в 1966 г., он остался у Н. Тинбергена в качестве ассистента-исследователя на один год, занимаясь изучением различных моделей принятия животными решений⁴³⁴. Затем в течение двух лет он был ассистент-профессором в Калифорнийском университете в Беркли, США, а с 1970 г., вернувшись в Англию, преподавал зоологию в университете Оксфорда, где в 1995 г. был назначен Ч. Симони профессором по такому необычному для отечественного высшего образования предмету, как понимание науки обществом. Эта должность была специально учреждена по предложению Ч. Симони именно для Р. Докинза с обоснованием, что тот, кто ее займет, внесет важный вклад в понимание обществом какой-нибудь научной области⁴³⁵. К тому времени Р. Докинз уже был признан как выдающийся ученый, много сделавший для понимания обществом значения науки. В самом деле, он написал целый ряд научно-популярных статей и книг, дал множество интервью, участвовал в нескольких радио- и телевизионных программах, в которых обсуждались проблемы взаимодействия науки и общества и в которых он неизменно отстаивал рационализм и эволюционизм, атеизм и гуманизм.

⁴³⁰ Первоначально опубликовано: *Конашев М. Б.* Ричард Докинз и религия // Человек. 2012. № 1 (в печати).

⁴³¹ *Dawkins R.* The Ancestor's Tale. Boston: Houghton Mifflin, 2004. P. 317; См. подробнее: *Dawkins R.* Brief Scientific Autobiography // RichardDawkins.net. URL: <http://richarddawkins.net/articles/4757-brief-scientific-autobiography>. На русском языке краткая биография Р. Докинза есть на сайте, ему посвященном. URL: <http://www.richarddawkins.ru/about/index.php>

⁴³² См.: *Pollard N.* High Profile // Third Way. 1995. V. 18. N. 3. P. 15.

⁴³³ Richard Dawkins: The foibles of faith // BBC News. 2001. October 12.

⁴³⁴ *Dawkins R.* A threshold model of choice behaviour // Animal Behaviour. 1969. V. 17. N. 1. P. 120.

⁴³⁵ *Simonyi Ch.* Manifesto for the Simonyi Professorship // The University of Oxford. 1995. May 15.

За свою настойчивость в защите эволюционной теории Р. Докинз даже получил в СМИ прозвище «Ротвейлер Дарвина»⁴³⁶ по аналогии с прозвищем «Бульдог Дарвина», данным в свое время Т. Гексли (Т. Хаксли) за его страстную защиту теории эволюции Ч. Дарвина.

Позиция Р. Докинза выглядела тем более убедительной, что он приобрел заслуженные уважение и авторитет среди биологов, особенно выросший после того, как он предложил в 1976 г. в книге «Эгоистичный ген» свою генно-центрическую версию дарвиновской теории эволюции⁴³⁷ и термин «мем»⁴³⁸, быстро получивший широкое распространение⁴³⁹ и породившей целую новую исследовательскую область под названием «меметика». Являясь введением в эволюционную теорию, она, по мнению некоторых рецензентов, стала одной из лучших работ, посвященных популяризации науки⁴⁴⁰. В 1986 г. он выдвинул концепцию «расширенного фенотипа»⁴⁴¹, по которой фенотипические эффекты гена не ограничиваются только телом организма, но и оказывают влияние на окружающую организм среду, включая тела других организмов.

Свою деятельность в качестве эволюционного биолога и «Ротвейлера Дарвина» Р. Докинз продолжил и после своей официальной отставки в сентябре 2008 г., опубликовав книгу, в которой специально собрал все наиболее убедительные из полученных к тому времени эволюционной биологией доказательств биологической эволюции, дарвиновской по своему характеру. Издание этой книги было специально приурочено им к юбилейному для Ч. Дарвина и его теории году⁴⁴².

6.1. Человек, который попытался лишить не только англичан и американцев одной из иллюзий

Но эта широкая известность Р. Докинза не только на своей родине, в Великобритании, но и во всем мире как ученого, этолога и эволюциониста, не идет ни в какое сравнение с той известностью и громкой славой, которую он приобрел после публикации своей книги «Бог как

⁴³⁶ Hall St. S. Darwin's Rottweiler // Discover magazine. 2005. August 9.

⁴³⁷ Dawkins R. The Selfish Gene. Oxford: Oxford University Press, 1976. Русский перевод: Докинз Р. Эгоистичный ген / пер. с англ. Н. О. Фоминой. М.: Мир, 1993.

⁴³⁸ Dawkins R. The Selfish Gene (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press, 1989. P. 11, 192.

⁴³⁹ См. например: Blackmore S. The Meme Machine. Oxford University Press, 1999; Тахтаджян А. Л. Принципы организации и трансформации сложных систем: эволюционный подход. СПб.: СПХФА, 1998. С. 62–63.

⁴⁴⁰ См. например: Orr H. A. A Mission to Convert // New York Review of Books. 2007. January 11.

⁴⁴¹ Dawkins R. The Extended Phenotype. Oxford: Oxford University Press, 1982.

⁴⁴² Dawkins R. The greatest show on Earth: the evidence for evolution. N. Y.: Free Press, 2009.

иллюзия»⁴⁴³ и которая сравнима по своим масштабам с известностью голливудских звезд и политических деятелей мирового уровня. В январе 2010 г. тираж этой книги, изданной только на английском языке, превысил 2 млн. экземпляров, а тираж немецкого перевода «Der Gotteswahn» достиг 260 000 экземпляров⁴⁴⁴. Всего книга была переведена на 31 язык, включая русский. В России книга была издана с небывалым для такого рода литературы тиражом в 10 000 экземпляров. Появление книги «Бог как иллюзия» привело к увеличению на 50 % продаж книг самого Р. Докинза и других антирелигиозных книг, в том числе С. Харриса и К. Хитченса, включая такие как, например, «Бог не велик: как религия отравляет все», но также к небывалому росту продаж Библии на 120 %⁴⁴⁵.

Кроме того, Р. Докинз совершил турне с лекциями — одно по Великобритании, и другое, еще более триумфальное, — по США в 2006 г., где его выступления собирали большие аудитории, относившиеся к нему с открытой симпатией, в том числе в таком оплоте религиозного фундаментализма, как штат Канзас⁴⁴⁶. Он также принял участие в ряде радио- и телевизионных программ, в которых обсуждалась его книга и его позиция по отношению к религии в целом.

Причина этой громкой и, более того, скандальной популярности книги «Бог как иллюзия» и ее автора состояла в том, что Р. Докинз решился на то, чтобы попытаться лишить англичан и американцев (хотя, конечно, не только их) одной из наиболее распространенных и застарелых иллюзий. Причем одной из самых главных иллюзий по Р. Докинзу — иллюзии собственного оправдания. Ибо бог, как утверждал, Дж. С. Хаксли, нужен человеку, помимо прочего, как раз для того чтобы оправдаться перед самим собой и снять с себя ответственность⁴⁴⁷. Тот факт, что Р. Докинз был известным, авторитетным ученым, лишь добавлял «пикантности» в ситуацию. В глазах одних Р. Докинз тут же стал героем, своего рода невыдуманным Бэтменом. По мнению других — агентом дьявола. Ведь он не просто нарушил неукоснительно соблюдающееся в Великобритании и США правило политкорректности, но и совершил определенное святотатство, покусившись на своего рода 11-ю заповедь и неписаную поправку к американской конституции, согласно которой каждый американец

⁴⁴³ Dawkins R. The God Delusion. Boston: Houghton Mifflin Co., 2006; Русский перевод: Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Издательство КоЛибри, 2008.

⁴⁴⁴ The God Delusion One-Year Countdown. URL: <http://richarddawkins.net/articleComments,5000,The-God-Delusion---back-on-the-Times-extended-list-at-24,Richard-Dawkins,page1#455798,RichardDawkinsnet>

⁴⁴⁵ Smith D. Believe it or not: the sceptics beat God in bestseller battle // The Observer. 2007. August 12.

⁴⁴⁶ Kay J. Science, religion and society: Richard Dawkins's *The God Delusion*. URL: <http://www.wsws.org/articles/2007/mar2007/dawks-m15.shtml>

⁴⁴⁷ Конашев М. Б. Джулиан Сорелл Хаксли и религия // Человек. 2011. № 1. С. 35–53.

и вся нация в целом имеют неотъемлемое право иметь иллюзии. В том числе и такую важную для них, как иллюзия Бога.

Хуже того, в своей книге Р. Докинз лишил всякую религию основания не только монополизировать мораль, но и вообще претендовать на то, что она выражает нравственность, одновременно утверждая, что атеисты должны гордиться тем, что они атеисты и не занимать примиренческую позицию, потому что атеизм — свидетельство здорового, независимого мнения⁴⁴⁸. Образование и подъем сознания он рассматривает в качестве первичных инструментов в противоборстве тому, что он считает религиозной догмой и идеологической обработкой⁴⁴⁹. Эти инструменты включают борьбу против некоторых стереотипов, и Р. Докинз еще раньше использовал термин «способный» для обозначения положительной общественной позиции тех, кто обладает натуралистическим мировоззрением⁴⁵⁰. Попутно он отметил, что дети не должны оцениваться по тому, каковы идеологические верования их родителей. Такие фразы, как «католическое дитя» или «мусульманское дитя», социально абсурдны — так же, как, например, «марксистское дитя»⁴⁵¹. Согласно Р. Докинзу, нет христианского или мусульманского ребенка, как нет «ребенка-демократа» или «ребенка-либерала»⁴⁵².

В книге «Бог как иллюзия» Р. Докинз сосредоточился на максимальном диапазоне аргументов, используемых «за» и «против» веры в существование Бога (или богов). Он посвятил книгу писателю Д. Адамсу и взял в качестве эпиграфа следующее его высказывание: *«Неужели недостаточно, что сад очарователен; неужели нужно шарить по его задворкам в поисках фей?»*⁴⁵³.

Многие из рецензентов увидели основной замысел книги Р. Докинза в том, чтобы добиться отказа от уважения к религии, которое входит в неписанный этикет современной цивилизации. Действительно, Р. Докинз постоянно подчеркивает свое полное неуважение религии и всеми доступными ему средствами демонстрирует абсурдные и пагубные неотъемлемые свойства религиозных верований и практик⁴⁵⁴. Некоторые рецензенты, критикуя Р. Докинза по другим пунктам, даже похвалили его за эту воинственную антирелигиозность, отмечая, в частности, что Р. Докинз проделал

⁴⁴⁸ Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Издательство КоЛибри, 2008. С. 9.

⁴⁴⁹ Smith A. Dawkins campaigns to keep God out of classroom // The Guardian. 2006. November 27; Dawkins R. The future looks bright // The Guardian. 2003. June 21.

⁴⁵⁰ Dawkins R. Op. cit. См. также: Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Издательство КоЛибри, 2008. С. 353.

⁴⁵¹ Dawkins R. Op. cit.

⁴⁵² Докинз Р. Бог как иллюзия. С. 8, 355.

⁴⁵³ Там же. С. 3.

⁴⁵⁴ Nagel T. The Fear of Religion // The New Republic. 2006. October 23.

великолепную работу по развенчанию всякого религиозного фундаментализма, как талибановского, так и техасского⁴⁵⁵.

Сам Р. Докинз кратко определил главную задачу книги так: «привлечь внимание к тому, что атеизм — действенное мировоззрение, выбор отважных, замечательных людей. Ничто не мешает человеку, будучи атеистом, быть счастливым, уравновешенным, глубоко интеллигентным и высокоморальным»⁴⁵⁶. При этом он подчеркнул, что его книга написана специально для *верующих* людей, «воспитанных в лоне той или иной религии, и при этом они либо не чувствуют с ней гармонии, либо не верят в ее бога, либо их тревожит совершаемое во имя религии зло», для людей, в которых «живет смутное желание отказаться от веры родителей, их тянет это сделать, но они не сознают, что отказ является реальной возможностью»⁴⁵⁷.

Каковы же аргументы Р. Докинза? Прежде всего вслед за Дж. С. Хаксли он приводит целый ряд соображений в пользу того, что идея бога всего лишь такая же «гипотеза», как и все прочие, входящие в компетенцию науки. Поскольку существует множество различных представлений и интерпретаций того, что есть бог или боги, Р. Докинз определяет понятие бога, которое он использует. Он проводит различие между абстрактным, безличным богом, признаваемым в пантеизме, или, например, Б. Спинозой и А. Эйнштейном⁴⁵⁸, и персонализированным богом, который является творцом вселенной, интересуется человеческими делами, и кому нужно поклоняться⁴⁵⁹. Этот последний тип бога, предположение о существовании которого Р. Докинз и называет «гипотезой Бога», является важной темой в книге⁴⁶⁰. По Р. Докинзу, наличие такого бога имело бы определенные эффекты в физической вселенной, и поэтому подобно любой другой гипотезе может быть проверено и фальсифицировано. Рассматривая кратко главные философские доказательства в пользу существования Бога, Р. Докинз основное внимание уделяет аргументу божественного замысла. По его мнению, теория эволюции посредством естественного отбора может лучше объяснить феномен живой природы и ее развития⁴⁶¹. Трудность естественнонаучного объяснения состояла в том, что требовалось объяснить, как во вселенной возникают все более сложные, «невероятные» объекты. Если гипотеза бога предполагает, что они возникают по воле их божественного проектировщика, то естественнонаучная теория объясняет,

⁴⁵⁵ *Eagleton T.* Lunging, Flailing, Mispunching // London Review of Books. 2006. October 19.

⁴⁵⁶ Докинз Р. Бог как иллюзия. С. 6.

⁴⁵⁷ Там же.

⁴⁵⁸ *Randerson J.* Childish superstition: Einstein's letter makes view of religion relatively clear // The Guardian. 2008. May 13.

⁴⁵⁹ Докинз Р. Указ. соч. С. 16.

⁴⁶⁰ Там же. С. 32–33.

⁴⁶¹ Там же. С. 168.

каким образом из простого естественным путем может возникнуть и происходит нечто более сложное. Если первая гипотеза представляет собой согласно Р. Докинзу самоопровержение, то второй подход — путь вперед. Итоги своему разбору доказательств существования бога Р. Докинз подводит в конце четвертой главы «Почему почти наверняка нет никакого Бога», заявляя, что «искушение [приписать появление проекта фактическому проекту непосредственно] — ложное, потому что гипотеза проектировщика немедленно поднимает большую проблему того, кто разработал проектировщика»⁴⁶². Не утверждая, что окончательно опроверг «гипотезу Бога», Р. Докинз вместо этого предлагает следовать общепризнанному в философии и науке принципу, известному как бритва Оккама, уверяя, что теория вселенной без бога предпочтительнее, во всяком случае, с научной точки зрения, теории вселенной с богом.

Вторая половина книги начинается с исследования корней религии и поиска объяснения ее вездесущности, присутствия во всех человеческих культурах. Р. Докинз отстаивает свою собственную теорию возникновения религии как случайного, побочного продукта эволюционной адаптации⁴⁶³. Также он предполагает, что его теория мемов, в частности человеческой восприимчивости к религиозным мемам, может объяснить то, как религии могли распространиться подобно «вирусам мышления» по всем обществам⁴⁶⁴.

Затем Р. Докинз переходит к рассмотрению связи религии и нравственности, настаивая на том, что люди вовсе не нуждаются в религии для того, чтобы быть хорошими и добрыми, нравственными существами. Тем более что, согласно Р. Докинзу, мораль имеет не божественное, а естественное, дарвиновское объяснение: альтруистические гены, отобранные в процессе эволюции, являются биологической основой присущего людям сочувствия и других положительных человеческих качеств. Вся история морали свидетельствует, по мнению Р. Докинза, что когда-то возникший эволюционным путем *Zeitgeist* (моральный дух времени), продолжает непрерывно развиваться в обществе, в целом прогрессирующем к либерализму. Достигаемый благодаря этому прогрессу моральный консенсус влияет на то, как религиозные лидеры интерпретируют их священные писания, в том числе Библию, и какая часть этих священных текстов принимается или отклоняется. Подвергнув жесткой критике этику Ветхого Завета, Р. Докинз указывает на явную субъективность и конъюнктурность этих интерпретаций: «Теологи, конечно, с раздражением возразят, что в наши дни мы не принимаем все написанное в Книге Бытия буквально.

⁴⁶² Там же. С. 168.

⁴⁶³ Там же. С. 180–187.

⁴⁶⁴ Там же. С. 198.

Так я именно об этом и говорю! Мы сами выбираем, в какие фрагменты Священного Писания надо верить без рассуждений, а от каких можно отмахнуться, назвав их символами или аллегориями»⁴⁶⁵.

Поскольку «Бог как иллюзия» не только и даже не столько защита атеизма, сколько выступление против религии, Р. Докинз выставляет религию в самом неблагоприятном для нее свете, особо подчеркивая ее попытки ниспровержения или, по крайней мере, приручения науки, возвращение ею религиозного фанатизма, догматизма, общественного невежества и авторитаризма, приводя соответствующие примеры. В частности того, что по законам против богохульства людей приговаривали к смерти⁴⁶⁶, или что преподобный Пол Хилл, ожидая наказания за убийство доктора в 1994 г., который делал аборт в Флориде, США, объявил, что ожидает большой награды на небесах и славы на земле⁴⁶⁷. Но больше всего Р. Докинз возмущен и озабочен религиозным обучением детей в школах, называя его большим злом⁴⁶⁸.

Задаваясь вопросом, удовлетворяет ли религия, несмотря на все ее недостатки и проблемы, некоторые крайне необходимые людям потребности, предоставляя утешение и вдохновение, Р. Докинз с уверенностью отвечает, что эти потребности намного лучше удовлетворяются нерелигиозными средствами, такими как философия, наука и искусство. Общее его заключение таково, что атеистический взгляд на мир дает то, что религия, с ее совершенно неудовлетворительными «ответами» на тайны жизни и мироздания, никогда дать не сможет. Чтобы помочь тем кто стремится избавиться от религии и нуждается в поддержке, в конце книги дается список адресов атеистических и гуманистических организаций⁴⁶⁹. В этом списке нет раздела «Россия», хотя такой раздел мог бы там быть⁴⁷⁰, но это не вина ее автора, специально извинившегося за то, что он ограничился англоязычными странами, а издателей ее русского перевода.

6.2. Шоу «Бог как иллюзия» или знамение времени?

Конечно, Р. Докинз был достоин многих наград, прежде всего как ученый, и лишь затем как популяризатор науки и общественный деятель, и до публикации книги «Бог как иллюзия». Очень скоро к своей докторской

⁴⁶⁵ Докинз Р. Указ. соч. С. 247.

⁴⁶⁶ Там же. С. 299–300.

⁴⁶⁷ Там же. С. 308–310.

⁴⁶⁸ Там же. С. 323.

⁴⁶⁹ Там же. С. 392–397.

⁴⁷⁰ В подтверждение тому, что атеизм и гуманизм существуют и в постсоветской России, см. некоторые сайты: <http://www.atheism.ru/>; <http://www.ateizm.ru/>; <http://humanism.ru/ru/index.phtml>; <http://www.humanism.ru/>

степени, присвоенной ему в Оксфорде в 1966 г., он прибавил целый ряд почетных степеней, полученных им от различных европейских и американских университетов, в том числе от Хаддерсфилдского университета, Вестминстерского университета, Дархеймского университета⁴⁷¹, Антверпенского университета, Аберденского университета, университета Валенсии, Открытого университета, Свободного университета Брюсселя⁴⁷². В 1987 г. он получил премию Королевского литературного общества и литературную премию газеты «Лос-Анджелес Таймс» за свою книгу «Слепой часовщик». В 2005 г. основанный в Гамбурге Фонд Альфреда Топфера наградил его Шекспировским призом за «краткое и доступное представление научного знания»⁴⁷³. Уже в 2004 г. Р. Докинз возглавлял список 100 наиболее видных британских интеллектуалов журнала «Перспектива», получив вдвое больше голосов читателей, чем ближайший к нему претендент⁴⁷⁴.

Но награды и всемирная известность не только в научных кругах пришли к нему именно после публикации его книги «Бог как иллюзия». Книга была выдвинута на лучшую книгу года, а Р. Докинз назван лучшим автором года⁴⁷⁵. Ее удостоили похвалы среди прочих такие ученые, как нобелевский лауреат, химик, сэр Г. Крото, гарвардский психолог С. Пинкер и другой нобелевский лауреат, биолог Дж. Д. Уотсон⁴⁷⁶. В том же 2006 г. он получил премию Л. Томаса за лучший литературный труд о науке и в 2007 г. награду лучшему автору⁴⁷⁷. В том же 2007 г. он был назван известным журналом «Тайм» одним из 100 людей, оказавших наибольшее влияние на мир в 2007 г.⁴⁷⁸, и двадцатым среди 100 величайших живущих гениев газетой «Дейли телеграф»⁴⁷⁹. Кроме того, он был награжден премией К. Дешнера, по имени немецкого антиклерикального автора⁴⁸⁰, и его изображение оказалось на обложке журнала «Тайм»⁴⁸¹.

Со времени публикации в 2006 г. его книги «Бог как иллюзия», которой продано по всему миру больше, чем любой другой из его работ,

⁴⁷¹ Durham salutes science, Shakespeare and social inclusion // Durham News & Events Service. 2005. August 26.

⁴⁷² Dawkins R. Lives Remembered: John Dawkins // The Independent. 2010. December 11.

⁴⁷³ Ibid.

⁴⁷⁴ Herman D. Public Intellectuals Poll // Prospect magazine. 2004. August 22.

⁴⁷⁵ Winners & Shortlists 2007. URL: http://web.archive.org/web/20080424105746/http://www.britishbookawards.co.uk/pnbb_winners2007.asp

⁴⁷⁶ The God Delusion — Reviews. URL: <http://web.archive.org/web/20080702000504/http://richarddawkins.net/godDelusionReviews>

⁴⁷⁷ Galaxy British Book Awards — Winners & Shortlists 2007. URL: http://web.archive.org/web/20070927130727/http://www.britishbookawards.co.uk/pnbb_winners2007.asp?#3

⁴⁷⁸ Behe M. Time Top 100 // Time. 2007. May 3.

⁴⁷⁹ Top 100 living geniuses // The Daily Telegraph. 2007. October 28.

⁴⁸⁰ Giordano Bruno Stiftung. Deschner-Preis an Richard Dawkins // Humanistischer Presdienst. 2007. May 28.

⁴⁸¹ Orr H. A. A Mission to Convert // New York Review of Books. 2007. January 11.

Р. Докинз занял особенно видное положение в современных общественных дебатах, посвященных религии и науке, вере и рационализму⁴⁸². По мнению одного из рецензентов, «Бог как иллюзия» — настойчивое приглашение серьезно подумать о месте религии в современном мире, призыв к разуму и ценностям Просвещения⁴⁸³. Неожиданный и ошеломляющий успех этой книги был отмечен многими как показатель изменений в современной культуре и, выражаясь языком самого Р. Докинза, в духе времени, центральным моментом которых является недавний и неожиданный рост популярности атеистической литературы⁴⁸⁴. Р. Докинз и сам признал, что публикация его книги «Бог как иллюзия» является, вероятно, кульминацией его кампании против религии⁴⁸⁵.

Отмечая, что успех Р. Докинза не случаен, некоторые рецензенты в то же время задавались вопросом, что это — на самом деле знамение времени, реальный сдвиг в общественном мнении, или всего лишь некая «игра», своего рода очередное «шоу», призванное взбодрить пресыщенную публику? Возникший интерес связывали с разными другими горячо обсуждаемыми и часто близкими темами, в частности с ростом популярности концепции «разумного замысла»⁴⁸⁶. Но оставался без ответа сам собой напрашивающийся вопрос о том, в чем причина популярности этой и иных эпатазирующих публику концепций. Признавалось, что, конечно, наступают беспокойные времена, что все старые напряжения, давления и трещины в пластах и плитах культуры вновь дали о себе знать, и «Бог как иллюзия» — один из ярких симптомов этого явления. Религия стала объектом критики и осуждения потому, что учреждения религии, подобно многим другим учреждениям современной западной цивилизации, включая правительства и прессу, сделали много такого, особенно в последнее время, что позорит их⁴⁸⁷. Можно, конечно, пытаться объяснять столь необычно большой интерес к книге «Бог как иллюзия» известностью Р. Докинза как автора нескольких, ставших современной классикой, книг по эволюционной биологии⁴⁸⁸, включая, быть

⁴⁸² *Ridley M., Grafen A.* Richard Dawkins: how a scientist changed the way we think: reflections by scientists, writers, and philosophers. Oxford: Oxford University Press. 2007. P. xi.

⁴⁸³ *Myers PZ.* Bad Religion // Seed magazine. 2006. October 22.

⁴⁸⁴ *Odney P.* The Death of Religion And Rise of Atheism in the West // The Nation. 2007. July 16; *Burkowitz P.* The New Atheism // The Wall Street Journal. 2007. July 16.

⁴⁸⁵ *Bearder T.* BBC Oxford interview // FT Magazine. 2006. March 24.

⁴⁸⁶ *Orr H. A.* A Mission to Convert // New York Review of Books. 2007. January 11.

⁴⁸⁷ *Robinson M.* The God Delusion. URL: <http://solutions.synearth.net/2006/10/20/>

⁴⁸⁸ *Dawkins R.* River out of eden: a Darwinian view of life. N. Y.: Basic Books, 1995; *Idem.* The extended phenotype: the gene as the unit of selection / Richard Dawkins. Oxford [Oxfordshire]; San Francisco: Freeman, 1982; *Idem.* Climbing mount improbable / Richard Dawkins; original drawings by Lalla Ward. 1st American ed. New York: Norton, 1996; *Idem.* Unweaving the rainbow: science, delusion, and the appetite for wonder / Richard Dawkins. Boston: Houghton Mifflin, 1998.

может, наиболее шумевшую его научную книгу «Эгоистичный ген»⁴⁸⁹. Но все же очевидно, что и в США, и в других странах, включая Россию, существует и все больше нарастает потребность в «секулярной перспективе» и «секулярной альтернативе» тому новому «крестовому походу», который часто, хотя при этом далеко не всегда явно, поддерживается и даже инспирируется некоторыми правительствами и «правлящими элитами» теми или иными способами⁴⁹⁰.

6.3. Бог хуже, чем иллюзия

Впрочем, Р. Докинз совершил еще худший грех, чем развенчание иллюзии. Он потребовал ее устранения, заявив, что религия не просто иллюзия и ошибочное представление о мире, а очень опасное заблуждение, особая социальная болезнь, распространяющаяся как эпидемия. Сравнив механизм воздействия и распространения этой болезни с вирусом⁴⁹¹, он подчеркнул, что от нее можно излечиться, но с большим трудом. В качестве примера выздоровевшего, одолевшего этот нелегкий путь, он называл Э. Кенни, президента Британской Академии наук, известного ученого, которому понадобилось три десятилетия, чтобы с ней справиться⁴⁹².

Поворотным пунктом в его оценке религии стали события 11 сентября 2001 г. Если раньше Р. Докинз относился с презрением к религиозному экстремизму, от исламского терроризма⁴⁹³ до христианского фундаментализма, и спокойно и политкорректно спорил с ее сторонниками, от либеральных, в том числе среди ученых, таких, например, как биологи К. Миллер⁴⁹⁴ и Ф. Коллинз⁴⁹⁵, до консервативных, включая теологов А. Макграта и Р. Харриса⁴⁹⁶, то теперь он действительно стал

⁴⁸⁹ Dawkins R. The selfish gene. Oxford—New York: Oxford University Press, 1976.

⁴⁹⁰ Kay J. Science, religion and society: Richard Dawkins's *The God Delusion*.

⁴⁹¹ Dawkins R. Viruses of the Mind. URL: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Dawkins/viruses-of-the-mind.html>

⁴⁹² История долгого прощания с католической верой описана самим Э. Кенни. См.: Kenny A. A Path from Rome: an autobiography. London: Sidgwick & Jackson, 1985; *Idem*. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 1986.

⁴⁹³ Dawkins R. Religion's misguided missiles // The Guardian. 2001. September 15. См. также сборник избранных статей Р. Докинза, преднамеренно названный «Священник Дьявола»: Dawkins R. A devil's chaplain: selected essays / by Richard Dawkins; edited by Latha Menon. London: Weidenfeld & Nicolson, 2003; Boston: Houghton Mifflin Co., 2003.

⁴⁹⁴ Hall St. S. Darwin's Rottweiler // Discover magazine. 2005. August 9.

⁴⁹⁵ Biema D. V. God Vs. Science // Time. 2006. November 5.

⁴⁹⁶ Dawkins R. The Root of All Evil? // Channel 4. 2006. URL: http://www.channel4.com/culture/microsites/C/can_you_believe_it/debates/rootofevil.html

воинствующим атеистом. Отвечая на вопрос о возможных будущих последствиях террористической атаки на Нью-Йорк, Р. Докинз заявил: «Многие из нас смотрели на религию как на безопасную ерунду. Верованиям может не хватать подтверждающих их доказательств, но, мы думали, если люди нуждаются в опоре для утешения, в чем вред? 11-е сентября изменило все это. Показная вера — не безопасная ерунда, она может быть смертельно опасной ерундой. Опасной, потому что она дает людям непоколебимую веру в их собственную правоту. Опасной, потому что она дает им ложную храбрость, чтобы убить себя, которая автоматически удаляет нормальные барьеры [на пути] к убийству других. Опасной, потому что она учит вражде к другим, отмеченным только различием унаследованной традиции. И опасной, потому что мы все купили сверхъестественное уважение, которое уникально защищает религию от нормальной критики. Давайте теперь перестанем быть так проклято почтительными!»⁴⁹⁷. Книга «Бог как иллюзия» была написана им, по его собственному признанию, для того, чтобы верующие становились атеистами⁴⁹⁸.

Раньше Р. Докинз заявлял, что его оппозиция религии является двойной, так как религия является источником конфликтов и оправданием убеждений без доказательств. Теперь же он стал непримиримым и настойчивым, целеустремленным противником какой бы то ни было религиозной веры, настаивая, особенно в параграфе «Как “умеренная” вера питает фундаментализм»⁴⁹⁹, что во многих бедах «винить нужно не религиозный *экстремизм*, который якобы представляет собой ужасное извращение хорошей, благородной религии, а религию саму по себе»⁵⁰⁰. С точки зрения Р. Докинза, «до тех пор, пока мы соглашаемся уважать религиозные верования только потому, что это религиозные верования, трудно отказать в уважении и вере Усаме бен Ладену и террористам-самоубийцам. ... Именно поэтому я делаю все возможное, чтобы предостеречь людей не только против так называемой “экстремистской” веры, а против веры вообще. Учения “умеренных” религий, сами по себе не являющиеся экстремистскими, неизбежно мостят дорогу экстремизму»⁵⁰¹.

Эта перемена тут же была замечена. Дж. Корнуэлл подчеркивал, что главное убеждение Р. Докинза в том, что «вера была основным источником насилия и страданий на протяжении всей истории. Мир, с его точки

⁴⁹⁷ Dawkins R. Has the world changed? // The Guardian. 2001. November 11.

⁴⁹⁸ Myers PZ. Bad Religion // Seed magazine. 2006. October 22.

⁴⁹⁹ Докинз Р. Бог как иллюзия. С. 316–323.

⁵⁰⁰ Там же. С. 320.

⁵⁰¹ Там же. С. 321.

зрения, был бы намного лучше без нее»⁵⁰². Обоснование этого убеждения и есть главная тема его книги «Бог как иллюзия». В статье под красноречивым названием «Докинз говорит, что Бог не мертв, но он должен быть мертв»⁵⁰³ Э. В. Лин, например, писала, что новое в его книге — не нападки на религиозный фундаментализм, с которыми, наверное, и самые разумные люди согласились бы, — а его отвращение к терпимости и почтению в обществе к религии вообще.

В январе 2006 г. Р. Докинз представил телевизионный документальный фильм в двух частях «Корень всего зла?», посвященный тому, что с его точки зрения является вредным влиянием религии на общество. Самому Р. Докинзу название не понравилось, так как по его мнению, конечно же, религия не должна оцениваться как корень *всего* зла⁵⁰⁴. Но фильм подвергся жесткой критике, сделавшей упор на то, что в фильме уделено слишком много времени маргинальным фигурам и экстремистам, и что конфронтационный стиль Р. Докинза не помог осуществлению его замысла⁵⁰⁵. В ответ Р. Докинз, отклонив эти обвинения, привел множество примеров каждодневных религиозных радиопередач, дающих подходящее идеологическое обеспечение и прикрытие религиозным экстремистам. К тому же, заметил Р. Докинз, те, кого считают «экстремистами» в религиозно умеренной стране, могут быть «господствующей тенденцией» в религиозно консервативной стране⁵⁰⁶.

Естественно, что такая радикальная позиция Р. Докинза, особенно четко и полно выраженная им в книге «Бог как иллюзия», вызвала многочисленные и разнообразные ответы, в первую очередь религиозных и атеистических комментаторов, подчас не менее радикальные⁵⁰⁷. Один из рецензентов откровенно написал, что эта книга «есть руководство по светской евангелизации», которое прямо нападает на обещания религии, и вольнодумцы будут приветствовать ее, а догматики, вероятно, проклинать как катехизис дьявола⁵⁰⁸.

⁵⁰² Cornwell J. A question of respect // The Sunday Times. 2006. October 1.

⁵⁰³ Lin E. W. Dawkins Says God Is Not Dead, But He Should Be // The Harvard Crimson. 2006. November 1.

⁵⁰⁴ Докинз Р. Бог как иллюзия. С. 6.

⁵⁰⁵ Jacobson H. Nothing like an unimaginative scientist to get non-believers running back to God // The Independent. 2006. January 21; Ferguson R. What a lazy way to argue against God // The Herald. 2006. January 19.

⁵⁰⁶ Dawkins R. Diary — Richard Dawkins // New Statesman. 2006. January 30.

⁵⁰⁷ См. например: Hart D. B. *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*. New Haven: Yale University Press, 2009; Cornwell J. *Darwin's Angel: An Angelic Riposte to The God Delusion*. London: Profile Books, 2007; McGrath A. E. *Dawkins' God: genes, memes, and the meaning of life*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2005; McGrath A. E., McGrath J. C. *The Dawkins delusion: atheist fundamentalism and the denial of the divine*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2007.

⁵⁰⁸ Myers PZ. Op. cit.

6.4. «Фундаментальный» ответ фундаменталистов, или «Ты не прав, Ричард!»

Будучи «вызовом», запальчиво брошенным Р. Докинзом одному из устоев западного общества, книга «Бог как иллюзия» подверглась небывалой по масштабам и эмоциональности критике, от более или менее умеренной до крайне агрессивной, граничащей с мировоззренческой нетерпимостью. О толерантности, так часто пропагандируемой до сих пор, никто и не вспоминал, в выражениях не стеснялись. Одна из сравнительно спокойных по тону рецензий содержала такую «чисто английскую» ее характеристику: «Тогда как его предыдущие книги были изящны, ясны и хорошо аргументированы, «Бог как иллюзия» написана ужасно, беспорядочно и запутывающе», а «логическая грубая ошибка в поверхностной второй половине книги заставила бы покраснеть студента, новичка в философии»⁵⁰⁹. Возможно, одним из самых умеренных был отклик в «Лондонском обзоре книг», в котором Р. Докинзу предъявлялась претензия в том, что он не проделал надлежащее исследование по теме его работы, религии, и намеренно упростил аргументы теизма, чтобы сделать свои собственные более сильными⁵¹⁰. В другом отклике утверждалось, что было бы более разумно признать, что и теперь нет такого знания, на основе которого можно было бы дать всестороннюю теорию или понимание реальности⁵¹¹.

Английский религиозный философ и теолог Д. Р. Александер назвал Р. Докинза ярким приверженцем модели конфликта науки и религии⁵¹². Модель конфликта, согласно Д. Р. Александеру, наиболее отчетливо была выражена Дж. Уорэллом: «Наука и религия находятся в состоянии непримиримого конфликта... Невозможно *одновременно* обладать достаточно научным мышлением *и* быть истинно верующим»⁵¹³. Эта модель и позиция Р. Докинза, по мнению Д. Р. Александера, ошибочна: «Тем, кого больше интересуют данные, а не риторика, модель конфликта кажется неправдоподобной, хотя и ее полное исключение отнюдь не означает отсутствие случайных разногласий»⁵¹⁴. Настаивая на том, что в целом «конфликты обычно случаются тогда, когда либо наука, либо религия занимают «экспансионистскую» позицию, стремясь дать ответы на вопросы, которые совершенно обоснованно принадлежат к другой

⁵⁰⁹ Riddell P. Did Man really create God? // The Scotsman. 2006. October 6.

⁵¹⁰ Eagleton T. Lunging, Flailing, Mispunching // London Review of Books. 2006. October 19.

⁵¹¹ Nagel T. The Fear of Religion // The New Republic. 2006. October 23.

⁵¹² Александер Д. Р. Модели взаимоотношений между наукой и религией // Faraday Paper. 2010. N. 3. P. 2.

⁵¹³ Worrall J. Science Discredits Religion // Contemporary Debates in Philosophy of Religion / Eds. M. L. Peterson, R. J. Van Arragon. Malden, MA: Blackwell Pub., 2004. P. 60.

⁵¹⁴ Александер Д. Р. Указ. соч.

области исследований»⁵¹⁵, Д. Р. Александер намекал на то, что именно такую экспансию не в свою область и совершил Р. Докинз.

Многие обвиняли Р. Докинза фактически в невежестве в вопросах религии и, тем более, теологии, сравнивая его — почти по советскому анекдоту — со студентом, который взялся критиковать Д. Юма, даже не прочитав его трактат о человеке⁵¹⁶. Дж. Корнуэлл, начав с того, что Г. Грин незадолго перед смертью на его вопрос о том, почему он считает себя католиком, ответил, что он начал сомневаться в собственном сомнении, отметил, что Р. Докинзу сомнение чуждо⁵¹⁷. По мнению Дж. Корнуэлла, Р. Докинз ставит неправомерно знак равенства между религиозным экстремизмом и религией как таковой. Упрощенная версия веры не позволяет Р. Докинзу увидеть разницу между религией и ее болезненными отклонениями и смысл в обсуждении критических границ, отделяющих одно от другого⁵¹⁸. Именно потому, что Р. Докинз не в состоянии уразуметь всю сложность веры и еще меньше воздействия религиозного воображения, а его понятие веры имеет своим источником главным образом грубый и давно устаревший «Философский словарь» Вольтера, весь его замысел становится обсуждением отчаяния, а не поиском решений. В целом же его нападки на религию напоминают голос вопиющего в пустыне, им же созданной⁵¹⁹. Аналогично оксфордский теолог А. Макграф, автор книг «Заблуждения Докинза»⁵²⁰ и «Бог Докинза»⁵²¹ писал, что Р. Докинз неосведомлен в вопросах христианской теологии, попросту игнорирует ее, и поэтому неспособен понять религию и веру⁵²². В книге «Бог Докинза» А. Макграф утверждал, что Докинз не в состоянии обосновать свое заключение, что текущее состояние научного знания должно вести рационального человека к выводу, что нет никакого Бога. По А. Макграфу научный метод не может окончательно доказать, что Бог существует или не существует, в том числе, дарвинизм «не доказывает и не опровергает существование Бога»⁵²³. Следовательно, теория эволюции не обязательно предполагает атеистическое, агностическое или христианское понимание мира. Опровержение сравнения Бога с часовщиком

⁵¹⁵ Ibid. P. 2.

⁵¹⁶ *Eagleton T.* Luning, Flailing, Mispunching // London Review of Books. 2006. October 19.

⁵¹⁷ *Cornwell J.* A question of respect // The Sunday Times. 2006. October 1.

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ *McGrath A. E., McGrath J. C.* The Dawkins delusion: atheist fundamentalism and the denial of the divine. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2007.

⁵²¹ *McGrath A. E.* Dawkins' God: genes, memes, and the meaning of life. Malden, MA: Blackwell Pub., 2005.

⁵²² Ibid. P. 81.

⁵²³ Ibid. P. 92.

У. Пейли не равно опровержению существования Бога. Предположение Р. Докинза, что мемы объясняют эволюционное развитие человеческой культуры, более нелогично и ненаучно, чем ясно сформулированная защита христианства. Наконец, помимо того, что Р. Докинз не знает христианской теологии, он неверно характеризует религию и веру. В частности, вера вовсе не означает слепое доверие и отсутствие доказательств. Напротив, само определение Р. Докинза требует слепого доверия⁵²⁴. Более того, согласно А. Макграфу, Р. Докинз часто сам нарушает те самые принципы рассуждения на основе доказательства, которые он провозгласил, чтобы отрицать любую религию. Сходным образом М. Робинсон определила, что «критический анализ Докинзом религии нельзя должным образом назвать научным. Его рассуждение напоминает о логическом позитивизме»⁵²⁵, а Э. Кенни отметил, что ни Р. Докинз, ни некоторые его критики, в частности Дж. Корнуэлл, не в состоянии соблюдать главное правило интеллектуальных дебатов, состоящее в том, что нужно нападать на аргументы противника, а не на его личность. Их работы «не обеспечивают читателя достаточными основаниями для аргументированного заключения» о существовании Бога⁵²⁶. К тому же Р. Докинз «не в состоянии ответить на вопрос: почему, если нет никакого Бога, четыре пятых всемирного населения верят в него?»⁵²⁷. По Дж. Корнуэллу, Р. Докинз смешивает креационизм и «доктрину творения»⁵²⁸, а описание всех религиозных сторонников как инфицированных вирусом имеет оскорбительный подтекст⁵²⁹. Религиозный философ Р. Свинберн в подтверждение непонимания Р. Докинзом религии и теологии настаивал на том, что заявление Р. Докинза, что он, Р. Свинберн, «попытался оправдывать Холокост», является очень неоднозначным, так как не улавливает разницу «между заявлением (1), что я попытался оправдывать нацистов, проводящих Холокост, и (2), что я попытался оправдывать Бога, не вмешивающегося, чтобы остановить Холокост. Я, конечно, не пытался оправдывать очень злое поведение нацистов, но я действительно пытался оправдывать невмешательство Бога»⁵³⁰. Еще один христианский философ К. Уард оспорил

⁵²⁴ Ibid. P. 92.

⁵²⁵ Robinson M. The God Delusion. URL: <http://solutions.synearth.net/2006/10/20/>

⁵²⁶ Kenny A. Argument not always angelic // The Tablet. 2007. September 13.

⁵²⁷ Riddell P. Did Man really create God?

⁵²⁸ Cornwell J. Darwin's Angel: An Anglic Riposte to The God Delusion. London: Profile Books, 2007. P. 98.

⁵²⁹ Ibid. P. 141–145.

⁵³⁰ Swinburne R. Response to Richard Dawkins. URL: [http://users.ox.ac.uk/~orie0087/pdf_files/Responses %20to %20Controversies/Response %20to %20Dawkins %27 %20The %20God %20Delusion %20\(revised\)_copy\(1\).pdf](http://users.ox.ac.uk/~orie0087/pdf_files/Responses%20to%20Controversies/Response%20to%20Dawkins%27%20The%20God%20Delusion%20(revised)_copy(1).pdf)

точку зрения Р. Докинза, что религия социально опасна⁵³¹. По мнению других, он преувеличил роль религии в возникновении и «консервации» человеческих конфликтов⁵³².

Из-за непонимания сути религии Р. Докинзом его критика лишь укрепила ее позиции: «Некоторые из его аргументов — старые атеистические каштаны, и как весело они треснули в кастрюле для жарки. ... Мне жаль, что он не может понять, что, далекий от разрушения пантеона, он обогатил его»⁵³³. Приводился и такой традиционный аргумент, как атеизм — это тоже вера, и посему Р. Докинз также верующий, да еще не желающий применять свой критический подход ко всякой религии к своей собственной вере — атеизму и науке⁵³⁴.

Разумеется, Р. Докинз не оставил критику в свой адрес без ответа. Парируя обвинения в теологическом невежестве, он не без ехидства писал, что эта заезженная критика «предполагает, что есть серьезный предмет по имени Теология, который должен быть глубоко изучен прежде, чем можно не поверить в Бога. Мой собственный ответ на эту стандартную критику (Должны ли Вы были бы прочесть ученые издания по эльфоведению перед тем как не верить в эльфов?) теперь заменен блестящей сатирой Майерса о новых платьях короля!»⁵³⁵. В одном из интервью он также заявил: «Да, я, конечно, встречал эту точку [зрения] прежде. ... Она предполагает, что есть что-то в христианской теологии, о чем нельзя быть неосведомленным. Моя позиция — христианская теология — не предмет. Она пуста. Праздна. Лишена последовательности или содержания. Я предполагаю, что Макграф присоединился бы ко мне в выражении недоверия к феям, астрологии и молоту Тора. Что он ответил бы, если феевед, астролог или викинг обвинили его в невежестве относительно соответствующих предметов?»⁵³⁶. Этот упрек в теологической «неподкованности» высмеял и американский биолог Майерс⁵³⁷.

⁵³¹ Ward K. Is religion dangerous? Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub., 2006. См. также: *Idem*. Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins. Oxford: Lion Hudson, 2008.

⁵³² См. например: Cole J. Flawed case for the prosecution // The Tablet. 2006. October 19; Easterbrook G. Does God Believe in Richard Dawkins? // Beliefnet. URL: http://www.beliefnet.com/story/202/story_20279_1.html; Huxley J. Aiming for knockout blow in god wars // The Sydney Morning Herald. 2007. May 24.

⁵³³ O'Brien M. Our Teapot, which art in heaven // The Independent. 2006. November 26.

⁵³⁴ Eagleton T. Lunging, Flailing, Mispunching // London Review of Books. 2006. October 19.

⁵³⁵ Dawkins R. Do you have to read up on leprechology before disbelieving in them? URL: <http://richarddawkins.net/articles/1647?page=27>

⁵³⁶ Krejci-Papa M. Taking On Dawkins' God: An interview with Alister McGrath // Science & Theology News. 2005. April 25.

⁵³⁷ Myers PZ. The Courtier's Reply // Pharyngula. 2006. December 24.

Р. Докинз проводил различие «между верой, которую каждый готов защитить, указывая на доказательство и логику, и верой, которая поддерживается ничем иным как традицией, властью или откровением»⁵³⁸. В качестве примера первой веры, присущей нескольким «хорошим ученым, которые являются искренне религиозными», он назвал А. Пиккока, Р. Станнарда, Дж. Полкингорна и Ф. Коллинза, но оговорился, что он расстроен их верой в детали христианской религии⁵³⁹.

Многие из защитников Р. Докинза вслед за ним самим утверждают, что критики вообще неправильно истолковывают его позицию. Во время дебатов по Радио 3 Гонконга Д. Николс, писатель и президент Фонда атеистов Австралии, повторил высказывание Р. Докинза, что религия — «излишний» аспект глобальных проблем»⁵⁴⁰. А. Джефтер раскритиковала Дж. Корнуэлла за то, что тот спутал два значения термина «религия», разграниченных в книге Р. Докинза, и превозносит одну религию выше любой другой⁵⁴¹. Сам Р. Докинз заявил, что Дж. Корнуэлл дал множество неточных пересказов того, что он фактически сказал, приведя ряд примеров того, как его слова были вырваны из контекста или искажены тем или иным образом. В частности, Дж. Корнуэлл предположил, что Р. Докинз выступил бы в пользу социал-дарвинизма, несмотря на то, что тот давно открыто осудил такие представления, специально отметив, что никто больше не поддерживает такие идеи⁵⁴². По Р. Докинзу остается вопросом, являются ли эти пассажи Дж. Корнуэлла «честными ошибками или преднамеренной ложью»⁵⁴³.

Однако, попытки Р. Докинза и его сторонников объясниться были тщетными и вызвали лишь более серьезные обвинения. Астрофизик М. Рис заявил, что нападение Р. Докинза на господствующую религию бесполезно⁵⁴⁴. А. Платинга в отклике под характерным названием «Путаница Докинза — натурализм “ad absurdum”»⁵⁴⁵, назвав книгу Р. Докинза и книгу Д. Деннетта⁵⁴⁶ близнецами современного академического атеизма⁵⁴⁷, высмеял в уничижительной манере высказывания обоих о том, что

⁵³⁸ Dawkins R. Is Science a Religion? // American Humanist Association. 1997. January/February.

⁵³⁹ Crace J. Richard Dawkins: Beyond belief // The Guardian. 2006. January 10.

⁵⁴⁰ Is God a Delusion? URL: <http://www.rthk.org.hk/rthk/radio3/backchat/20070404.html>

⁵⁴¹ Gefter A. Review: An angelic riposte to the God Delusion by John Cornwell // New Scientist Space. 2007. September 22.

⁵⁴² Dawkins R. Honest Mistakes or Willful Mendacity. URL: <http://richarddawkins.net/article,1610,Honest-Mistakes-or-Willful-Mendacity,Richard-Dawkins>

⁵⁴³ Ibid.

⁵⁴⁴ Jha A. Scientists divided over alliance with religion // The Guardian. 2007. May 29.

⁵⁴⁵ До абсурда, до нелепости, до бессмыслицы (*лат.*).

⁵⁴⁶ Dennett D. C. Breaking the spell: religion as a natural phenomenon. N. Y.: Viking, 2006.

⁵⁴⁷ Plantinga A. The Dawkins Confusion — Naturalism “ad absurdum”. URL: <http://www.booksandculture.com/articles/2007/marapr/1.21.html>

для того чтобы быть атеистом, необходимо мужество: «Докинз написал книгу, он говорит, частично для того, чтобы поощрять робких атеистов выходить из чулана. ... Очевидно атеизм имеет своих собственных героев веры — во всяком случае, своих собственных самозванных героев. К ним нелегко отнестись серьезно; избиение религии в современной Западной академии примерно столь же опасно, как поддержание партийного кандидата на собрании республиканцев»⁵⁴⁸. В свою очередь Дж. Корнуэлл заявил, что он находит книгу Р. Докинза «Бог как иллюзия» вредной из-за неправильной трактовки в ней многих важных проблем, в особенности проблемы экстремизма⁵⁴⁹. В книге «Ангел Дарвина», в главе, названной «Утопия Докинза», Дж. Корнуэлл утверждает, что Ленин, Сталин, Мао и Гитлер использовали «науку как идеологию, объединенную с воинственным атеизмом»⁵⁵⁰.

Устрашение атеизмом было и одним из главных аргументов критики А. Макграфа, который утверждал, что мир без религии будет подобен миру сразу после французской революции⁵⁵¹. Аналогичный аргумент выдвинула и М. Робинсон: «Было постоянное насилие против религии — во французской Революции, в испанской гражданской войне, в Советском Союзе, в Китае. В трех из этих случаев искоренение религии было частью программы, чтобы изменить общество исключением некоторых форм мысли, создавая отсутствие веры. ... Самое доброе заключение, которое можно принять, — то, что Докинз не познакомился с историей современного авторитаризма»⁵⁵².

Показательно, что противники Р. Докинза не ограничились сугубо словесными ответными средствами. Некоторые из них прибегли к закамуфлированной или откровенной цензуре. Телевизионный документальный фильм Р. Докинза «Корень Всего Зла?» в двух частях, показанный в Великобритании в январе 2006 г., прошел процедуру так называемого редактирования⁵⁵³. Поэтому с «неотредактированной» записью бесед Р. Докинза с А. Макграфом и Р. Харрисом, включая материал, не вошедший и в радиопередачу, можно познакомиться

⁵⁴⁸ Ibid.

⁵⁴⁹ A great debate for heaven's sake. URL: <http://www.cambridge-news.co.uk/news/features/2007/09/17/01a992cd-b6a6-44a4-96aa-30ea96d47914.lpf>

⁵⁵⁰ Cornwell J. Darwin's Angel: An Angelic Riposte to The God Delusion. London: Profile Books, 2007. P. 86.

⁵⁵¹ McGrath A. E. The Dawkins Delusion. URL: http://www.theothinktank.co.uk/The_Dawkins_Delusion.aspx?ArticleID=50&PageID=47&RefPageID=11

⁵⁵² Robinson M. The God Delusion. URL: <http://solutions.synearth.net/2006/10/20/>

⁵⁵³ Jacobson H. Nothing like an unimaginative scientist to get non-believers running back to God // The Independent. 2006. January 21; Ferguson R. What a lazy way to argue against God // The Herald. 2006. January 19.

только на сайте фонда Р. Докинза⁵⁵⁴. Но и к нему доступ есть не во всех странах.

В сентябре 2008 г. после жалобы исламского креациониста А. Октара в Турции по решению суда, усмотревшего в материалах сайта «оскорбления индивидуальности», был блокирован доступ к этому веб-сайту⁵⁵⁵.

В свете этих фактов становятся понятными и объяснимыми опасения издателя книг Р. Докинза, долгое время отговарившего его от публикации книги, открыто критикующей религию. К тому времени множество авторов, включая С. Харриса и К. Хиченса, которых вместе с Р. Докинзом Р. Вейтзель окрестил «Нечестивой Троицей», уже написали книги, открыто нападающие на религию⁵⁵⁶. Отнюдь не преувеличением выглядит и заключение одного из рецензентов о том, что «табу против открытого атеистического презрения, кажется, становится еще более мощным со времени Менкена»⁵⁵⁷. О соотношении атеистического и религиозного мировоззрений не в пользу первого писал и другой критик Р. Докинза, соглашаясь с тем, что почти 50 процентов американцев верят во Второе Пришествие⁵⁵⁸. Сам же Р. Докинз, приводя эти цифры⁵⁵⁹, писал: «Конечно, набожные люди, которых Стэнфорд или я встречаем социально — не бесхитростные фундаменталисты. К сожалению, они намного превосходят численностью, особенно в самой мощной стране на Земле, где почти половина населения полагает, что вселенная началась после того как приручили собак, и немного меньшая пропорция тоскует по ближневосточному Армагеддону, когда они вознесутся на Небеса»⁵⁶⁰.

Однако, наверное, самым грозным, по крайней мере, с точки зрения верующих, было следующее предостережение, сделанное в лицемерной форме заботы о чрезмерно воинственном атеисте: «Докинз, кажется, выбрал Бога как своего заклятого врага. Давайте надеяться, ради Докинза, что Бог не возвращает комплимент»⁵⁶¹.

⁵⁵⁴ Richard Dawkins and Alister McGrath Root of All Evil? Uncut Interviews. URL: <http://web.archive.org/web/20071012023424/http://richarddawkins.net/article,1212,Richard-Dawkins-and-Alister-McGrath,Root-of-All-Evil-Uncut-Interviews>

⁵⁵⁵ Gledhill R. Dawkins website banned in Turkey // The Times. 2008. September 19; Butt R. Missing link: creationist campaigner has Richard Dawkins' official website banned in Turkey // The Guardian. 2008. September 19.

⁵⁵⁶ Weitzel R. Hitchens, Dawkins, Harris: The Unholy Trinity... Thank God. URL: <http://www.atlanticfreepress.com/content/view/2112/1/>

⁵⁵⁷ Nagel T. The Fear of Religion.

⁵⁵⁸ Eagleton T. Lunging, Flailing, Mispunching // London Review of Books. 2006. October 19.

⁵⁵⁹ Докинз Р. Бог как иллюзия. С. 247.

⁵⁶⁰ Dawkins R. Do you have to read up on leprechology before disbelieving in them? URL: <http://richarddawkins.net/articles/1647?page=2>

⁵⁶¹ Plantinga A. The Dawkins Confusion — Naturalism “ad absurdum”.

6.5. Бог гораздо хуже, чем иллюзия

Книга Р. Докинза подверглась критике не только со стороны защитников иллюзии, но и тех, кто, как и Р. Докинз, хотел бы жить без нее и освободить от нее окончательно всех остальных. Их критика была не менее, а более разнообразной. Одни критиковали Р. Докинза, так же как и защитники религии, за отсутствие толерантности, несдержанность, некритичность к самому себе, неконструктивность и излишнюю воинственность. Так, например, Э. В. Лин писала, что, к сожалению для Р. Докинза, его дух отрицания и бескомпромиссный тон его книги противоречат основательному характеру его рассуждений. Для некоторых читателей «Бог как иллюзия» покажется «столь же высокомерной и фундаменталистской, как те работы и идеи, против которых он выступает»⁵⁶². Х. А. Ор констатировал: «Он — враг религии, хочет объяснить почему, и надеется таким образом привести зверя к исчезновению»⁵⁶³. Дж. Холт, признав, что в книге есть «много хорошего, сильного материала о тупоумии религиозных фанатиков и мошенничестве», также отмечал, что тон ее самодоволен и логика иногда небрежная. Поклонники Докинза, привыкшие к его изящной прозе, могут быть поражены, натолкнувшись на многочисленные вульгаризмы⁵⁶⁴. Статья Майерса «Плохая религия» была снабжена почти оскорбительной аннотацией: «Ричард Докинз не остановил свою тираду против религии и ее “опасной бессмыслицы” — он борется остроумнее. Приручен ли был ротвейлер Дарвина?»⁵⁶⁵. Профессор Э. Флю, сам известный атеист и философ, осудил Р. Докинза как «атеистического фанатика» и обвинил его в том, что тот больше заинтересован в продвижении своих личных взглядов, чем в поиске истины⁵⁶⁶. Э. Флю также поставил в вину Р. Докинзу то, что тот «скандально» отобрал специфические цитаты из А. Эйнштейна, чтобы поддержать свои заявления, что Бог не существует, и что люди, которые верят в божественного создателя, несмотря на изобилие противоречащих доказательств, бредят. Таким образом, подвергнув критике чрезмерную воинственность Р. Докинза, некоторые атеисты сошлись с теистами, один из которых, А. Платинга, даже назвал книгу Р. Докинза смесью оскорбления, насмешки, осмеяния, злобы и язвительности⁵⁶⁷.

⁵⁶² Lin E. W. Dawkins Says God Is Not Dead, But He Should Be // The Harvard Crimson. 2006. November 1.

⁵⁶³ Orr H. A. A Mission to Convert // New York Review of Books. 2007. January 11.

⁵⁶⁴ Holt J. Beyond belief // The New York Times. 2006. 22 October.

⁵⁶⁵ Myers PZ. Bad Religion // Seed magazine. 2006. October 22.

⁵⁶⁶ Beckford M. Richard Dawkins branded “secularist bigot” by veteran philosopher // The Telegraph. 2008. March 9.

⁵⁶⁷ Plantinga A. Op. cit.

Другой пункт критики состоял в том, что Р. Докинз переоценивает опасность религии и возможности научного редукционизма, а его критика религии непрофессиональна. Тот же Х. А. Ор восклицал: «Хотя я когда-то назвал Докинза профессиональным атеистом, я вынужден после чтения его новой книги заключить, что он — фактически больше любитель»⁵⁶⁸. В частности это отсутствие профессионализма выражается в том, что Р. Докинз не способен относиться к религиозной мысли и рассматривать ее серьезно и склонен отклонять веру как суеверие. Но если простая религия является варварской и, таким образом, недостойной серьезного внимания и размышления, и даже сложная религия выглядит всего лишь как более искушенное препирательство, одинаково недостойное серьезного размышления, «неизбежное заключение таково, что вся религия недостойна серьезной мысли»⁵⁶⁹. Тем самым Р. Докинз совершает ту же ошибку, что и многие другие атеисты: «Опасение относительно религии ведет слишком многих склонных к науке атеистов к тому, чтобы цепляться за оборонительный, делающий мир плоским редукционизм»⁵⁷⁰.

Но главная претензия к Р. Докинзу, причем не только противников, но и некоторых защитников религии, заключалась в том, что он не видит за религиозными конфликтами и проблемами более глубокие, более сущностные социальные и политические проблемы, лишь приобретающие форму религиозных. Например, известное на протяжении нескольких веков противостояние католиков и протестантов вовсе не «специфически религиозное явление. Религия была просто социальным разделителем, который доминировал в этой ситуации»⁵⁷¹. Поэтому утверждение Р. Докинза, что «устранение религии привело бы к окончанию насилия, социальной напряженности, или дискриминации, таким образом, социологически наивно. ... Если бы религия должна была прекратить существовать, другие социальные демаркаторы появились бы в качестве решающих, становясь трансценденциализированными по мере необходимости в ответ на ситуацию»⁵⁷². Поэтому надо заниматься этими, более глубокими проблемами, стоящими как бы за религией: «Вопрос будущей роли религии слишком важен, чтобы оставить его фанатикам, или атеистическим фундаменталистам. Существует реальная потребность заняться конечными причинами

⁵⁶⁸ *Orr H. A. A Mission to Convert* // New York Review of Books. 2007. January 11.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Nagel T. The Fear of Religion* // The New Republic. 2006. October 23.

⁵⁷¹ *McGrath A. E. The Dawkins Delusion*. URL: http://www.theosthinktank.co.uk/The_Dawkins_Delusion.aspx?ArticleID=50&PageID=47&RefPageID=11

⁵⁷² *Ibid.*

социального разделения и исключения. ... Давайте пропустим риторику, и обратимся к действительности»⁵⁷³.

Критики указывали, что Р. Докинз, обвиняя религию в целом, а не ее социальные корни, совершает ту же ошибку, что и люди, обвиняющие английского священника в преступлениях Усамы бен Ладена или не видящие разницы между социализмом и ГУЛагом: «Бесчисленные миллионы, кто посвятил их жизни самоотверженному служению другим от имени Христа, или Будды, или Аллаха, вычеркнуты из человеческой истории этим самозванным участником общественной кампании против фанатизма. Он походит на человека, который приравняет социализм к ГУЛагу»⁵⁷⁴. Примером социальной наивности Р. Докинза называется его представление о том, что этнополитический конфликт в Северной Ирландии без религии испарился бы, а также его представление, что исламский терроризм вдохновлен религией, а не политикой⁵⁷⁵. Таким образом, Р. Докинз не видит или не хочет видеть действительного виновника тех бед, которые он, часто повторяя «тупую болтовню СМИ», приписывает религии: «Докинз весьма справедливо терпеть не может фундаменталистов; но, насколько я знаю, его антирелигиозные резкие обличения никогда не сочетались в его работе с критическим анализом глобального капитализма, который порождает⁵⁷⁶ ненависть, беспокойство, ненадежность и чувство оскорбления фундаменталистской породы»⁵⁷⁷. Иначе говоря, эта критика Р. Докинза, состоящая в демонстрации крайней ограниченности, узости и недостаточности той акции деиллюзии, которую он провел, может быть сведена к одному положению: «Бог хуже, и гораздо хуже, чем иллюзия».

При обсуждении происхождения и сохранения религиозных верований требуется намного больше, чем обзор различных доказательств существования Бога, проделанный Р. Докинзом. Поэтому ученый «должен также исследовать, почему эти верования возникли и почему они увековечиваются»⁵⁷⁸. В связи с этим Т. Нагель специально еще раз подчеркнул социальную и политическую наивность Р. Докинза: «Докинз, кажется, полагает, что если бы людей удалось убедить бросить Гипотезу Бога на научных основаниях, мир был бы лучшим местом — не только интеллектуально, но также и нравственно, и политически. Он напуган — а кто не может быть [напуган]? — ужасными вещами, которые продолжают свершаться от имени религии, и он утверждает,

⁵⁷³ Ibid.

⁵⁷⁴ *Eagleton T. Luning, Flailing, Mispunching* // London Review of Books. 2006. October 19.

⁵⁷⁵ Ibid.

⁵⁷⁶ В английском оригинале употреблен в определенном смысле гораздо более многозначительный и в то же время точный термин «производит».

⁵⁷⁷ *Eagleton T. Luning, Flailing, Mispunching* // London Review of Books. 2006. October 19.

⁵⁷⁸ *Kay J. Science, religion and society: Richard Dawkins's The God Delusion.*

что тот вид религиозного убеждения, которое включает встроенное сопротивление разуму — истинный повод многих из них. Но нет никакой связи между очаровательными философскими и научными вопросами, поставленными аргументом от “разумного замысла”, и нападениями 11 сентября. Слепая вера и власть догмы опасны; представление, что мы можем постичь окончательный смысл мира, только понимая его как выражение ума или цели, — нет. Неблагоразумно думать, что нужно опровергнуть второе, чтобы оказать сопротивление первому»⁵⁷⁹.

Дж. Корнуэлл также констатировал, что обвинения Р. Докинза в адрес религии демонстрируют замечательное отсутствие социального и политического реализма⁵⁸⁰. Он специально упоминает, что в своей «Теории правосудия» Дж. Ролс, отсутствующий в библиографии книги Р. Докинза, проводит важное различие между двумя путями к «хорошему обществу»⁵⁸¹. Один путь позволяет индивидуумам и группам выбирать их собственные верования и ценности в пределах закона; другой предписывает порядок, при котором верования и ценности навязаны сверху. Первый путь Дж. Ролс определяет как плюралистическое общество, а второй — как фундаменталистское или тоталитарное. Соответственно, по Дж. Корнуэллу, в контексте этого выбора пути к «хорошему обществу» Р. Докинз обнаруживает свою политическую экстравагантность, если не наивность. Важность понимания этого была особенно неотложной тогда, когда Дж. У. Буш демонстративно проявлял свою встревоженность инфицированием религиозного нейтралитета американского государственного секуляризма. Замечательный эксперимент учреждения плюрализма отцов-основателей Америки базировался на уважении, а не простой терпимости к тем, с кем не согласны. Если и есть опасное заблуждение в мире, оно не столько в умеренной религии, как полагает Р. Докинз, сколько в фундаментализме во всех его формах — идеологической, научной и религиозной⁵⁸². Конечно, возражая ему, Р. Докинз мог бы заметить, что тот же Дж. Буш явил миру американский фундаментализм, не уважающий ни сербов, ни мусульман, вообще никого, кроме американцев, причем только одного типа — консерваторов из лагеря самого Дж. Буша и компании. К тому же почти ни один из тех критиков Р. Докинза, что упрекали его в социальной и политической наивности, почему-то не счел нужным отметить, что религия почти всегда, за редкими исключениями, выступала на стороне власть предержащих и притесняющих, не только оправдывая и поддерживая самые реакционные

⁵⁷⁹ Nagel T. The Fear of Religion // The New Republic. 2006. October 23.

⁵⁸⁰ Cornwell J. A question of respect // The Sunday Times. 2006. October 1.

⁵⁸¹ Rawls J. Theory of Justice. Oxford: Clarendon Press, 1972.

⁵⁸² Cornwell J. A question of respect // The Sunday Times. 2006. October 1.

режимы, но и активно и «плодотворно» сотрудничая с ними, в том числе и со сталинским⁵⁸³.

Признав важность героической атаки Р. Докинза, его одиночной схватки титана с современным Олимпом, критики указывали на то, что этой атаке многого не хватает, что она односторонняя, а самое главное — не указывает на главную причину возникновения и живучести иллюзии и не объясняет, почему она так упорно возникает снова и снова, ежедневно и ежечастно, и не хочет исчезать, несмотря на ее развенчание, включая все рациональные доказательства того, что это иллюзия. Их главная претензия к Р. Докинзу состояла в том, что он еще раз, ярко, красочно и убедительно *доказывает*, что религия — это иллюзия, духовный наркотик. Но, как и в случае с другими наркотиками, остаются без ответа естественно возникающие тут же вопросы, которые сам Р. Докинз даже не пытается поставить и уж тем более ответить на них.

Откуда у наркомана потребность в наркотике? Почему наркоман, зная о смертельности употребления наркотика, не может, тем не менее, от него отказаться? Откуда берется наркотик? Кто его производит? Как он распространяется? И, наконец, самый важный вопрос: кто получает прибыль? В чьих интересах, прямых и опосредованных, наркотический бизнес? Причем от этих вопросов никуда не деться, независимо от того, является ли сравнение религии с наркотиком только литературным или публицистическим приемом или «всего лишь» сухой констатацией неопровержимого факта.

Критики, во всяком случае, честные и конструктивные критики, не только ставят те вопросы, которые Р. Докинз не ставит по тем или иным причинам, но и дают *за него* свои ответы. Как и в случае других наркотиков, употребление «божественного» наркотика, религии — это

⁵⁸³ Например, наиболее тесное сотрудничество РПЦ со сталинским руководством приходится, вероятно, на период 1943–1948 гг., когда РПЦ отводилась важная роль в сталинской внешней политике и в реализации послевоенных внешнеполитических планов И. В. Сталина. См.: *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Об-во любителей церковной истории, 1999. С. 286–305. Тот же автор, в заключении другой книги, подчеркивая вклад РПЦ в победу в Великой Отечественной войне и патриотизм всех ее частей и представителей, их желание «возрождения свободной процветающей великой России», тут же отмечал, что они «представляли себе пути к достижению этой цели по-разному и порой оказывались в “разных лагерях”». См.: *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Об-во любителей церковной истории, 2002. С. 506–507. При этом в книге имеется глава III, носящая название «Религиозное возрождение на оккупированной территории СССР», содержание и особенно контекст которой весьма неоднозначны. В частности, утверждается, что цели и интересы советского государства и Московской Патриархии «совпадали далеко не во всем», по крайней мере, до 1943 г., и что последняя «отнюдь не отождествляла себя с советским строем и учитывала возможность его падения». См. с. 497.

средство бегства от тяжести, безрадостности, безысходности, всей мерзости и скотскости действительности. Короче говоря, действительно религия — опиум народа, и это выражение К. Маркса вместо Р. Докинза приводят его резензенты, причем разных убеждений⁵⁸⁴. Других способов справиться со своей «заброшенностью в этом мире» или не существует в принципе, или они недоступны «простому человеку», или требуют от него усилий и способностей, которых у него нет. Скажем, у мальчика из бразильских трущоб есть шанс «выбиться в люди». Но этот мальчик должен очень этого хотеть, настойчиво, подчас героически терпя лишения и прочее, а подчас и бесчеловечно этого добиваться. Ему должны посочувствовать и помочь очень многие люди, должны сложиться благоприятные для его «восхождения наверх» обстоятельства, и, наконец, ему просто должно повезти. Тогда он станет, скажем, известным футболистом или певцом. Но и при всем при этом он будет всего лишь одним «везунчиком» из сотен и тысяч других бразильских мальчишек, даже тех, кто очень хотел и очень добивался. Все остальные останутся в трущобах.

Наркотик же совсем рядом, тут же в трущобах, на соседнем углу, и сравнительно легко доступен. Его можно купить сразу всего за несколько крузейро (или долларов, или евро, а теперь уже и рублей, — в зависимости от того, где находятся трущобы). Правда, чтобы их добыть, эти несколько крузейро, нужно поучаствовать в ограблении магазина или банка, продать тот же наркотик другому трущобнику. Так желание убежать от действительности приводит к преступлению и все к той же потере *человеческого облика*.

По тем же причинам человек не может впоследствии отказаться от наркотика — это легкий, доступный, «под рукой» и гарантированный — пусть на несколько минут или часов — «выход» в иной, яркий и счастливый, «балдежный» мир. Что ж, что это иллюзия, что потом наступает тяжкое «похмелье» или «ломка», и что от них можно избавиться, «убежать», «преодолеть» только двумя способами — принятием новой, еще большей дозы, или тяжелым, долгим, дорогим и не гарантирующим результат лечением. Первый путь опять же легче, к нему подталкивают и обстоятельства, и люди, и он «под рукой». Замкнутый круг легкого решения — иллюзии.

Механизм *расширенного воспроизводства* для всех без исключения наркотиков в основном один и тот же: система, при которой главным принципом существования является погоня за прибылью, и погоня любой ценой. Возражения, что в «цивилизованных странах» есть ограничения, и сильные — закон, полиция, суд, правительство, общественное

⁵⁸⁴ Ср. например: *Eagleton T. Luning, Flailing, Mispunching; Kay J. Science, religion and society: Richard Dawkins's The God Delusion.*

мнение — ничего не доказывают. Ибо основной принцип системы это не меняет: прибыль, а не человек — ее главный, высший закон, гораздо более высший, чем любая конституция или моральная заповедь. В самой «цивилизованной» стране мира, светоче демократии, США, первые наркотики появились в XIX в., и почти сразу (с 1875 г.) с ними началась борьба, идущая с переменным успехом, но по сути безрезультатно до сих пор. В США по сравнению с другими развитыми странами существует наибольшая алкогольная и наркотическая зависимость, которая непрерывно растет⁵⁸⁵. В России, как стране «догоняющего капитализма», естественно, дела еще хуже⁵⁸⁶.

Так каков же вывод? Тут критики Р. Докинза повторяют известное народное выражение времен «перестройки»: «Систему надо менять». Следует особо оговориться, что эти критики вовсе не призывают, за небольшим исключением, к свержению столь неважного им и столь любимого их оппонентами «капиталистического строя». Но в радикализме им не откажешь. Для действительного устранения иллюзии они предлагают ликвидировать действительные, а не иллюзорные корни религии, исходя из когда-то известного изречения⁵⁸⁷: «*Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества*. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»⁵⁸⁸. Вот почему они согласны с тем, что упразднение религии «как иллюзорного счастья народа есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть *требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия»⁵⁸⁹. Иначе говоря, эти критики Р. Докинза следуют той логике, согласно которой действительная критика религии «завершается учением, что человек — *высшее существо для человека*, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим *ниспровергнуть все отношения*, в которых человек является униженным, порабожденным,

⁵⁸⁵ Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Глобальная империя Зла. М.: Крым. мост-9Д: Форум, 2001. С. 131.

⁵⁸⁶ Там же. С. 402–403. См. также, например: Наркотики в России: преступления и расследование / [Алексей Иванович Александров, Михаил Яковлевич Айнбиндер, Василий Владимирович Афанасьев и др.]; Под ред. В. П. Сальникова, д.ю.н., проф., акад., засл. деят. науки Рос. Федерации; МВД России, С.-Петербург. ун-т, Акад. права, экономики и безопасности жизнедеятельности. СПб.: Фонд «Ун-т», 1999.

⁵⁸⁷ Kay J. Science, religion and society: Richard Dawkins's *The God Delusion*.

⁵⁸⁸ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1954. Т. 1. С. 415.

⁵⁸⁹ Там же. С. 415.

беспомощным, презренным существом, — те отношения, которые нельзя лучше охарактеризовать, как возгласом одного француза по поводу проектировавшегося налога на собак: «Бедные собаки! С вами хотят поступить, как поступают с людьми!»⁵⁹⁰.

6.6. Восхождение с Голгофы, или Его путь

Как же Р. Докинз стал деиллюзионистом? Почему он столь неистово отстаивал свое видение роли религии в истории и в современном мире? Многое, если не все в его понимании и в его выборе, как и в случае с другими эволюционистами, определилось еще в детстве и юности. Так же, как Ф. Г. Добржанский и еще раньше — П. Тейяр де Шарден, он оказался перед выбором между наукой и религией. Но со времени детства и становления как личностей последних прошло почти полвека, и многое изменилось в мире, в том числе и в отношении к религии. Тем не менее, некоторое время Р. Докинзу еще казались убедительными традиционные аргументы в пользу религии и существования бога, в том числе аргумент, основанный на «очевидности» существования порядка, цели или замысла, «проекта» в природе⁵⁹¹. Однако очень скоро, еще подростком 14–15 лет он пришел к заключению, что теория эволюции является лучшим объяснением сложности жизни, и перестал верить в бога⁵⁹². То, на что у Ч. Дарвина ушло около трети жизни, у Р. Докинза заняло чуть больше 5 лет.

Вернувшись на родину после пребывания в США, Р. Докинз быстро стал не только выдающимся эволюционистом, но и одним из наиболее видных критиков «научного креационизма», затем концепции «разумного замысла» и религии в целом. Согласно креационизму, человек, жизнь на Земле и вся вселенная созданы божеством. Назвав утверждение, что возраст Земли всего несколько тысяч лет, «нелепой, сокращающей ум неправдой», Р. Докинз доказал несостоятельность всех основных аргументов креационистов. Самым впечатляющим из них была аналогия с часовщиком, которую провел еще английский теолог XVIII в. У. Пейли⁵⁹³, утверждая, что так же как часы слишком сложны и слишком функциональны, чтобы возникнуть случайно, все живые существа, с их намного большей сложностью, должны были быть целесообразным образом созданы. В книге «Слепой часовщик»⁵⁹⁴ Р. Докинз показал, что естественный отбор как эволюционный фактор достаточен, чтобы объяснить очевидные

⁵⁹⁰ Там же. С. 422.

⁵⁹¹ *Hattenstone S.* Darwin's child // *The Guardian*. 2003. February 10.

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ *Paley W.* *Natural Theology*. London, Printed for R. Faulder by Wilks and Taylor, 1802.

⁵⁹⁴ *Dawkins R.* *The blind watchmaker*. N. Y.: Norton, 1986.

функциональные возможности и неслучайную сложность биологического мира, и, таким образом, можно сказать, что он играет роль часовщика в природе, но действующего автоматически, неразумно и в этом смысле являющегося слепым часовщиком. Эту книгу Ф. Крик и М. Гизелин советовали прочесть всем, кто сомневается в эволюционной роли естественного отбора, в его эффективности, а Дж. Гриббин даже назвал наиболее важной эволюционной книгой со времен Ч. Дарвина⁵⁹⁵.

В том же 1986 г., когда была издана книга «Слепой часовщик», Р. Докинз вместе с Дж. Мейнардом Смитом принял участие в дебатах с креационистом А. Е. Уайлдер-Смитом и президентом Библейского креационистского общества Э. Эндрюсом. Позднее, однако, он последовал совету Ст. Дж. Гулда и отказался принимать участие в подобных диспутах с креационистами, поскольку «то, что они ищут — кислород респектабельности» и нельзя давать им этот кислород, это признание, «потрудившись спорить с ними публично»⁵⁹⁶.

В таких работах, как «Расплетая радугу»⁵⁹⁷ и «Священник Дьявола»⁵⁹⁸, он исследовал чувство восхищения человека красотой и грандиозностью природы, и все более и более — имеющуюся напряженность между наукой и религией⁵⁹⁹.

Так же пылко Р. Докинз выступил против включения концепции «разумного замысла» в образование, поскольку это «не научный аргумент вообще, а религиозный»⁶⁰⁰. Он был сильным критиком британской организации «Истина в науке», которая настойчиво продвигает обучение креационизму в государственных школах, и посредством созданной им в 2006 г. общественной организации «Фонд Ричарда Докинза за разум и науку», имеющей благотворительный статус в Великобритании и Соединенных Штатах, пытался организовать субсидирование распространения книг, DVD-дисков и брошюр в школах, чтобы противодействовать тому, что он охарактеризовал как «образовательный скандал»⁶⁰¹. Фонд также предлагает гуманистические, рационалистические и научные материалы и информацию через свой веб-сайт⁶⁰².

⁵⁹⁵ *Catalano J.* Book: The Blind Watchmaker. URL: <http://web.archive.org/web/20080415140851/http://www.simonyi.ox.ac.uk/dawkins/WorldOfDawkins- archive/Dawkins/Work/Books/blind.shtml>

⁵⁹⁶ *Dawkins R.* A devil's chaplain: reflections on hope, lies, science, and love / Richard Dawkins. Boston: Houghton Mifflin Co., 2003. P. 218.

⁵⁹⁷ *Dawkins R.* Unweaving the Rainbow. Boston: Houghton Mifflin, 1998.

⁵⁹⁸ *Dawkins R.* A devil's chaplain: reflections on hope, lies, science, and love.

⁵⁹⁹ *Orr H. A.* A Mission to Convert // New York Review of Books. 2007. January 11.

⁶⁰⁰ *Dawkins R. and Coyne J.* One side can be wrong // The Guardian. 2005. September 1.

⁶⁰¹ *Swinford S.* Godless Dawkins challenges schools // The Times. 2006. November 19.

⁶⁰² Our Mission. URL: <http://web.archive.org/web/20061117150429/http://www.richarddawkins.net/foundation,ourMission>

Поэтому Р. Докинз заслуженно называли воинственным рационалистом⁶⁰³ и главным атеистом Великобритании⁶⁰⁴. Сам он также назвал себя «довольно воинственным атеистом»⁶⁰⁵. Как бы то ни было, Р. Докинз входит в целый ряд английских и международных атеистических и гуманистических организаций, в том числе является вице-президентом Британской гуманистической ассоциации⁶⁰⁶, членом консультативного правления Американской секулярной коалиции⁶⁰⁷. С 2003 г. Международный атеистический альянс присуждает премии имени Р. Докинза на своих ежегодных конференциях выдающимся атеистам, чьи работы больше всего способствовали общественному пониманию атеизма⁶⁰⁸.

Р. Докинз был убежден, что его собственный атеизм — логическое продолжение его понимания эволюции⁶⁰⁹ и что религия несовместима с наукой⁶¹⁰. Фактически Р. Докинз занимал ту же или сходную позицию, что и Дж. С. Хаксли ранее⁶¹¹, настаивая на том, что существование Бога есть такая же научная гипотеза как и любая другая⁶¹², и не соглашаясь с позицией Ст. Дж. Гулда и его принципом «неперекрывающихся магистерий»⁶¹³. В частности в интервью журналу «Тайм» он заявил: «Я думаю, что отдельные пассажи Гулда были просто политической уловкой, чтобы привлечь “находящихся на середине дороги” религиозных людей в лагерь науки. Но это — очень пустая идея»⁶¹⁴.

В 2007 г. Р. Докинз предпринял специальные шаги для того, чтобы поощрить атеистов во всем мире заявить о своей позиции публично и гордо⁶¹⁵. Он надеялся, что таким образом увеличится общественное понимание того, как много людей придерживается этих взглядов,

⁶⁰³ Kane P. The politics of risk society / Ed. Franklin J. Cambridge, 1998. P. 79.

⁶⁰⁴ Doubtful Dick // The Financial Times. 2010. September 17.

⁶⁰⁵ Bass T. A. Reinventing the future: Conversations with the World's Leading Scientists. Reading, Mass.: Addison-Wesley Pub., 1994. P. 118.

⁶⁰⁶ Curriculum vitae of Richard Dawkins. URL: <http://web.archive.org/web/20080423211133/http://www.simonyi.ox.ac.uk/dawkins/CV.shtml>

⁶⁰⁷ Secular Coalition for America Advisory Board Biography // http://www.secular.org/bios/Richard_Dawkins.html

⁶⁰⁸ Slack G. The atheist // Salon. 2005. April 30.

⁶⁰⁹ Sheahen L. The Problem with God: Interview with Richard Dawkins (2). URL: http://www.beliefnet.com/story/178/story_17889_2.html

⁶¹⁰ Interview with Richard Dawkins. URL: <http://www.pbs.org/faithandreason/transcript/dawk-frame.html>

⁶¹¹ См. подробнее: *Конашев М. Б.* Джулиан С. Хаксли и религия // Человек. 2011. № 1. С. 35–53.

⁶¹² Докинз Р. Бог как иллюзия. С. 52.

⁶¹³ Там же. С. 57–64; См. подробнее: *Конашев М. Б.* Гулд и религия // Человек. 2011. № 3. С. 41–57.

⁶¹⁴ Van Biema D. God vs. Science (3) // Time. 2006. November 5.

⁶¹⁵ The Out Campaign (original announcement). URL: <http://web.archive.org/web/20080430213003/http://richarddawkins.net/article,1471,The-Out-Campaign,Richard-Dawkins>.

и уменьшится отрицательное мнение относительно атеизма среди религиозного большинства⁶¹⁶.

В октябре 2008 г. Р. Докинз официально поддержал первую общенациональную атеистическую рекламную инициативу в Великобритании, «Атеистическую автобусную кампанию». Целью кампании, организованной журналистом «Гардиан» А. Шерин, и при поддержке Британской гуманистической ассоциации, начатой в январе 2009 г. и прошедшей по всей Великобритании, было собрать средства, чтобы поместить атеистические объявления на автобусах Лондона и его окрестностей. Кампания имела беспрецедентный успех, собрав более чем 100 000 фунтов за первые четыре дня ее проведения, и получив большое освещение в печати⁶¹⁷. По Р. Докинзу, эта кампания проводилась для того чтобы побудить людей думать, «а размышление — анафема для религии»⁶¹⁸.

В 2010 г. Р. Докинз поддержал усилия по обвинению Римского Папы Бенедикта XVI в преступлениях против человечества. Р. Докинз и его товарищ и активный участник антирелигиозного движения К. Хиченс полагали, что удастся получить ордер на арест Римского Папы, руководствуясь тем же самым юридическим принципом, согласно которому был арестован чилийский диктатор Аугусто Пиночет во время его посещения Великобритании в 1998 г.⁶¹⁹ 15 сентября 2010 г. Р. Докинз вместе с 54 другими общественными деятелями подписал открытое письмо, опубликованное в «Гардиан», с протестом против визита Римского Папы Бенедикта XVI в качестве государственного деятеля в страну⁶²⁰.

6.7. А что, все-таки не иллюзия?

Отвечая на один из аргументов защитников религии, обвинявших атеистов в том, что лишая человека веры в бога, атеисты лишают его основ морали и самой возможности обретения смысла жизни, Р. Докинз заявлял, вслед за Дж. Хаксли, Б. Расселом и многими другими атеистами и гуманистами, прежде всего его соотечественниками англичанами,

⁶¹⁶ Chittenden M., Waite R. Dawkins to preach atheism to US // The Sunday Times. 2007. December 23; Richard Dawkins speech at Atheist Alliance International Convention 2007. URL: <http://video.google.com/videoplay?docid=2936455252329399558&hl=en>

⁶¹⁷ Ariane Sh. All aboard the atheist bus campaign // The Guardian. 2008. October 22; *Idem*. 'Probably' the best atheist bus campaign ever // The Guardian. 2008. October 23.

⁶¹⁸ Riazat B. Arriving soon: atheist bus campaign gets off to a flying start // The Guardian. 2008. October 23.

⁶¹⁹ Marc H. Richard Dawkins calls for arrest of Pope Benedict XVI. URL: <http://richarddawkins.net/articles/5415>

⁶²⁰ Letters: Harsh judgments on the pope and religion // The Guardian. 2010. September 15.

что напротив, только освободившись от «вируса» религии и рабской покорности, человек может обрести подлинные основы морали и смысл существования. Вот почему главной надписью на автобусах во время атеистической автобусной кампании был лозунг: «Нет, вероятно, никакого Бога. Отныне перестаньте волноваться и наслаждайтесь вашей жизнью». В конце своей книги «Бог как иллюзия» Р. Докинз написал: «Многие атеисты уже говорили, и гораздо лучше, чем я: достаточно осознать, что эта жизнь — единственная, чтобы она стала более драгоценной. Поэтому атеистическая позиция — более жизнеутверждающая, способствующая улучшению жизни, но без самообмана, без принятия желаемого за действительное и без жалоб на злодейку-судьбу, свойственных тем, кто считает, будто жизнь им что-то должна»⁶²¹. Если же к тому же признать правоту тех, кто критиковал Р. Докинза за то, что тот не дошел в своей критике религии до ее действительного корня, то вслед за ними придется привести забытые ныне слова цитировавшегося ими автора: «Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого»⁶²². Вот почему, если единственно практически возможное освобождение человека от иллюзий есть освобождение с позиций той теории, которая объявляет *высшей сущностью* человека *самого человека*, то единственно действительной, а не иллюзорной практикой такого освобождения является та, при которой человек действительно становится этой высшей сущностью.

⁶²¹ Докинз Р. Бог как иллюзия. С. 376.

⁶²² Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1954. Т. 1. С. 415.

Глава 7

ЭВОЛЮЦИОНИСТЫ И РЕЛИГИЯ⁶²³

В главах (и статьях), посвященных отношению некоторых выдающихся эволюционистов XIX–XXI вв. к религии (Ч. Дарвин, Ф. Г. Доббржанский, П. Тейяр де Шарден, Дж. С. Хаксли, Ст. Дж. Гулд, Р. Докинз)⁶²⁴, конечно, в число этих эволюционистов были включены не все даже самые известные из них. Но это было бы и невозможно сделать, и не нужно. Выбраны лишь те из них, кто занимал по этому вопросу самые четкие и типичные позиции. Тем самым в очерках представлен если и не весь спектр таких возможных и реальных позиций, то, по крайней мере, те из них, которые представляют наиболее характерные смысловые, знаковые точки этого спектра. Причем и в статике, и в динамике.

7.1. Эволюция веры и безверия: статика и динамика

Эволюция отношения эволюционистов к религии, таким образом, отражена и может быть рассмотрена в статике, ибо одна крайняя точка или позиция спектра — *верующие* эволюционисты — представлена фигурами Ф. Г. Доббржанского и П. Тейяра де Шардена. Средняя или промежуточная точка — это те эволюционисты, которых, наверное, можно назвать «нейтралистами», поскольку они полагали, как Ст. Дж. Гулд (а ныне живущие и полагают), что вера и разум, наука и религия — просто две разные области человеческого мышления и действия, и поэтому они в принципе не могут пересекаться и тем более противоречить друг другу. Наконец, третья или другая крайняя точка — это *атеисты*, такие как Дж. С. Хаксли и Р. Докинз, по мнению которых наука и религия несовместимы и непримиримы, и рано или поздно, согласно закону исключения, действующему в природе как закон Г. Ф. Гаузе, по которому два вида, занимающие одну и ту же экологическую нишу, не могут сосуществовать длительное время, одна из «магистерий» (по терминологии Ст. Дж. Гулда), либо наука, либо религия, должна будет сойти с исторической, то есть эволюционной сцены.

⁶²³ Первоначально опубликовано: *Конашев М. Б. Эволюционисты и религия // Человек. 2012. № 1. С. 22–37; Его же. Эволюционисты и религия // Человек. 2012. № 1. С. 22–37.*

⁶²⁴ См.: *Конашев М. Б. Дарвин и религия // Человек. 2009. № 5. С. 22–37; Его же. Доббржанский и религия (К 110-летию со дня рождения) // Человек. 2010. № 1. С. 30–48; Его же. Тейяр де Шарден и религия // Человек. 2010. № 5. С. 19–36.; Его же. Джулиан С. Хаксли и религия // Человек. 2011. № 1. С. 35–53; Его же. Ст. Дж. Гулд и религия // Человек. 2011. № 3. С. 41–57; Его же. Докинз и религия // Человек. 2012. № 1 (в печати).*

Но эта же эволюция отражена и может быть рассмотрена также в динамике, причем двойной. Эволюция Ч. Дарвина от веры к неверию символизировала общую эволюцию по этому вопросу основной массы эволюционистов. В частности, если такие эволюционисты, как Ф. Г. Добржанский и П. Тейяр де Шарден, «дети» XIX в., родившись в религиозных семьях, еще были верующими, то Р. Докинз, уже «дитя» XX в., тоже родившийся в религиозной семье, очень быстро стал неверующим. Правда, неверующим был и Дж. С. Хаксли, также родившийся в конце XIX в. (точнее, в конце 1880-х гг.), а, с другой стороны, Ф. Айяла, родившийся не намного раньше Р. Докинза (1934 и 1941 гг. соответственно), был и остается верующим эволюционистом. Но это скорее некие исключения из правила, лишь его подтверждающие. Причем исключения, которые должны рассматриваться в определенном, также эволюционном культурно-историческом и социально-политическом контексте.

Принцип эволюции действительно всеобщ⁶²⁵. Эволюционирует не только отдельный человек или сообщество, каким в данном случае является такое «рыхлое», почти эфемерное сообщество, скорее искусственное объединение, созданное историком науки или праздно любопытствующим, как эволюционисты, чем действительное объединение конкретного типа ученых (эволюционных биологов), но и вся та среда, в которой это сообщество эволюционистов находится, эволюционируют общества и страны, к которым они принадлежат, со всеми атрибутами этих обществ, включая науку и религию, связи между этими обществами, короче, все человечество в целом, весь биологический вид *Homo sapiens*, одновременно являющийся субъектом и биологической, и социальной, и космической, и многих других эволюций, включая всеобщую эволюцию вселенной, всего универсума. Эволюционирует и отношение эволюционистов по вопросу о соотношении науки и религии, разума и веры, эволюционной теории и креационизма⁶²⁶. Иначе и быть не может.

Основные предварительные выводы об эволюции отношения эволюционистов к религии могут быть сделаны уже на основании рассмотрения того спектра отношения эволюционистов к религии, который

⁶²⁵ См. подробнее: *Конашев М. Б.* Эволюционная теория Ч. Дарвина и эволюционная революция // Чарльз Дарвин и современная биология. Труды Междунар. науч. конференции «Чарльз Дарвин и современная биология» (21–23 сентября 2009 г., Санкт-Петербург). СПб.: Нестор–История, 2010. С. 748–754.

⁶²⁶ Ср. например: *Arnould J.* Les créationnistes. Paris: Les Édition du Cerf, 1996; Intelligent design creationism and its critics: philosophical, theological, and scientific perspectives / Ed. R. T. Pennock. Cambridge, Mass.; London, The MIT Press cop., 2001.; *Lecourt D.* L'Amérique entre la Bible et Darwin. Paris: Presses universitaires de France, 1992; *Numbers R. L.* The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006; *Witham L. A.* Where Darwin meets the Bible: creationists a. evolutionists in America. Oxford [etc.]: Oxford university press, 2005.

представлен в предшествующих главах и опубликованных ранее статьях. Но для полноты картины, ее убедительности и более подробного представления о некоторых аспектах, затронутых в этих главах лишь вскользь и частично, необходимо, видимо, все же остановиться на некоторых дополнительных данных и аргументах, относящихся к теме эволюционисты и религия. В том числе к вопросу о соотношении эволюционной теории и креационизма в частности, и науки и религии, разума и веры в общем.

С развитием человечества и самой эволюционной теории среди эволюционистов все меньше было верующих. При этом если Ч. Дарвин избегал публично высказывать свое истинное отношение к религии, то уже его соотечественник Т. Гексли (Т. Хаксли)⁶²⁷, выступил против религии, хотя и заявлял, что он не атеист, а всего лишь агностик⁶²⁸. Следующее поколение, такие эволюционисты как Дж. С. Хаксли, Дж. Симпсон и многие другие биологи, открыто заявили, что не верят в бога и что религии приходит конец, она исчерпала себя, перестала быть «полезной гипотезой». Те, кто пришел им на смену, как Р. Докинз, уже заняли позицию, согласно которой бог не только бесполезная, но и вредная гипотеза.

Вне всякого сомнения, есть еще ученые, относящиеся к тому же поколению, что и Р. Докинз, которые занимают нейтральную или «примиренческую» позицию, как Ст. Дж. Гулд и Ф. Айяла. Но нет никого из эволюционистов, даже верующих, кто бы согласился подчинить свою науку своей же вере.

Конечно, эти верующие эволюционисты говорят и пишут о совместимости их науки и их веры, о их взаимодополнительности, взаимоплодотворяющем взаимодействии и прочих исключительно положительных эффектах, проистекающих, на их взгляд, из той гармонии, которая может и должна установиться между обеими сферами человеческого существования и деятельности, наукой и религией. Как раз Ст. Дж. Гулд и Ф. Айяла — самые известные и, казалось бы, убедительные тому примеры. Причем Ф. Айяла является не только верующим, но и священником в прошлом⁶²⁹. Но и он предпочел все же посвятить себя научному поприщу, а не религиозному служению, сменил религиозную сферу деятельности на научную. Этот выбор сам по себе уже говорит о многом. Нейтрализм обоих, как, впрочем, и крайние позиции «воинствующей веры»

⁶²⁷ О Т. Хаксли (Т. Гексли) см.: *Williams W. C. Huxley, Thomas Henry* // *Dictionary of Scientific Biography*. N. Y.: Scribner, 1972. V. VI. P. 589–597; *Desmond A. Huxley from Devil's Disciple to Evolution's High Priest*. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1997.

⁶²⁸ *Williams W. C. Op. cit.* P. 592, 596; *Lyons Sh. The evolution of a great scientist* // *Free Inquiry*. 1998. V. 18. N. 2. P. 64.

⁶²⁹ *Cornelia D. Roving Defender of Evolution, and of Room for God* // *New York Times*. 2008. April 29. URL: <http://www.nytimes.com/2008/04/29/science/29prof.html?pagewanted=2&ei=5124&en=c838a0c82ca09f87&ex=1367208000&partner=permalink&exprod=permalink> 2008

и «воинствующего безверия», был обусловлен спецификой тех исторических периодов, когда они формировались сначала как личности, как граждане и ученые, как члены малых и больших сообществ, обществ и всего человечества. Но при этом почему-то ни один из эволюционистов не подался в теологи и не написал ни одного богословского труда, в котором бы славил бога или объяснял другим, как надо его славить.

Как и Ст. Дж. Гулд, его коллега Ф. Айяла придерживается той точки зрения, что соотношение науки и религии больше соответствует не модели взаимодополнительности, а модели разносферности науки и религии. Причем вера непосредственно, напрямую ничего не может дать науке, в том числе эволюционной теории. Те времена, когда вера (то есть, на самом деле, теология и натурфилософия) еще что-то могла дать науке, ушли безвозвратно. А могла она это дать только потому, что наука тогда еще не стояла так крепко на своих собственных ногах, как теперь и даже в прошлом веке.

Когда говорят, что вера помогает человеку узреть и постичь красоту вселенной и самого себя, то это как раз тот случай, когда все ставится с ног на голову. Возможно, вера и помогает, но лишь потому, что это уже не вера в бога, а вера человека в самого себя и в мироздание, все еще облеченная в форму веры в бога. Так не проще ли прямо поверить в самого себя и в мироздание, в красоту и смысл своего собственного существования и существования мира, не запаковывая это в специальную, громоздкую, устаревшую и почти истлевшую исторически оболочку веры в сверхъестественное существо? Для Ф. Айялы это не проще, поскольку он, как ранее его учитель в высоком смысле слова Ф. Г. Добржанский и П. Тейяр де Шарден, был воспитан, вырос в вере, в религиозной обстановке. Им всем нужно было как-то примирить, согласовать, совместить эту веру детства с наукой, с их эволюционной теорией, с эволюционным поиском, открывающим все новые и новые горизонты. А вера никаких горизонтов и вообще ничего не открывает. Все уже было открыто ранее, самим господом, и записано с его слов апостолами. Вот только господь не оставил автографа «С моих слов записано верно», не поставил точную дату и не расписался. Да если бы и оставил, все равно бы шли споры о достоверности бумаги, подписи или даты, и, уж, конечно, о том, что он в действительности имел в виду. Собственно, они и так идут, неопровержимым свидетельством чему разделение церковью и отлучение от церкви, теологические дебаты, ереси и анафемы.

Но главная проблема для верующих эволюционистов, которую они не видят и не признают, или делают вид, что не видят, заключается в том, что бог, в которого они верят, не эволюционирует. Эволюционирует только человек, и с тех новых вершин, на которые он восходит, преодолевая всевозможные, подчас, казалось бы, заведомо непреодолимые препятствия

и трудности, решая и разрешая проблемы, очень часто им же созданные, религиозному человеку слово господне видится всякий раз по-новому. Если же предположить, что господь эволюционирует вместе с человеком или, хуже того, как фактически предположил П. Тейяр де Шарден, как следует из его эволюционной концепции, посредством человека и благодаря человеку, то он никакой не всемогущий, не всеведущий и не совершенный. В лучшем случае инвалид, въезжающий в собственный рай на чужом горбу. Так что эволюционная концепция Тейяра де Шардена — это все-таки ересь и, по сути, это концепция человека, закамуфлированная в божественные одежды⁶³⁰. О других же и говорить нечего.

Аналогичную эволюцию претерпело отношение к эволюционной теории, к науке и религии вне научного сообщества. Положение религии в современном обществе «достаточно противоречиво, и оценить ее роль, возможности и перспективы сколько-нибудь однозначно попросту невозможно». Тем не менее, «характерным и закономерным для современности процессом является развитие секуляризации общественного сознания, в результате которой религия утрачивает свое былое влияние на жизнь общества и отдельной личности»⁶³¹. В наибольшей степени этот процесс присущ западной цивилизации, для которой «характерно падение интереса к религии среди широких слоев населения, особенно среди технической интеллигенции. В развитых странах снижается посещаемость храмов, уменьшается количество проводимых обрядов, происходит увеличение числа людей, причисляющих себя к агностикам или атеистам, даже у верующих религия теряет свое главенствующее положение»⁶³². Если под западной цивилизацией понимать Европу, Северную Америку и бывший СССР, то «в этих трех регионах в 1980 году проживал 51 % всех членов церкви. К 1993 году этот показатель составил только 42 %. Если не произойдет какого-то радикального изменения в существующей тенденции, то в будущем эта цифра станет еще меньше»⁶³³. В целом опросы общественного мнения «отразили долговременную тенденцию к упадку религиозной веры в западном обществе»⁶³⁴.

Несколько иная ситуация в мире в целом. В конце XIX в. число верующих распределялось следующим образом: «Общая численность последователей христианских исповеданий на всем земном шаре —

⁶³⁰ Конашев М. Б. Тейяр де Шарден и религия // Человек. 2010. № 5. С. 19–36.

⁶³¹ Религиозная ситуация в современном мире. Экуменическое движение. URL: <http://www.libsis.ru/sotsiologiya-religii/sotsiologiya-religii-kak-nauchnaya-distiplina/religioznaya-situatsiya-v-sovremennom-mire-ekumenicheskoe-dvizhenie>

⁶³² Атеизм. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Атеизм>

⁶³³ Лэмб К. Роль и значение христианства. URL: <http://www.i-u.ru/biblio/archive/religii/15.aspx>

⁶³⁴ Гараджа В. И. Социология религии. Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М.: Наука, 1995. С. 178.

504 млн, в том числе православных — 117 млн, католиков — 231 млн и протестантов — 153 млн. Последователей других монотеистических религий — 205 млн (в том числе евреев — 8 млн и мусульман — 197 млн). Язычников — 783 млн (в том числе буддистов и брахманов — 378 млн); всех последователей нехристианских исповеданий — 984 млн⁶³⁵. В начале XXI в. по данным Encyclopedia Britannica «количество верующих христиан составляло 2 млрд человек, из них католиков — 968 млн, протестантов — 466 млн, православных — 218 млн, других христианских конфессий — 275 млн; исповедующих ислам — 1 млрд человек, индуизм — 780 млн, буддизм — 324 млн. Это далеко не все из числа традиционных религий, а помимо них “религиозный рынок” предлагает сегодня сотни культов и религий»⁶³⁶. Если сравнить данные по росту числа христиан с данными по росту населения Земли за тот же период, взяв только промежуток примерно в сто лет, с конца XIX в. по начало XXI в., то получится, что число христиан выросло почти в 4 раза — с 504 млн чел. до 2 млрд чел., а население Земли за тот же период увеличилось тоже почти в 4 раза (в 3,75 раза) — с 1,6 млрд чел. до 6 млрд чел.⁶³⁷

Разумеется, эти и другие, часто приводимые цифры, в том числе на религиозных или, напротив, атеистических сайтах, нуждаются в комментариях, которые бы позволили лучше понять общую картину современного состояния религии и атеизма в мире, тенденции их эволюции. Многие авторы предостерегают от упрощенных трактовок процессов, происходящих в данной сфере. Отмечается, например, что «секуляризация определяет лишь общую тенденцию, которая не исключает возможности усиления позиций религии под влиянием благоприятно складывающихся для нее факторов». При этом подчеркивается, что весь опыт XX в. «показал несостоятельность односторонних прогнозов относительно дальнейших судеб религии: либо ее неминуемого и близкого отмирания, либо грядущего возрождения былой мощи»⁶³⁸. В самом деле, если судить о состоянии религиозности

⁶³⁵ Религия // Энциклопедический словарь. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Т. XXVI. Резонанс и резонаторы — Роза ди-Тиволи. СПб.: Тип. Акц. Общ. Издат. дело, бывшее Брокгауз—Ефронъ, 1899. С. 539—544, вкл. URL: <http://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Религия>

⁶³⁶ Религиозная ситуация в современном мире. Экуменическое движение. URL: <http://www.libsis.ru/sotsiologiya-religii/sotsiologiya-religii-kak-nauchnaya-distiplina/religioznaya-situatsiya-v-sovremennom-mire-ekumenicheskoe-dvizhenie>

⁶³⁷ Население Земли. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/Население_мира; см. также например: Волков Ю. Г., Мостовая И. В. Социология: учебник для студ. вузов. М.: Гардарики, 1998; Волков Ю. Г. Социология. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/volkov/10.php; Катица С. П. Модель роста населения Земли и предвидимое будущее цивилизации. URL: http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/kapitsa_teoria.htm

⁶³⁸ Религиозная ситуация в современном мире. Экуменическое движение. URL: <http://www.libsis.ru/sotsiologiya-religii/sotsiologiya-religii-kak-nauchnaya-distiplina/religioznaya-situatsiya-v-sovremennom-mire-ekumenicheskoe-dvizhenie>

лишь по количеству верующих, то картина получается впечатляющая. Проведенные в 1980-х гг. в США опросы показали, что только 6 % отрицают существование Бога, а более 80 % верят в Бога, «как они его понимают». Но при этом оказалось, что «большая часть из них представляют себе Бога не так, как учит церковь — не как личность, которая может отвечать на обращенные к ней молитвы, а как некое добро, гуманность, разум, Вселенную и т. д.». Причем под влиянием науки и образования «доля верующих в Бога как личность упала за последние 300 лет, с 1700 по 1980 г., примерно на одну треть»⁶³⁹.

На фоне этой пестроты и неоднозначности фактов и цифр очевидно все же наличие определенных закономерностей или, по крайней мере, неоспоримых корреляций. Первая корреляция выявлена между уровнем жизни (благосостояния) и уровнем религиозности: чем выше первый, тем ниже второй. Хотя существуют некоторые исключения, наиболее заметными из которых являются США и Кувейт⁶⁴⁰. И, наоборот, чем беднее страна, тем важнее для населения религия⁶⁴¹. Эта же зависимость верна и для отношения населения к эволюционной теории. В 2005 г. свыше 80 % населения стран Северной Европы, таких, в частности, как Исландия, Норвегия и Швеция, и западноевропейских, включая Великобританию и Францию, было убеждено в правильности теории биологической эволюции, тогда как в некоторых восточноевропейских странах, например, Румынии и Болгарии, число таких людей достигало 50 %, а в Турции было даже меньше 30 %⁶⁴². Весьма показательно, что в этом рейтинге США заняли вторую строчку снизу, ненамного по процентам опередив Турцию, что, по мнению исследователей, связано с сильным влиянием христианского фундаментализма.

Вторая корреляция, выявленная рядом исследований, существует между уровнем образования и неверием. В тех же США процент верующих в личного бога или жизнь после смерти минимален среди членов Национальной Академии наук — только 7 % опрошенных, по сравнению с 85 % по всему населению Соединенных Штатов⁶⁴³. Исследование среди группы, в которой 12 % составляли доктора наук и 62 % — вчерашние студенты, показало, что 64 % опрошенных верили в бога, что дало промежуточное значение между таковым для академиков и средним по стране.

⁶³⁹ Там же.

⁶⁴⁰ The Pew Global Attitudes Project: World Publics Welcome Global Trade — But Not Immigration: Summary of Findings. Washington, 2007. October 4. P. 3.

⁶⁴¹ The Pew Global Attitudes Project: Among Wealthy Nations... U.S. Stands Alone In Its Embrace of Religion. Washington, 2002. December 19. P. 3.

⁶⁴² Miller J. D., Scott E. C., Okamoto S. Public Acceptance of Evolution // Science. 2006. V. 313. P. 765.

⁶⁴³ Larson E. J., Witham L. Correspondence: Leading scientists still reject God // Nature. 1998. V. 394. N. 6691. P. 313.

Кроме того, было замечено уменьшение числа верующих с повышением уровня образования⁶⁴⁴. Такая обратная зависимость между религиозностью и образованностью была установлена в 39 исследованиях, проведенных с 1927 по 2002 гг.⁶⁴⁵

Данные опросов в России демонстрируют аналогичные результаты. Среди жителей Санкт-Петербурга с высшим и незаконченным высшим образованием православными себя считают 52 %, среди лиц со средним образованием — 67 %, среди лиц с неполным средним образованием — 88 %⁶⁴⁶. Причем именно группа «традиционных» верующих, то есть собственно тех, кто и является верующими, — «самая необразованная и наиболее сельская по своему происхождению мировоззренческая группа. Лиц с образованием менее 10 классов среди них — 47 %, на 26 % больше, чем среди населения в целом, а лиц с высшим и незаконченным высшим образованием — 14 %»⁶⁴⁷. В целом опросы общественного мнения показывают, что «самый высокий уровень религиозности демонстрируют наименее образованные респонденты»⁶⁴⁸.

Косвенным подтверждением этой зависимости являются данные по числу христиан, в том числе католиков в разных регионах планеты. Если ежегодный прирост католиков, живущих в Европе (25 % от общего числа католиков в мире) не превышает одного процента, то гораздо быстрее по сравнению с ростом населения растет количество католиков в Африке, Австралии и Океании⁶⁴⁹, то есть там, где уровень образования намного ниже европейского. Фактом является и то, что наиболее религиозные регионы планеты имеют наихудшее образование. В развивающихся странах большая часть населения не имеет законченного начального образования, число обучавшихся в средней школе не превышает 20 %, в высших учебных заведениях — 5 %⁶⁵⁰.

Возможно наиболее показательна в этом отношении ситуация в Африке. По состоянию на 1900 г. и христиане, и мусульмане были там относительно небольшим религиозным меньшинством среди приверженцев

⁶⁴⁴ Shermer M. *How We Believe: Science, Skepticism, and the Search for God*. N. Y.: W.H. Freeman, 2000. P. 76–79.

⁶⁴⁵ Bell P. *Would you believe it?* // *Mensa Magazine*. 2002. Feb. P. 12–13.

⁶⁴⁶ Семенов В. Религиозность в России и Петербурге. URL: <http://www.soctheol.ru/osnova.php?ida=1058> 2009.

⁶⁴⁷ Коначева С. А. Религиозная ситуация в постсоветской России: особенности процесса секуляризации // *Трансформация идентификационных структур в современной России* / Под ред. Т. Г. Стефаненко. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. С. 98.

⁶⁴⁸ Там же. С. 84.

⁶⁴⁹ Рост количества католиков пропорционален росту населения планеты. URL: <http://katolikforum.ru/index.php?showtopic=400>

⁶⁵⁰ Ломакин В. К. *Мировая экономика*. М.: ЮНИТИ–ДАНА, 2002. С. 146.

традиционных африканских религий, составляя менее четверти населения. С тех пор число мусульман увеличилось более чем в 20 раз — с 11 млн в 1900 г. до 234 млн в 2010 г., а христиан примерно в 70 раз — с 7 млн до 470 млн. В итоге число приверженцев традиционных африканских культов сократилось с 76 % до 13 %, а число христиан и мусульман выросло с 9 % до 54 % и с 14 % до 29 %. В северной Африке сильно мусульманское влияние, а в южной части материка — христианское. В настоящее время к югу от Сахары проживает около одной пятой всех христиан в мире (21 %) и более чем одна седьмая мусульман (15 %). В целом же на африканском континенте положение двух религий примерно одинаково — 400–500 млн у каждой⁶⁵¹. Там же, в Африке, больше всего неграмотных, самые низкие доходы населения и больше всего людей, в первую очередь детей, умирает от голода. Если по оценкам экспертов ЮНИСЕФ, детского фонда ООН, каждый год в мире умирают 11 миллионов детей, не достигнув 5-летнего возраста⁶⁵², то в Африке *ежедневно* от недоедания и недостатка медицинской помощи гибнет около 10 тысяч детей⁶⁵³. В самой нищей стране Африки — Нигере к категории страдающих от абсолютного голода относится 20 % населения, и две трети из них — дети до 17 лет⁶⁵⁴. Не лучше обстоят дела и в таких африканских странах, как Ангола, Бурунди, Сомали, Эфиопия, Судан и Эритрея.

В 1970–1990-е гг. в развивающихся странах доля голодающих уменьшилась с 918 до 800 млн человек, то есть с 36 до 20 %. Почти 60 % голодающих живут в Азии, 30 % — в Африке и примерно 10 % — в Западной Азии и Латинской Америке⁶⁵⁵. Но это изменение общей картины голода и недоедания связано с улучшением ситуации не в Африке (за исключением некоторых стран Северной Африки), а «в Азии, где число недоедающих сократилось за последние десятилетия с 750 до 530 млн. человек. Существенный прогресс в этом отношении достигнут в КНР, Индии, где доля недоедающих сократилась с 40 до 16 % населения»⁶⁵⁶. В Африке же напротив, ситуация с продовольствием ухудшилась, и в странах Тропической Африки число голодающих составляет 43 % населения. Причем более половины африканских стран

⁶⁵¹ За сто лет число христиан в Африке увеличилось в 70 раз. URL: http://www.religare.ru/2_85664.html 2011

⁶⁵² Ежегодно 11 млн. детей умирают от голода и болезней. URL: http://www.africana.ru/news/2000/12/00.12.13_UNISEF.htm

⁶⁵³ Голодоморы в независимой Африке. URL: <http://www.africana.ru/news/golod/Golodomory.htm>

⁶⁵⁴ Маски африканского голода. URL: http://www.analytic-info.net/analytics/cataclysm/detail.php?element_id=217

⁶⁵⁵ Ломакин В. К. Указ. соч. С. 113–114.

⁶⁵⁶ Там же. С. 114.

нуждаются в срочной продовольственной помощи⁶⁵⁷. По данным ФАО от голода страдают прежде всего в странах Африки, расположенных к югу от Сахары (265 млн чел.), и в Азии, самом населенном регионе планеты — 642 млн чел.⁶⁵⁸ Совсем не случайно поэтому, что за Африкой закрепилась страшная слава «полюса мирового голода»⁶⁵⁹.

Таким образом, в целом приведенные факты совпадают с тем заключением, что масштабы и интенсивность религиозной веры «имеют отчетливую обратно пропорциональную зависимость от уровня образованности. Религия сильнее там, где человек меньше всего обладает научно-рациональной картиной мира. Все большее число людей осмысливает мир и свою собственную жизнь без помощи религии, и отсутствие религиозной веры значительно больше распространено среди образованных людей»⁶⁶⁰.

Показательно, что обе отрицательные корреляции религии — с уровнем жизни и уровнем образования совпадают с характером зависимости между ростом населения и ростом религиозности: и то, и другое есть отличительные черты именно «развивающихся» стран, и в первую очередь стран Африки. В первой половине 1950-х гг. они обеспечили 79 %, а во второй половине 1990-х гг. — 97 % прироста мировой численности населения. Если в 1950 г. примерно 2/3 населения проживало в развивающихся странах, в 2000 г. уже 80 %, то к 2025 г. ожидается дальнейшее повышение их доли до 84 %⁶⁶¹. Причем это увеличение доли развивающихся стран произошло главным образом за счет Африки и Индии⁶⁶². Те же регионы дают и наибольший прирост верующих.

Наряду с этими достаточно однозначными зависимостями сохраняются неоднозначность в определении ряда важных аспектов эволюции религии и атеизма, соотношений верующих и неверующих. Подчеркивается, что данные «одних и тех же социологических опросов используются в исследованиях с диаметрально противоположными выводами»⁶⁶³. Данные различных опросов противоречат друг другу. Так, согласно опросу, проведенному Институтом общественного проектирования за

⁶⁵⁷ *Плаут М.* Голод в Африке вызван системным кризисом. URL: http://news.bbc.co.uk/1/hi/russian/business/newsid_4665000/4665798.stm

⁶⁵⁸ *Новаццо Э.* Каждые три секунды от голода умирает один человек // InoPressa. Иностранная пресса о России и не только. Press digest. URL: <http://www.inopressa.ru/article/22Jun2009/lastampa/1.html> 3 мая 2011 г.

⁶⁵⁹ [В мире каждые пять секунд от голода погибает ребенок] URL: <http://www.planeta.by/article/6862005>

⁶⁶⁰ *Гараджа В. И.* Социология религии. М.: Наука, 1995. С. 178.

⁶⁶¹ *Ломакин В. К.* Мировая экономика. С. 138.

⁶⁶² Там же. С. 139.

⁶⁶³ *Коначева С. А.* Религиозная ситуация в постсоветской России: особенности процесса секуляризации. С. 92.

период с 1991 по 2006 г. «число атеистов в России уменьшилось наполовину, в то время как количество верующих (православных по преимуществу) увеличилось с 34 % в 1991 г. до 62 % в 2005 г.»⁶⁶⁴. Согласно результатам исследований Левада-Центра 30 % опрошенных определяют себя как равнодушных к религии, агностиков или атеистов, причем доля атеистов составляет около 10 %. Хотя 66 % респондентов относят себя к православию, а 3 % к исламу, только 42 % всех опрошенных полностью доверяют религиозным организациям и лишь 8 % регулярно (не реже раза в месяц) посещают церковные службы⁶⁶⁵. Согласно другим исследованиям число регулярно бывающих в церкви россиян не превышает 5—6 %⁶⁶⁶. По исследованиям ВЦИОМ, проведенным в 2007 г. в 46 областях России, убежденными атеистами себя считают 6 % опрошенных, безразлично относятся к религии 8 %⁶⁶⁷. Согласно исследованию Левада-центра, проведенному в том же году, неверующими себя считают 23 %⁶⁶⁸. В свое время (в ноябре 2004 г.) Патриарх Московский и всея Руси Алексей II объявил, что общее количество православных верующих в мире оценивается в 227 млн человек, из них 160 млн — это паства Русской Православной Церкви, и «почти 80 % россиян отождествляют себя с Православием»⁶⁶⁹. Эти проценты и это количество были названы «дутыми»⁶⁷⁰ на основании данных, взятых из обычной статистики МВД РФ. По Москве с населением в 10 млн чел. число лиц, пришедших на центральное православное богослужение, колеблется в пределах 110—150 тыс. человек, что составляет порядка 1,5 % ее населения⁶⁷¹, а в праздничных рождественских богослужениях, которые прошли в ночь с 6-го на 7 января 2011 г., приняли участие более 2,6 млн россиян. Много это или мало? Ответ таков: «Даже если округлить это число в большую сторону — до 3 млн человек, все равно получится 2 %. Два процента! Вот реальная цифра православных верующих в нашей стране»⁶⁷². Эти данные совпадают с рядом других. Так, число верующих, посещающих церковь

⁶⁶⁴ В России верующих становится все больше, а атеистов — меньше. URL: http://www.pravmir.ru/printer_1446.html 2006. 9 ноября.

⁶⁶⁵ Религия и церковь. URL: <http://www.levada.ru/religion.html>

⁶⁶⁶ Дубин Б. Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2004. № 3. С. 35—44.

⁶⁶⁷ Половина жителей России верит в Бога, атеисты составляют лишь 6 % — опрос ВЦИОМ. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=20786> 2007

⁶⁶⁸ Религия и церковь. URL: <http://www.levada.ru/religion.html>

⁶⁶⁹ Общее количество православных верующих в мире оценивается в 227 млн. человек. URL: <http://www.portal-slovo.ru/news/25238.php>

⁶⁷⁰ Дулуман Е. К. Моде атеистов — в луже верующих. URL: http://warrax.net/46_47/atheismsee.html

⁶⁷¹ Там же.

⁶⁷² Количество православных в России. URL: <http://www.nashgorod.ru/forum/viewtopic.php?f=86&t=280742>

раз в неделю, составляет те же 2 %!⁶⁷³ Причем, если сравнить статистику за несколько лет, то окажется, что количество верующих в России не растет, а неуклонно снижается⁶⁷⁴. Поэтому обоснованным выглядит заключение, что «“религиозное возрождение” остается красивым мифом начала 1990-х гг., глубоких слоев сознания оно не достигло»⁶⁷⁵.

При этом следует учитывать тот конкретно-исторический контекст, в котором менялось отношение к религии и атеизму. Именно на основе учета этого контекста делался вывод, что давать какой-либо прогноз «относительно перспектив религиозности в России сегодня очень трудно, потому что процессы, происходящие как в ней самой, так и в обществе в целом, во многом носят экстремальный характер»⁶⁷⁶. В чем же состоял, если пытаться определить его кратко, этот конкретно-исторический контекст? Религия, выступавшая в качестве некоей духовной оппозиции партийному диктату КПСС, в ситуации «перестройки» на рубеже 1980—1990-х гг. и постперестройки первой половины 1990-х гг., явилась своего рода символом смены парадигмы общества, «освобождения» от идеологической догмы, мировоззренческого и нравственного выбора многих людей. Именно тогда данные социологических опросов показывали, что в России произошло «резкое падение числа неверующих и столь же резкое увеличение числа людей, относящих себя к православному вероисповеданию. Если еще в начале 1989 г. атеисты составляли большинство населения (правда, не слишком заметное — всего 53 %), а православные — 20 %, то во второй половине 1992 г. удельный вес атеистов упал до 28 %, а православных — вырос до 47 %, приближаясь к половине населения»⁶⁷⁷. Начиная с тех же, еще «перестроечных» и, тем более, постперестроечных времен, Россия переживает уже на новый лад перестройку всего общества, приводящую к глубочайшему социально-экономическому, политическому, идеологическому и общекультурному кризису, что сопровождается глубокими потрясениями в индивидуальных судьбах людей, нарастанием чувства незащищенности, неопределенности и неуверенности в будущем. Естественно, что при таких условиях религия оказывается востребованной и пользуется повышенным спросом как утешение и ответ на «безответные» вопросы. Однако тогда же, в середине 1990-х гг. было

⁶⁷³ Религиозная ситуация в России. URL: <http://www.apologetika.ru/win/index.php3?razd=1&id1=44> 2007

⁶⁷⁴ Количество православных в России. URL: <http://www.nashgorod.ru/forum/viewtopic.php?f=86&t=280742>

⁶⁷⁵ *Коначева С. А.* Религиозная ситуация в постсоветской России: особенности процесса секуляризации. С. 99.

⁶⁷⁶ *Гараджа В. И.* Социология религии. М.: Наука, 1995. С. 203.

⁶⁷⁷ *Коначева С. А.* Указ. соч. С. 96.

сделано предположение, что поскольку «все эти факторы роста религиозности носят временный характер, со временем можно ожидать ее стабилизацию или даже ослабление влияния»⁶⁷⁸.

Похоже, именно этот прогноз оказывается верным. В самом деле, «по основным критериям — посещению храма и чтению Евангелия (то есть если опустить все другие характеристики), оказывается около 6 % практикующих верующих, а по исповеди и причащению — в два раза меньше. Это — по всей группе «православные» (47,7 % от населения); следовательно, по населению в целом — более чем в два раза меньше. Если объединить все критерии, получается цифра 4,5–7 % традиционных православных. При этом люди, практикующие посты, чтение утренних и вечерних молитв и ежедневное чтение Священного Писания, далеко не всегда проявляют себя как усердные посетители храмов РПЦ. Тем самым результаты «религиозного возрождения» представляются не просто скромными, их практически нет»⁶⁷⁹. О том же говорит и рост так называемого постсоветского атеизма в России⁶⁸⁰. Уже в конце XX столетия ситуация с религией в России выглядела следующим образом: «традиционные» верующие (7 %), верующие (40 %), колеблющиеся (30 %), неверующие (22 %), атеисты (5 %), эклектики (14 %)⁶⁸¹. Само «наличие достаточно большой группы людей (среди которых немало и священнослужителей), говорящих об усилении антиклерикализма и самих выступающих с антиклерикальных позиций, свидетельствует о существовании этого явления»⁶⁸².

А что в других странах и в мире в целом? Масштабное исследование, проведенное в 2005 г., показало, что нерелигиозными являются примерно 11,9 % людей, а атеистами — порядка 2,3 %. Эти результаты не включали в себя последователей нетеистических религий, таких, как буддизм⁶⁸³. В 2005 г. первое место в списке 50 самых атеистических стран мира занимала Швеция (45–85 % жителей являются атеистами). За ней следовали Вьетнам (81 %), Дания (43–80 %), Норвегия (31–72 %),

⁶⁷⁸ Гараджа В. И. Социология религии. С. 203.

⁶⁷⁹ Коначева С. А. Указ. соч. С. 97–98.

⁶⁸⁰ Журавский А. В. Генезис и формы постсоветского атеизма в России // Церковь и государство: XX век. Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г. Р. Державина, 2002. С. 11–31. См. также: <http://religion.russ.ru/discussions/20011210-zguravskiy.html> 2001

⁶⁸¹ Каарийнен К., Фурман Д. Е. Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарийнена и Д. Фурмана. СПб.; М.: Летний сад, 2000. С. 24.

⁶⁸² Чумакова Т. В. Антиклерикализм в Живом журнале // Антиклерикализм как культурно-исторический феномен: сб. статей / Отв. ред. М. М. Шахнович. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. С. 171.

⁶⁸³ Worldwide Adherents of All Religions by Six Continental Areas, Mid-2005. URL: <http://www.zpub.com/un/pope/relig.html>

Япония (64–65 %), Чехия (54–61 %), Финляндия (28–60 %), Франция (43–54 %), Южная Корея (30–52 %) и Эстония (49 %) ⁶⁸⁴. Опрос в США и пяти европейских странах, проведенный в конце 2006 г., показал, что американцы более, чем европейцы, склонны верить во что-либо сверхъестественное (73 %). Среди взрослого населения Европы более верующими являются итальянцы (62 %), а французы наименее религиозны (27 %). Во Франции 32 % опрошенных назвали себя атеистами и еще 32 % — агностиками ⁶⁸⁵. Официальный опрос Европейского союза дал следующие результаты: 18 % населения ЕС не верят в бога, 27 % допускают существование сверхъестественной «духовной жизненной силы», в то время как 52 % верят в какого-либо конкретного бога. Среди тех, кто прекратил обучение в школе, не достигнув пятнадцатилетия, соотношение верующих повышается до 65 % ⁶⁸⁶. В 2007 г. опрос, проведенный Институтом социальных исследований (США), показал, что самой религиозной страной среди индустриально развитых государств являются США: 90 % утверждают, что верят в бога, 60 % ежедневно молятся, 46 % еженедельно посещают храм (синагогу или мечеть). Доля активных верующих в других индустриально развитых странах значительно ниже — 4 % в Великобритании, 8 % во Франции, 7 % в Швеции и 4 % в Японии» ⁶⁸⁷.

Другими словами, эволюция самих эволюционистов имеет ту же главную, генеральную тенденцию, направленность, что и социальная и культурная эволюция всего человечества. От веры к безверию, от религии к науке, от креационизма к эволюционизму, от религиозного к научному мировоззрению, от религиозного к секулярному гуманизму, от человека коленопреклоненного к человеку распрямленному, от «раба божьего» к человеку свободному и созидающему, действительно сотворяющему мир по образу и подобию *своему*.

Итак, что же в итоге? Эволюционная теория эволюционирует, становится все богаче, сложнее и по форме, и по содержанию, эволюционное знание растет, преумножается. Эволюционная этика, эволюционный гуманизм, эволюционная деятельность, эволюционная практика эволюционируют, и этому процессу глобальной, всечеловеческой эволюции не видно конца, а главной тенденцией и главным направлени-

⁶⁸⁴ В США названы самые атеистические страны мира. URL: <http://vz.ru/news/2006/9/20/49612.html> 2006. 20 сентября.

⁶⁸⁵ Religious Views and Beliefs Vary Greatly by Country, According to the Latest Financial Times/Harris Poll. URL: <http://www.harrisinteractive.com/NEWS/allnewsbydate.asp?NewsID=1130>

⁶⁸⁶ Social values, Science and Technology // Directorate General Research, European Union. 2005. June. P. 7–11.

⁶⁸⁷ Молитва и экономика. URL: Washington Profile. <http://www.washprofile.org/ru/node/881>

ем человеческой эволюции несмотря ни на что является прогресс. А что с религией? Все те же 10 заповедей, все те же священные, неприкасаемые тексты, все те же лампы и свечи, дающие тусклый, «пещерный» свет. Но человек давно уже изобрел электрическую лампочку, от которой тоже отказывается ввиду ее несовершенства, придумав более экономичные, удобные, приятные и менее утомляющие глаза светильники, само изобилие которых поражает воображение. Однако и они, пришедшие и приходящие на смену лампам накаливания, скоро тоже устареют. И сейчас трудно предугадать, каким светом, полученным благодаря человеческому гению, а не по божественному повелению и хотению, будет освещено человеческое будущее.

Сегодня свечи, кроме церкви, используются в ограниченном числе случаев. Кроме новогодних или других праздников, когда нужен теплый, уютный, домашний, мягкий и нежный полусвет, в основном либо как знак памяти на месте трагедий, либо при авариях, когда прекращается подача электрического тока. Тогда люди ждут не дожудся, когда ремонтники устранят неисправность, и к ним придет привычный, *естественно искусственный* свет, более совершенный, чем вчера, но менее совершенный, чем завтра. Тот яркий, *приспособленный* для глаз свет, рассчитанный согласно техническим и медицинским нормам, что создан самим человеком. Можно сколько угодно уверять, что правильный свет — это свет от свечей. В обычной, нормальной, в том числе повседневной жизни большинства людей, для их профессиональных и непрофессиональных целей он уже неприменим. Да и он-то, даже это свет от свечей, был когда-то придуман и сотворен самим человеком.

7.2. Глобальный иллюзионизм

Если согласиться с утверждением Р. Докинза, что бог — это иллюзия, то служители бога, независимо от того, служат ли они ему искренне или из каких-либо иных, в том числе и своекорыстных интересов, это — иллюзионисты. Они тоже эволюционировали, ведь и они — часть неумолимой, перманентно свершающейся всеобщей эволюции. Как и раньше, они защищают свою веру, но другими, более современными, утонченными способами, позаимствовав кое-что из арсенала науки. Но по сути их позиция не изменилась. Как не изменились и цели. Зато изменились некоторым образом средства. Сегодня, перед лицом общего врага — безверия, отрицания бога и религии, иллюзионисты всех стран объединились!

Всемирный иллюзионизм стал фактом и фактором. Важным фактором так называемой глобализации и глобализма как ее идеологии, при-

чем не только в политической сфере, но и в повседневной жизни. И подчас трудно, да и невозможно отделить эти сферы. Опровергая гулдовский принцип «непересекающихся магистерий», все переплелось и проросло одно в другое в этом глобальном иллюзионе, даже если люди этого не видят и, более того, не хотят или не могут увидеть. Религия неотделима от политики, политика — от экономики, экономика — от нравственности и аморальности, аморальность и нравственность — от повседневной жизни, а та, в свою очередь, — и от экономики, и от политики, и от всего прочего. В глобальном мире *все* связаны, подчас не подозревая об этом, друг с другом. И *все* взаимосвязано, видимыми или невидимыми нитями, прямыми и опосредованными причинными связями. Причем связано таким образом, что изменение в одной точке тем или иным образом рано или поздно приводит к изменениям во всех остальных. Глобальный иллюзионизм как будто бы обеспечивает общий баланс связей, их общую стабильность. Но это стабильность сродни той, что сохраняется в подброшенном взрывном устройстве, где намеренно соединены тысячи проводков и если тронуть хоть один, взрыв неминуем.

Проблема не в самом устройстве, точнее устройство есть лишь часть, и далеко не самая важная, проблемы глобального иллюзионизма. Оппоненты Р. Докинза ничего не смогли возразить ему на то, что, по его мнению, религия в XXI в. — это уже не только архаичный пережиток прошлого, своего рода атавизм, предрассудок, но крайне опасная наследственная (в культурном, а не в биологическом смысле) болезнь, *смертельный вирус*, распространяющаяся эпидемия которого должна быть остановлена. Однако некоторые из них справедливо попеняли на то, что если это верно, то для правильного и эффективного лечения необходимо поставить правильный и точный диагноз. А поскольку это вирус социальной, а не биологической природы, то необходимо прежде всего определить его социальное (в широком смысле) происхождение и те благоприятные для него условия, при которых он широко распространяется и становится трудно излечим.

Свой вклад в постановку правильного диагноза уже внесли не только социологи, историки, философы, политологи, экономисты, этнографы, религоведы, но и многие, многие другие *ученые*, в частности и все те эволюционисты (в разной степени, прямо или косвенно), чье отношение к религии было рассмотрено выше. Однако, если продолжать аналогию, то в борьбе с болезнью, особенно хронической и крайне опасной, очень важно также то, как относится к диагнозу, к людям, его поставившим, к своей болезни, а также к самому себе и к другим людям сам заболевший. Хочет ли он поправиться и есть ли еще у него силы для этого. Ключевым моментом на пути выздоровления, помимо

прописанных лекарств и других оздоравливающих средств, является его доверие к докторам и к самому себе, его здравомыслие.

Парадоксальность ситуации (правда, скорее внешняя) заключается в том, что имеется сразу два прямо противоположных диагноза и, соответственно, два прямо противоположных набора настоятельно предлагаемых лекарственных средств. Два поставивших диагнозы и предлагающих противоположные курсы лечения консилиума, и, наконец, что самое важное, два контингента людей, состояние которых, в зависимости от того, к какому контингенту они отнесены, определяется прямо противоположным образом. Лица, относимые к одному из этих контингентов, действительно нездоровы, по крайней мере, по мнению тех, кто радикально настроен и стоит за применение самых решительных средств вплоть до самых крайних. Весь вопрос в том, так кто же опасен болен на самом деле? Если, конечно, оба диагноза верны, сходясь, несмотря на свою противоположность, в том, что лечение необходимо. При большинстве обычных, а не культурно-исторических, эволюционных заболеваний, почти во всех случаях, за исключением психических, заболевший человек и сам понимает, что заболел, чувствует себя неважно. А вот и атеисты, и верующие, казалось бы, одинаково уверены, что абсолютно здоровы, и лечить (в любом смысле слова) нужно как раз их оппонентов⁶⁸⁸. Причем аналогия с болезнью используется активно как теми, так и другими. Достаточно напомнить, что один из антирелигиозных текстов Р. Докинза называется «Вирусы ума»⁶⁸⁹. Множество ответов его религиозных критиков имеют названия, в которых также используются медицинские термины. На одном из сайтов российских атеистов в качестве эпиграфа используется фраза «Бога нет — это медицинский факт»⁶⁹⁰, а уж примеров «диагностирования» атеистов как «душевно-больных» более чем предостаточно⁶⁹¹.

⁶⁸⁸ Ср. например: «Потому что террористом может быть только верующий человек — т. е. человек, мозг которого деформирован до такой степени, что он всерьез начал думать, что душа бессмертна и если он умрет праведной смертью, то будет во веки вечные развлекаться с гуриями в райском саду. ... Лекарство от терроризма — атеизм» См.: Взрыв. URL: <http://www.ateism.ru/article.htm?no=1828>; «Наверно, еще долго мы будем лечиться от болезни, которая называется атеизм и которая господствовала в некоторой части мира и в нашей стране, да и сегодня продолжает господствовать в умах некоторых гнилых мозгов, из которых бьется источник тупости». URL: <http://www.islamicivil.ru/forum/viewtopic.php?f=7&t=5>

⁶⁸⁹ Dawkins R. Viruses of the Mind // Free Inquiry. 1993. V. 13. N. 3. P. 34–41.

⁶⁹⁰ URL: <http://www.ateism.ru/>

⁶⁹¹ Например: «Атеизм, на мой взгляд, своего рода болезнь человеческого духа, духовная слепота, не позволяющая видеть Бога, общение с Которым является и высшим смыслом, и высшей радостью человека». См.: Дышкант В. Религиозные деятели России порой сочувствуют атеистам. URL: <http://www.religio.ru/relisoc/182.html>; «Платон называл безбожие болезнью. Впрочем, эта болезнь бывает в разных стадиях развития, то есть отступления от веры в истинного Бога». URL: <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/secret/21.htm>; «Итак,

Парадоксальность усугубляется тем, что только сами люди из обоих контингентов могут и должны решить, больны ли они на самом деле и какие из предлагаемых им лекарств действительно могут им помочь. Нет никаких сомнений, что в конечном счете рано или поздно все они или хотя бы некоторые из них осознанно сделают единственно правильный выбор. Залогом тому вся эволюция человека. Оглядываясь назад, с той стадии эволюции, на которой человек находится сейчас, можно вслед за С. Дж. Гулдом удивляться тому, насколько малы были шансы самого появления человека и насколько «случайным» выглядит его восхождение с одного эволюционного пика на другой, все выше и выше, и подчеркивать эту «случайность», «заброшенность» человека в мир и в мире. Но можно, наоборот, увидеть в каждом изгибе, в каждом повороте извилистой, идущей все время по самому краю глубочайших пропастей, полной неожиданностей и опасностей тернистой тропинке предписанность и предзаданность самого ее существования и движения по ней к некоей высшей и конечной точке, как это увидел П. Тейяр де Шарден. Наконец, можно обнаружить, как Ф. Г. Добржанский, Дж. Хаксли и Р. Доккинз, не только бесконечность бесконечных развилок и вариантов, и в то же время их ограниченность, беспредельность эволюционных просторов и таящиеся за этой беспредельностью пределы, растущее «вширь» и «вверх» разнообразие альтернатив, магистральных путей и то, казалось бы, простое обстоятельство, что создателем этих путей, этих альтернатив и этих пиков, на которые уже взошел человек и на которые ему еще предстоит взойти, давно уже является он сам, человек разумный и творящий, *Homo sapiens et creatoris*.

Как бы то ни было, в любом случае *обратной* дороги *нет*, а ту, что ведет в будущее, действительно осилит только идущий. Так что и в самом деле прав был Ч. Дарвин, подметивший, что есть величие в воззрении, по которому жизнь с ее различными проявлениями, появившись первоначально в одной или ограниченном числе форм, в то время как наша планета продолжает вращаться согласно неизменным законам тяготения, из такого простого начала развилась и продолжает развиваться в бесконечное число самых прекрасных и самых изумительных форм, и не без тонкого, чисто английского лукавства,

выясняется, что по другой шкале ценностей атеизм — это не венец философии высоко-развитого человека, а лишь болезненное состояние сознания, порожденное малым знанием. Поэтому остается надежда, что с развитием подлинного знания эта детская болезнь из науки уйдет. ... атеизм — это преступная философия или форма безумия» См.: *Тушкин В. Р. ФOOЛософия атеизма*. URL: <http://eastlands.narod.ru/articles/47.html>; «Атеизм, с этой точки зрения, представляет из себя болезнь, которой должно переболеть развивающееся сознание (вроде кори)» См.: Атеизм. URL: <http://psychology.net.ru/talk/viewtopic.php?p=325194&sid=c78e3d18753ecd0ef9b380892978b851>

упомянувший в этом высказывании и «Творца»⁶⁹². *Сотворение мира и сотворение человека* продолжается, и все те эволюционисты, чье отношение к религии было рассмотрено, были уверены в том, что в процессе этой поистине вселенской эволюции человек обретает самого себя и свое предназначение.

7.3. Вместо заключения. Нужны ли «духовные костыли»?

Возможно, стоило бы провести специальное исследование или хотя бы социологический опрос среди современных российских биологов, посвященный их точке зрения, их пониманию соотношения эволюционной теории и креационизма, науки и религии. Но вряд ли такое исследование способно подвести окончательный итог, поставить точку в многовековом споре. К тому же даже самые точные и выверенные, «неопровержимые» цифры не отражают всех нюансов и не передают живых *человеческих* эмоций. Вот почему вместо заключения к данному тексту в виде приложения ниже даются три кратких интервью. На правах того, кто задавал вопросы, остается добавить к ним следующее. Один из интервьюируемых употребил выражение «духовные костыли». Как известно, опираться на четыре конечности надежнее, чем на две. Тем не менее, в результате процесса эволюции человек стал прямоходящим, что, на первый взгляд, не совсем адаптивно. Но это лишь с точки зрения одномерного мышления, присущего одномерному человеку. Все дети соответствующего возраста стремятся ходить сами, несмотря на то, что, учась ходить, они часто и подчас больно падают. Поэтому, «неправомерно обобщая», можно утверждать, что в каждом человеке с рождения заложены способность и настойчивое стремление к *свободному* движению, без *каких бы то ни было* костылей. Точно так же в нем заложены способность и потребность к *свободному и всестороннему* развитию. И вовсе не оговоркой

⁶⁹² Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. 2-е изд., доп. СПб.: Наука, 2001. С. 418—419. Эта фраза неоднократно использовалась разными авторами как доказательство того, что Ч. Дарвин оставался верующим человеком и после создания им своей теории эволюции. Такая интерпретация в свою очередь также неоднократно опровергалась тем, что эта фраза отсутствовала в первом издании и была добавлена Дарвином во второе издание под влиянием жены, о чем позднее Дарвин всегда сожалел, но так и не решился ее убрать. В подтверждение, в частности, делалась ссылка на следующее пояснение Дарвина в письме Дж. Хукеру от 29 марта 1863 г.: «Но я уже давно сожалею, что уступил общественному мнению и употребил выражение Пятикнижия — “сотворение”, под которым я на самом деле только подразумеваю “появление” вследствие какого-то совершенно неизвестного нам процесса». См.: The Life and Letters of Charles Darwin. V. III. L., 1887. P. 118.

было убеждение, своего рода категорический императив одного из классиков отечественной и мировой литературы, заметившего как-то, что человек создан для счастья, как птица для полета⁶⁹³. Несомненно, бывает так, что к костылям приходится прибегать на время в обычной жизни, в результате того или иного заболевания, несчастного случая. Но все же человеку, получившему благодаря предшествующей эволюции не только способность к ходьбе и бегу, но еще и способность создавать любые, умножающие невообразимо и немыслимо эту его природную способность, особые средства передвижения, нужно совсем другое — все новые вершины, даже если они оборачиваются зияющими высотами, и все новые пределы, даже если они кажутся настолько запредельными, что первоначально вызывают одни иллюзии.

⁶⁹³ «Человек создан для счастья, как птица для полета» — фраза Я. К. Залуского, героя рассказа В. Г. Короленко «Парадокс» (1894), которую он пишет на листе бумаги. См.: *Короленко В.Г.* Собрание сочинений. В 10 т. Повести и рассказы. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1954. Т. 2. С. 368, 371. URL: <http://www.biblioteka.by/10/KOROLENKO/paradox.html>

ПРИЛОЖЕНИЯ

Интервью Николая Васильевича Аладина, доктора биологических наук, заведующего лабораторией Зоологического института Российской Академии наук

М. Б. Конашев: Первый вопрос такой. Вы биолог, точнее зоолог. Для широкой публики: какая Ваша специальность?

Н. В. Аладин: В дипломе у меня написано: «биолог, зоолог, гидробиолог, преподаватель химии и биологии средней школы».

М. Б. Конашев: Ну, естественно, закончили наш университет, питерский, тогда еще ленинградский?

Н. В. Аладин: Да, наш родной, горячо любимый ЛГУ.

М. Б. Конашев: А сейчас на какой должности?

Н. В. Аладин: Моя основная должность — заведующий лабораторией Зоологического института. Все остальное — дополнительное. Ну и, конечно, то, что я преподаю в родном университете — это тоже очень классно.

М. Б. Конашев: А кому что читаете?

Н. В. Аладин: А я на родной кафедре гидробиологии и ихтиологии, которую заканчивал, читаю гидробиологию солоноватых вод. Я давно для себя решил, что надо заниматься только тем, что ты любишь, что тебе нравится. Дежурных курсов я просто не читаю. У нас есть профессора, они читают то, что им нравится, а я читаю только то, что нравится мне.

М. Б. Конашев: Ваш главный исследовательский интерес? Чем Вы занимаетесь?

Н. В. Аладин: У каждого свое, у меня — соленость. У кого — температура, у кого — биотические отношения, а у меня — абиотические отношения и главный фактор — соленость.

М. Б. Конашев: А объект?

Н. В. Аладин: Я стараюсь не выходить за рамки животного мира. Мои любимые объекты — это беспозвоночные. Но их так много. Я стараюсь оставаться в пределах ракообразных.

М. Б. Конашев: А какие группы предпочтительнее? С точки зрения изучения солености?

Н. В. Аладин: Всеми заниматься очень сложно, и я стараюсь заниматься теми, кого раньше называли низшими раками. Не такие они уж и низшие. Мои любимые группы ветвистоусые, или, как их журналисты зовут, вислоусые, и ракушковые. Я считаю себя специалистом по этим двум группам.

М. Б. Конашев: Современная эволюционная теория имеет для Вас значение, и какое, в исследованиях и в преподавании?

Н. В. Аладин: Я хочу — не знаю, имею ли я право, но хочу считать себя учеником Кирилла Михайловича Завадского⁶⁹⁴. Он из меня, из школьника, сделал человека. Поэтому для меня эволюция значит очень много. Я себя, благодаря Кириллу Михайловичу Завадскому, с детства научного, считаю обязанным эволюционному учению и отношусь к нему хорошо. Я всегда себя считал сторонником дарвинизма, и когда у меня появилась редчайшая возможность посидеть минутку в кресле Дарвина, я, нарушая все правила музейного поведения, в него сел на пару минут. Так что соленостный фактор, конечно, нужно рассматривать с точки зрения эволюционного процесса.

М. Б. Конашев: Получается, что эволюционная теория не только в методологическом, но и исследовательском, практическом плане работает? И Вы считаете себя эволюционистом?

Н. В. Аладин: Да, я считаю себя эволюционистом. И чем дольше я живу, тем больше в этом убеждаюсь. Мне нравится ряд идей Исаака Азимова⁶⁹⁵. Потому что, действительно, даже если кто-то когда-то где-то и создал живое существо, и выпустил его в среду, все время же над этим существом стоять не будешь, оно выйдет из-под твоего повиновения и дальше будет жить по законам Дарвина. Так что я дарвинист.

М. Б. Конашев: А что для Вас в науке главное?

Н. В. Аладин: Главное, что в науке нужно быть свободным и счастливым.

М. Б. Конашев: Замечательная формула.

⁶⁹⁴ Завадский Кирилл Михайлович (1910—1977), ботаник, эволюционист, историк и философ биологии, в 1950—1960-х гг. активно участвовал в борьбе с лысенкоизмом. О нем см.: Кирилл Михайлович Завадский / Сост. А. В. Самокиш, К. В. Манойленко, Я. М. Галл, А. А. Федотова; Авт. вступ. ст. Э. И. Колчинский. СПб.: Нестор-История, 2008; Ученый, учитель, гражданин. Памяти К. М. Завадского / Под ред. Э. И. Колчинского. СПб., 1997.

⁶⁹⁵ Азимов Айзек (англ. *Isaac Asimov*, имя при рождении Исаак Юдович Озимов; 1920—1992) американский писатель-фантаст, популяризатор науки, биохимик. См.: *Ващенко А. В.* Азимов (Asimov) Айзек // Большая Российская энциклопедия: В 30 т. Т. 1. А — Анкетирование. М.: БРЭ, 2005. С. 273—274.

Н. В. Аладин: Я стараюсь из жизни извлекать максимум счастья. Тогда и идеи хорошие рождаются, и не надо ко всяким значкам и медалям всерьез относиться. Потому что когда идешь наверх, предполагаются какие-то жертвы. Чтобы стать членкором, надо сделать то-то, пожертвовать тем-то, академиком — еще что-то... А иногда все эти звания и премии сваливаются сами собой, а ты только идешь в погоню за хорошим настроением и за интересным делом.

М. Б. Конашев: Но, тем не менее, степени Вы получили?

Н. В. Аладин: Я прямо скажу, что кандидатскую я получил под нажимом отца, докторскую получил под нажимом жены, а профессором я стал под нажимом директора института. Но я никогда сам не старался.

М. Б. Конашев: Возвращаясь к эволюционной теории: нужно ли преподавать эволюционную теорию в высших учебных заведениях, разумеется в биологических, и в школе? Полезно это для школьников или не полезно в качестве знания? Хотя, конечно, тут есть и элемент мировоззрения.

Н. В. Аладин: Я могу сказать следующее. Что ребенок, что взрослый человек всегда тянутся к запрещенному. Поэтому можно поступить хитро. Дабы возбудить интерес к эволюционному учению, взять и запретить его.

М. Б. Конашев: Есть и такое предложение.

Н. В. Аладин: И всем будет интересно. Когда что-то навязывается, чертенок, который в нас сидит, всегда хочет противоположного, от противного. Поэтому здесь должны думать умные люди, завязанные на образование. Я на образование завязан очень мало. А настоящее образование должно быть от детского сада до гробовой доски.

М. Б. Конашев: По-другому поверну вопрос. А вот для Вас персонально в свое время было полезным все-таки то, что в школе была биология, что была эволюционная теория?

Н. В. Аладин: Конечно. Было более чем полезно. И у меня был период, и слава богу, что в этот период я оказался в руках Кирилла Михайловича Завадского, и он сказал, что мне, школьнику надо читать: Симпсона, Майра, Хаксли, Дарвина. И мне, школьнику, прислал домой приглашение на научный семинар. Семинар назывался так: «Сопряженная эволюция патогенности и резистентности пластридиазойдов». Я не знал, что такое пластридиазойды, но знал, что такое все остальное.

М. Б. Конашев: Теперь пару вопросов, на которые, я надеюсь, Вы не откажетесь ответить. Вы верующий?

Н. В. Аладин: Совершенно верно. Я православный христианин. Считаю, что воцерковленный. Но моя проблема в том, что у меня нет настоящей церковной среды вокруг меня.

М. Б. Конашев: Что это значит? Почему это проблема?

Н. В. Аладин: Ну, как я Вам скажу? Дело в том, что если бы вокруг меня было много верующих, то у меня была бы «популяция», если употребить биологический термин.

М. Б. Конашев: Но сейчас верующих вроде бы очень много. Если верить СМИ.

Н. В. Аладин: Нет, это имитаторы веры. Если человек стоит в соборе, то это еще не означает...

М. Б. Конашев: Ну, а приход?

Н. В. Аладин: Приход — это не «популяция». Должна быть «популяция». «Популяция» — это какая-то группа связанных особей одного вида...

М. Б. Конашев: Связанных необходимыми отношениями?

Н. В. Аладин: Понимаете, если я прихожу в церковь, где существует свой приход, — там очень разные люди. Например, последний раз на Рождество я стоял рядом с Эдуардом Хилем, очень уважаемым человеком, известным певцом⁶⁹⁶. Если бы я стоял рядом с Эдуардом Израилевичем Колчинским⁶⁹⁷ или еще с кем-то... Там было бы больше причин. Там нас объединяет только вера, но не профессия. А мне очень бы хотелось, чтобы нас, православных людей, еще объединяла бы профессия. Я знаю очень верующих людей в Москве, биологов. Я считаю, что религия может быть отделена от мировоззрения и быть частью моего социологического восприятия мира. Понимаете? То есть все разговоры о том, что религия — это костыли, которые помогают тебе идти, — я с этим согласен. Я не только пользуюсь своими мышцами, но я пользуюсь теми религиозными приспособлениями, которые делают меня более жизнестойчивым. Для меня существование Бога было очень просто доказано на Белом море. Я находился в 1974 г. в большой (для меня большой)

⁶⁹⁶ Хиль Эдуард Анатольевич (1934 г.р.), советский и российский эстрадный певец, народный артист РСФСР (1974). О нем см.: Эдуард Хиль. URL: <http://edhill.narod.ru/biogrl.htm>

⁶⁹⁷ Колчинский Эдуард Израилевич (1943 г.р.), историк и философ эволюционной биологии, директор СПбФ ИИЕТ РАН. См.: Эдуард Израилевич Колчинский: к 60-летию со дня рождения / Рос. акад. наук, Ин-т истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова, С.-Петерб. фил.; библиогр. и указ. сост. А. В. Полевым; авт. вступ. ст.: М. Б. Конашев, К.В. Манойленко. СПб.: Нестор—История, 2004.

экспедиции на Белом море. Я выполнял сбор материала, работать часто приходилось одному, потому что никто из студентов не хотел помогать. И вот я, отягощенный пробами и всякой ерундой, потому что еще собирал то, что мне нравилось, не мог вернуться тем маршрутом, которым я пришел, потому что начался прилив. И я стал карабкаться на скалы, сорвался, начал падать вниз, в пропасть, в которой костей не соберешь, и стихийно, неконкретно понял, что кроме чего-то сверхъестественного меня ничего не спасет. И я обратился к Богу, в силу того, что очень жить хотелось, и скольжение остановилось в последний момент, и все закончилось хорошо. Хотя по всем законам я должен был упасть. Ведь религия как мировоззрение базируется на чудесах. Был такой период, взрывали дома в Москве. На одной улице (я запомнил — улица Суханова) взорвали многоэтажный дом террористы. Я как раз возвращался из поездки, у меня была пересадка в Москве. Абсолютно необъяснимый факт. Мне не нравится сидеть на вокзале. Я положил вещи в камеру хранения и пошел гулять по Москве. Москва вся гудела. И я пришел в Кремль, гулял по Кремлю, и у Троицких ворот там сувенирный ларек. Я просто глазеть пришел. Увидел маленькую иконку Николая Чудотворца. Она оказалась не за стеклом, а перед стеклом. Я понимаю, что это был уже полумрак. Возможно, кто-то купил и оставил. И у меня есть рациональное и эмоциональное. Сконцентрировался на ней, потому что она одноименная со мной, в честь Николая Чудотворца. Но можно верить и так, что мне было явлено чудо. Эта икона со мной, она путешествует по разным странам. Я считаю, что для меня как человека разумного... Я понимаю свою слабость и вот таким способом протезируюсь.

М. Б. Конашев: Есть разные модели соотношения науки и религии. С Вашей точки зрения, к какой модели Вы бы отнесли соотношение эволюционной теории и религии? Как ученый и как верующий?

Н. В. Аладин: Почему я верующий? Потому что мой дедушка был протодиакonomом. Я рожден верующими людьми. Я находился в окружении верующих. Поэтому мне очень смешно, когда человек из неверующих по политическим или экономическим причинам вдруг становится верующим. Меня это смешит. Я понимаю, адаптациогенез. Я также понимаю, почему некоторые, оказавшись в плену у моджахедов, принимали ислам. А потом, чтобы себя оправдать, они стали искать в исламе положительные вещи. Как в геометрии — доказали теорию от противного. Поэтому я... Есть же такое понятие «Не суди, и сам не судим будешь». Я считаю, что это очень правильная точка зрения, потому что всякие бывают обстоятельства, и тебе не суждено понять, что привело того или иного человека к церкви или от церкви. А что касается религии, то я прямо скажу, что мое религиозное образование — это дед по материнской линии. Потому что

в школе не было никакого религиозного образования, наоборот, насмешки. А он мне давал образование, и я знаю, кто такой Иисус Христос, кто такой Бог-Отец, и что делал Каин, и что делал Авель, и почему Хам — он хам, и кто такой Ной, и прочее, и прочее. Ну, и как ученый, как, надеюсь, образованный человек, я стараюсь смотреть на все это по-другому. Почему тогда человек жил шестьсот и семьсот лет, а сейчас — семьдесят или сто двадцать. Чувственное и рациональное есть во мне. Но мне очень нравится это понятие — отношение «ученик—учитель». У меня дедушка был первый религиозный учитель. Потом меня к религии обратил Александр Исаевич Солженицын⁶⁹⁸.

М. Б. Конашев: Все-таки какая модель: сосуществования, конкуренции или взаимодополнительности?

Н. В. Аладин: Я за сосуществование. Я на Пасху стою в церкви с Митей Шагиным⁶⁹⁹. У них, у митьков, мне очень нравится лозунг: «Митьки никого не хотят победить». Я тоже никого не хочу победить. Я хочу мирно сосуществовать. Мое мирное сосуществование прекращается, когда кто-то творит зло.

М. Б. Конашев: Но всегда проблема, что есть зло.

Н. В. Аладин: Да, всегда проблема, что есть зло. И вот здесь нужен коллективный разум. Если бы наше замечательное человечество раньше бы поняло, что есть зло Адольф Гитлер⁷⁰⁰, было бы меньше жертв. Если бы наше замечательное, двадцатого века человечество поняло, что такое Иосиф Виссарионович⁷⁰¹, то тоже было бы по-другому. С одной

⁶⁹⁸ Солженицын Александр Исаевич (1918—2008), русский писатель, публицист, общественный и политический деятель, лауреат Нобелевской премии (1970), Государственной премии Российской Федерации (2006). О нем см., например: *Батюто А. И.* А. И. Солженицын и отечественная литература XIX—XX веков (пиетет, критика, преломление традиций): записки филолога. СПб.: Нестор—История, 2006; *Войнович В. Н.* Портрет на фоне мифа: [О А. И. Солженицыне]. М.: ЭКСМО-пресс, 2002; *Лакин В. Я.* Солженицын и колесо истории. М.: Вече: АЗъ, 2008; *Медведев Ж. А., Медведев Р. А.* Солженицын и Сахаров. Два пророка. М.: Время, 2005; *Островский А. В.* Солженицын. Прощание с мифом. М.: Яуза: Пресском, 2004.

⁶⁹⁹ Шагин Дмитрий Владимирович (1957 г.р.), художник, один из основателей группы «Митьки». О нем см.: <http://www.mitkiart.ru/index.php?id=8>

⁷⁰⁰ См., например: *Прусаков В. А.* Гитлер без лжи и мифов. М.: Книжный мир, 2008; *Ушаков А. Г.* Гитлер. Неотвратимость судьбы. М.: Мартин, 2007; *Фест К. И.* Гитлер. Биография. В 8 кн. Вече, 2009.

⁷⁰¹ См., например: *Гусляров Е. Н.* Сталин в жизни: Систематизир. свод воспоминаний современников, документов эпохи, версий. М.: Олма—Пресс, 2003; *Емельянов Ю. В.* Сталин: Путь к власти. М.: Вече, 2002; *Его же.* Сталин: На вершине власти. М.: Вече, 2002; *Медведев Ж. А., Медведев Р. А.* Неизвестный Сталин. М.: Харьков: АСТ: Фолио, 2002; *Медведев Р. А.* О Сталине и сталинизме. Ист. очерки. М.: Прогресс, 1990; *Такер Р.* Сталин. Путь к власти, 1879—1929: История и личность: Пер. с англ. / Общ. ред. и послесл. В. С. Лельчука.

стороны, это смерть, смерть — это плохо. Но как эволюционист я знаю, что через смерть решаются многие вопросы. Как говорил Иосиф Виссарионович, нет человека — нет проблемы. Поэтому я хотел бы, очень хотел бы мирного сосуществования до той поры, пока это возможно. Но, к сожалению, мирное сосуществование прерывается на салтационные периоды, когда это мирное сосуществование невозможно. И во время таких вот салтаций рождается что-то новое. Я не назвал и сотой доли тех замечательных людей, которые показали мне преимущества быть верующим, нежели неверующим. И, честно говоря, когда приходит смерть, неверующему человеку гораздо тяжелее.

М. Б. Конашев: Откуда это известно?

Н. В. Аладин: Это известно из многих примеров. Приведу сначала черный пример. Те, кто совершает нехорошие теракты, вот эти исламские террористы...

М. Б. Конашев: Они же вроде верующие?

Н. В. Аладин: Да, верующие. Они за свою веру, сформированную людьми политизированными, идут на смерть. Но они идут на смерть, не страдая. То есть вера избавляет тебя от страха смерти. Любая вера. Буддистская — там реинкарнация, христианская — там вечная жизнь, иудейская... Поэтому, когда уходит от тебя верующий человек, ты имеешь с ним спиритуальный контакт.

М. Б. Конашев: Последний вопрос. С Вашей точки зрения: какова тенденция эволюции атеизма и религии? Они когда-нибудь будут конвергировать, или нет?

Н. В. Аладин: Мой дед был священнослужитель. И я его прямо спрашивал: вот, сплошные разночтения с Библией, с современной наукой. А он говорит: Господа Бога и не нужно рационально познавать. Тебе нравится его любить? Люби его по-детски. Вот ты еще только родился, а уже любишь своего папу, маму, потому что они у тебя перед глазами начали мелькать, отдавать тебе какое-то тепло, внимание. Как в этологии: кто перед утенком двинулся, за тем утенок и ходит. Так и здесь. Бога надо любить сердцем, а не мозгами. Любовь-вера должна быть детской, примитивной. Если, так сказать, ты это можешь, ну и люби. Пусть у тебя будет дуализм. Я стараюсь не искать противоречия. Я со многими встречаюсь и разговариваю. И с японцами, и с американцами, и с мусульманами. Они

М.: Прогресс, 1990; Сталин: в воспоминаниях современников и документах эпохи / [Авт.-сост. М. Лобанов; Общ.-ред. совет: Л. Аннинский и др.]. М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2002; *Троцкий Л. Д.* Сталин: [В 2 т.] / Под ред. Ю.Г. Фельштинского. М.: СП «Тerra», 1990. Т. 1—2.

там очень недовольны, что я не мусульманин. Ну, я им объяснил, по каким причинам я не мусульманин, они говорят, ну и ладно, хотя, конечно, зря, получил бы грант от нас. Будь ты мусульманин.

М. Б. Конашев: Ну, это уже что-то меркантильное.

Н. В. Аладин: Нет, ну почему? Есть же папская академия наук. И там тоже гранты раздают.

М. Б. Конашев: Есть. Но менять веру ради маммоны — это как-то все-таки странновато.

Н. В. Аладин: Это странновато для человека, рожденного в СССР. А для человека, рожденного в капиталистическом ужасном мире, совсем не странно, что в выборе религии присутствует меркантильный интерес. Если ему скажут: веруй в то-то, и ты будешь больше зарабатывать, и ты будешь более успешным... Есть такое направление — сайентология. Для западного человека, а точнее, для гражданина США, очень много значит успех. Если есть религия, и ее пропагандист к тебе на улице подошел и подкрепил слова чеком на миллион долларов, то очень многие дрогнут. Ни минуты не будут сомневаться.

М. Б. Конашев: У Александра Зиновьева написано в одной из его книг, что единственным богом в США является доллар⁷⁰².

Н. В. Аладин: Я могу сказать только одно: мои коллеги из США с этим тезисом согласны. И мне говорят: Николай, не расстраивайся, такова жизнь.

М. Б. Конашев: А она такова?

Н. В. Аладин: Вот мы сидим за одним столом, верующий и неверующий. И я воспринимаю Вас как человека, у которого нет нужды в тех костылях, которых у меня нет. У которого, возможно, жизнь складывалась более гладко...

М. Б. Конашев: Потребности у меня нет, но что у меня жизнь более гладко складывалась, я бы не сказал.

⁷⁰² «Бог американцев, как и прочих западоидов, — обычные земные блага, какие им может дать западная цивилизация и какие они сами могут урвать благодаря ей». См.: *Зиновьев А. А.* Запад. М.: Центрполиграф, 2000. С. 335. Более буквальное высказывание принадлежит другому автору: «По крупному счету для Бога в США места нет. Церкви изнутри пустыньны, аскетичны. Ни одной лишней копейки, ни одной лишней минуты для Бога. Чахнет в деловой свистопляске не только Божий дух, но дух всякий, прежде всего дух человечности. Давно уже остроумные люди заметили, что надпись на долларовых банкнотах “В Бога мы веруем” должна бы быть уточнена “В этого Бога мы веруем”». См.: *Леонов Н. С.* Лихолетье: [Мемуары разведчика]. М.: Международные отношения, 1994. С. 292–293.

Н. В. Аладин: Но Вы не были родственником врага народа, не были родственником всяких нехороших людей. Мою маму высылали из Петербурга. На мне тоже клеймо.

М. Б. Конашев: Простите, перебыю. На большевиках тоже было клеймо, их тоже высылали туда же, их расстреливали.

Н. В. Аладин: Меня вызвали в наш ЛГУ и сказали: у Вас плохие родственники.

М. Б. Конашев: Не та анкетка. Помню.

Н. В. Аладин: Да, не та анкета. Но мы Вам доверяем поехать на учебу в ГДР. И я поехал туда, а когда вернулся, мне сказали: Вы не оправдали наше доверие.

М. Б. Конашев: Что ж Вы там такого сделали? Это — чисто риторический вопрос.

Н. В. Аладин: Я до сих пор не знаю, что я сделал.

М. Б. Конашев: И сделал ли я вообще что-нибудь...

Н. В. Аладин: Но я понял, что мои студентки и я назначены властью имущими быть врагами народа. Такая у меня специализация — быть изгоем. И, естественно, быть изгоем, будучи верующим, легче. Поэтому я верующий, в том числе потому, что я изгой.

М. Б. Конашев: Но сейчас-то вроде условия изменились.

Н. В. Аладин: Не надо, не надо. Мы сейчас возвращаемся к тому, что было. Это всем ясно, и мы имели одну...

М. Б. Конашев: То, да не то.

Н. В. Аладин: Нет, конечно, в одну и ту же реку не войти. Но то, что у нас сейчас одна партия, и тогда была одна партия. То, что сейчас расцвело угодничество и целование всего и вся, это тоже факт. Вот я назначен быть диссидентом, я назначен быть врагом народа, и кто там — коммунисты, или капиталисты, я все равно выходец из среды врагов народа. И поэтому...

М. Б. Конашев: То есть другом народа все равно не стать? Ни при ком?

Н. В. Аладин: Не стать. Ну, кто сейчас правит? Это те же коммунисты, которые поменяли... И я не боюсь всех этих моих суждений. Для меня — что бомж под забором, что президент Ирана — не шушера. Все мы люди, все мы человеки. Я должен относиться с уважением к чужим убеждениям. И я вот серьезно говорю, что я очень рад, что я живу не по

лжи. Что я и при коммунистах говорил, что я верующий, и сейчас я говорю, что я верующий... Я из среды репрессированных, я из среды истинно верующих, я унаследовал все от них.

**Интервью Льва Яковлевича Боркина,
кандидата биологических наук,
старшего научного сотрудника Зоологического института РАН,
председателя правления Санкт-Петербургского союза ученых⁷⁰³**

М. Б. Конашев: Расскажите кратко о своей должности и об области исследований.

Л. Я. Боркин: По специальности я зоолог. Еще в школьные годы увлекался палеонтологией и зоологией. Затем поступил в Ленинградский университет, где специализировался по кафедре зоологии позвоночных. После окончания университета и до сих пор связан с Зоологическим институтом Академии наук без перерыва. Работаю в той части зоологии позвоночных, которая изучает амфибий и рептилий и называется герпетологией. У меня служебный путь, как у японца: пожизненный наем в Академии наук. И надеюсь его в ней и закончить. Естественно, что когда я комментирую какие-то тексты, выступления или события из области научной политики, а не зоологии, то я выступаю не как сотрудник данного конкретного академического института, а как представитель российского научного сообщества, в данном случае — Санкт-Петербургского союза ученых, одним из основателей и председателем правления которого являюсь.

М. Б. Конашев: В Вашей исследовательской области эволюционная теория нужна Вам? Как-то помогает, в каком-то смысле? И если помогает, то в каком? Или никакой пользы не приносит?

Л. Я. Боркин: Моя биография складывалась так, что когда я еще был школьником, я очень интересовался историей науки. Этому содействовала моя мама, которая работала в крупной типографии «Печатный двор», где тогда печаталось очень много разных и хороших книг, и она

⁷⁰³ Пока книга готовилась к печати и издавалась, в Санкт-Петербургском союзе ученых произошли изменения в руководстве организации. Л. Я. Боркин объявил о своем уходе с должности председателя Правления СПбСУ, мотивируя это тем, что он занимал руководящие посты в СПбСУ с момента его создания и необходима смена руководства. Решением Правления СПбСУ Л. Я. Боркину присвоено звание почетного председателя Правления СПбСУ. Он остался членом Правления и Координационного совета СПбСУ, а также главным редактором журнала «Родник знаний», издаваемого СПбСУ.

многие из них мне приносила. Ну, и библиотеки, конечно. И я, еще будучи школьником, читал биографии ученых, и всегда этим интересовался. Я помню, на меня очень сильное воздействие произвели солидные книги замечательного зоолога, педагога, методиста и историка науки Бориса Евгеньевича Райкова⁷⁰⁴. Его четырехтомник по истории эволюционной мысли в России до Дарвина⁷⁰⁵. И когда я попал в университет, то имел уже некоторые представления, скорее не натуралистические, а больше из истории и теории биологии. Вообще я хотел быть палеонтологом. В университетские годы я уже активно увлекался эволюционной теорией, читал много книг и научных статей. Вместе со своими друзьями по курсу даже организовал Эволюционный клуб, на заседаниях которого мы обсуждали различные эволюционные проблемы. Должен сказать, что современный квалифицированный биолог просто не может не быть эволюционистом.

М. Б. Конашев: А почему? Можно это как-то объяснить для широкой публики?

Л. Я. Боркин: В известной мере это критерий профессионализма. Не может же хороший инженер не знать теорию сопротивления материалов. Есть некие необходимые, азбучные вещи. Кстати, так же как и хороший современный медик должен понимать, отчего появляется та или иная патология и почему есть такие вещи, как боль, например, и так далее. Это можно понять, только имея широкое биологическое образование. В старину медицина и биология не были так обособлены, как сейчас, когда медицину превратили в массовое ремесло, в технологию. А на самом деле, если брать ее научную основу, то это биология человека, но не в норме, а патологического состояния организма. Наш выдающийся ученый Илья Ильич Мечников⁷⁰⁶, например, сначала был классическим зоологом и занимался эволюционной эмбриологией, а потом, как известно, когда обнаружил фагоцитоз, перешел к патологии. Потому что он начал изучать проблемы патологии, рассматривая их как общебиологические. Знаменитый английский ученый Джулиан Хаксли выдвинул концепцию рака как потери биологического контроля над делением

⁷⁰⁴ Райков Борис Евгеньевич (1880–1966), педагог-методист и историк естествознания, заслуженный деятель науки РСФСР (1961), действительный член АПН РСФСР (1945). О нем см.: *Лукина Т. А.* Борис Евгеньевич Райков. Л.: Наука, 1970.

⁷⁰⁵ *Райков Б. Е.* Русские биологи-эволюционисты до Дарвина. Т. 1–4. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1952; 1951; 1955; 1959.

⁷⁰⁶ Мечников Илья Ильич (1845–1916), русский биолог и патолог, один из основоположников эволюционной эмбриологии. О нем см., например: *Илья Ильич Мечников, 1845–1916 / сост.: Л. В. Шутько, Н. М. Ансерева; авт. вступ. ст. Т. И. Ульянкина. М.: Наука, 2005; Шабров А. В., Князькин И. В., Марьянович А. Т.* Илья Ильич Мечников. Энциклопедия жизни и творчества. СПб.: ДЕАН, 2008.

клеток, и эта сугубо биологическая концепция оказалась очень продуктивной. Поэтому медицина как научная система взглядов должна опираться на эволюционные представления.

М. Б. Конашев: А в Ваших собственных исследованиях она как-то помогает? Систематику проводить...

Л. Я. Боркин: Естественно! Без этого просто невозможно. А кроме того, я сам занимаюсь некоторыми аспектами эволюционной теории. Зоологи-систематики условно могут быть разделены на две группы. Одни изучают крупные отрезки эволюционной истории животных (филогении). Например, работают в области палеонтологии или сравнивают большие группы на уровне семейств, отрядов, значительно реже — классов и выше. Другие изучают близкие виды и роды, исследуя конкретные процессы видообразования, которые происходят в природе.

М. Б. Конашев: Значит, некоторые систематики только конкретными семействами занимаются, максимум?

Л. Я. Боркин: Это проблема более узкой специализации. Сейчас поток получаемых учеными сведений очень большой, и человеку трудно все охватить сразу. Это проблема обработки информации. А я говорю про «этажи» знания. Сам я работаю больше с процессами, которые происходят в природе на уровне вида. С тем, что в теории называется (на мой взгляд не очень удачно) микроэволюцией. Поэтому современный зоолог просто не может быть вне эволюционного понимания природы. Сейчас какая главная задача стоит перед биологами? Изучение и сохранение биологического разнообразия на земном шаре. Эта проблема уже вышла за пределы науки, она стала политической. В начале девяностых годов была принята знаменитая декларация Организации Объединенных Наций о биологическом разнообразии на нашей планете, которая называется Декларацией Рио-де-Жанейро⁷⁰⁷. От России тогда ее подписал Руцкой, который был вице-президентом⁷⁰⁸, так что мы обязаны ее исполнять. А что

⁷⁰⁷ Принята в 1992 г. в Рио-де-Жанейро на конференции ООН по окружающей среде и развитию. См.: Декларация Рио-де-Жанейро по окружающей среде и развитию. URL: http://www.oagb.ru/law.php?txt_id=229 См. также: *Лисичкин В. А., Шелепин Л. А.* Глобальная империя Зла. М.: Крым. мост-9Д: Форум, 2001. С. 52–53.

⁷⁰⁸ Руцкой Александр Владимирович (1947 г.р.), государственный и политический деятель, генерал-майор, Герой Советского Союза, с 1991 по 1993 г. — первый и последний вице-президент Российской Федерации, с 1996 по 2000 г. — губернатор Курской области. О нем см.: *Гульбинский Н., Шакина Л.* Афганистан, Кремль, «Лефортово»,...?: Эпизоды полит. биогра. А. Руцкого. М.: Лада—М, 1994. См. также: *Руцкой А. В.* О нас и о себе. М.: Изд. компания «Науч. кн.», 1995; Неизвестный Руцкой: политический портрет: [Сборник]. М.: Информ.-изд. агентство «Обозреватель», 1994; Таким его знает Россия: Обзор рос. прессы: [О А. В. Руцком]. М.: Поляр. звезда, 2000.

такое изучение биоразнообразия? Это — классификация в первую очередь. Открытие в природе новых существ и понимание их места среди им подобных. Это могут быть растения, животные, грибы, микроорганизмы. А как то новое, что мы нашли, соотносится с уже известным? Значит, надо сравнивать. Вот и появляется сначала сравнительный метод, а затем неизбежно — эволюционный. Потому что мы должны вписать новые формы в общую систему организмов, которая строится на эволюционной основе. И нельзя понять биоразнообразие, не имея эволюционного подхода. Это вещи сугубо профессиональные, не связанные с политической идеологией или с чем-то другим подобным.

М. Б. Конашев: То есть одной экологии тут недостаточно? Потому что некоторые считают так: зачем еще эволюционная теория, зачем эволюционный подход, если есть экология?

Л. Я. Боркин: Экология к систематике имеет, конечно, некоторое отношение. Это науки, связанные между собой, но достаточно независимые. Другое дело, что в экологии есть свои проблемы. Сейчас биоразнообразие падает, например, в Южной Америке вырубаются леса каждый год на огромной территории. Ежегодно исчезают десятки видов, о которых мы даже не знаем. Многие биологи, работающие в тех местах, западноевропейцы или американцы, очень обеспокоены этим. Знакомый профессор из Канзасского университета, один из крупных специалистов по Амазонии, рассказывал мне, что там есть такие глухие места, куда попасть невозможно, и ученые проникают туда только с лесорубами, по их просекам. Видят, что происходит, как эти гигантские деревья вырубают, потом остается... какое-то такое... полностью разрушенное и бездорожье. Это апокалипсис. Но зоологи проникают в эти места и пытаются собирать местных животных. Поэтому есть такая проблема. Биоразнообразие связано со сложностью экосистемы. До какой степени можно разрушать экосистему? Есть ли минимальный порог сложности, после которого экосистема перестает восстанавливаться? По большому счету эта проблема связана на самом деле с выживаемостью человечества. Это связь экологии с биоразнообразием, а значит — с систематикой. Но современная экология тоже строится на эволюционной основе. Все организмы живут в экосистемах, они друг от друга зависят тем или иным образом. А это проблема эволюционной теории, которую еще Дарвин сформулировал. Он же был фактически одним из основателей экологии. Биология без эволюционной теории — это все равно что сидеть на стуле и вытаскивать из него ножку или две. Это же бессмысленно просто.

М. Б. Конашев: Предположим, для специалистов — биологов и медиков — эволюционная теория важна и полезна. А вот для неспециалистов,

для обычных людей, имеет ли она какую-то ценность и значение? В том числе нужно ли эволюционную теорию с Вашей точки зрения преподавать? И где? Может быть, ограничиться только высшей школой? Нужна ли она в средней школе? Учитывая отношение: зачем тратить деньги непонятно на что?

Л. Я. Боркин: В вопросе есть два аспекта: ценность и значение. Это разные вещи. Если мы говорим о ценности, понимая этот вопрос достаточно высоко, что называется, то современный человек, если он хочет считать себя образованным, должен знать, что такое эволюционная теория. В наших средствах массовой информации до сих пор говорят о дарвинизме. Дарвинизм — это то, о чем писал Дарвин 150 лет назад, когда многих современных наук не было. Например, не было цитологии, гистологии, экологии, генетики, молекулярной биологии, да многого того в современной науке, к чему мы сегодня привыкли — просто не было. Поэтому говорить о дарвинизме и бороться с тенью Дарвина — это просто глупо. Никто же не борется с Ньютоном. Хотя он занимался и алхимией, но сформулированные им законы физики остались. Так же с теорией Дарвина. Суть ее осталась в современной эволюционной биологии. Принципиально следующее: все ныне живущие существа на Земле являются результатом исторического развития. Преемственная цепь существ, которые когда-то возникли, несколько миллиардов лет назад (или, возможно, были занесены из космоса — этого наука пока не знает), вплоть до нашего времени. Это первое. И второе: главный механизм этого эволюционного превращения, — естественный отбор. Эти Дарвиновские положения остались в современной теории, но после Дарвина появилось, как я уже сказал, много нового. Кстати, многое из того, что раньше считалось «антидарвинизмом», вошло в современную эволюционную теорию, она очень широкая, быстро развивается. Поэтому современный человек, конечно, должен знать эволюционную теорию, если он хочет считать себя образованным. Кстати, один московский профессор-палеонтолог недавно остроумно заметил, что нападки на «дарвинизм», то есть на современную эволюционную теорию, на самом деле показатель невежественности. И это правда. По тому, что говорят люди, видно, что они даже Дарвина не читали, я уж не говорю про современные учебники по эволюционной биологии.

Теперь по поводу полезности. Буквальной. Люди просто не понимают, что эволюционная идея и ее плоды проникли во все аспекты нашей жизни. Вся медицина фактически есть применение эволюционной идеи, иногда неосознанное. Приведу простой пример: тестирование лекарств. В 1930-х годах беременность у женщины устанавливали с помощью тестов на лягушках и мышах (сейчас это делают другими мето-

дами, химическими). Почему это можно было делать? Раньше лекарства тестировались сначала на мышах и человекообразных обезьянах. Потом уже на добровольцах-людях, и лишь после положительных испытаний пускались в массовое применение. Так почему это можно делать? Люди не думают об этом. Потому что мы с животными связаны эволюционными, можно сказать, родственными связями. Если бы этого не было, тогда всякие опыты были бы бессмысленны. Это очень важно.

Другой пример. Если появился где-то новый штамм вируса, что делают ученые? Им нужно получить больного, получить от него вирус, и первое, что они делают, — выявляют генетическую структуру вируса и встраивают его в эволюционно-генетическое дерево, чтобы понять, к каким другим вирусам новый штамм близок. То есть делают то, что впервые предложил Дарвин: дендрограмму родственных отношений. А для чего это важно? Потому что к известным вирусам уже есть лекарства, и мы экономим гигантские деньги и время на разработку борьбы с новыми болезнями, учитывая накопленный опыт. Но это и есть практическое применение эволюционной теории.

Еще одна важная проблема в городах — борьба с грызунами, потому что они распространяют инфекции. Крысы во множестве обитают в тех домах, где мусоросборники внизу, или около крупных продовольственных магазинов. Почему крыс не могут уничтожить? Их травят ядом, а через некоторое время выясняется, что появились крысы к нему устойчивые. Так это и есть естественный отбор, или проявление микроэволюции. Нельзя бороться, не зная генетики и не понимая эволюционных процессов в популяциях.

Дальше. Сельское хозяйство все построено на эволюционной теории. Лесное хозяйство также построено на этом. Наш знаменитый ученый-лесовод Г. Ф. Морозов⁷⁰⁹ применил теорию Дарвина в своей замечательной монографии о русском лесе⁷¹⁰. Садоводство, наши дачники, которые любят выращивать новые сорта, — это все приложение эволюционной теории. Люди просто не понимают этого.

Еще один пример. Два года назад Санкт-Петербургский союз ученых участвовал в проведении одной очень интересной научной международной конференции. Она была посвящена космической биологии. Ясно, что нужно обеспечить дальние полеты в космос. И возникает проблема, связанная опять же с эволюционной биологией. Проблема космической биологической безопасности. Выяснилось, что эта проблема распадается

⁷⁰⁹ Морозов Георгий Федорович (1867–1920), российский лесовод, ботаник и географ. О нем см.: *Бейлин И. Г.* Георгий Федорович Морозов — выдающийся лесовод и географ. (1867–1920). М.: Изд-во АН СССР, 1954; *Бейлин И. Г., Парнес В. А.* Георгий Федорович Морозов. 1867–1920. М.: Наука, 1971.

⁷¹⁰ *Морозов Г. Ф.* Учение о лесе. СПб.: б/и, 1912.

на три части. Первая. Предположим, что люди летят на Марс, где, возможно, есть какие-то низшие уровни жизни. Тогда нельзя занести туда наши микроорганизмы. Это проблема возможного биозаражения с Земли. Но есть и обратная проблема: не дай бог мы сюда занесем то, что заносить нельзя. Есть и третья проблема, очень важная. Сейчас существует множество всяких летающих устройств, в том числе и обитаемых. Если имеющиеся там микроорганизмы будут мутировать в космосе, а потом окажутся на Земле, то теоретически могут возникнуть какие-нибудь проблемы. Отсюда возникает задача стерилизации перед вылетом. Есть специальные службы и у нас. Тем не менее, специальные микробиологические исследования на космической пилотируемой станции выявили там 70 видов микроорганизмов. И некоторые вещи совершенно фантастические. Казалось бы, кругом жесткое излучение...

М. Б. Конашев: Перебью. Не проверяли, идет там эволюция какая-то?

Л. Я. Боркин: Я как раз об этом хочу сказать. Выяснили, что некоторые микроорганизмы поселяются среди проводов, в том числе компьютерных, что очень опасно. Они выделяют кислоту, которая со временем может «проесть» эти провода, и тогда могут «рухнуть» компьютеры. Вторая вещь, которая меня сильно поразила. Там на станции особые двойные стекла для защиты от жесткого излучения космоса. Так вот выяснилось, что какие-то микроорганизмы каким-то образом поселились между стеклами. Еще одно. Делали такие опыты: выставляли некоторые биологические образцы за борт, чтобы посмотреть, как долго они могут выживать в условиях космоса. Однажды получилось так, что биологические образцы, которые были помещены на три месяца, смогли забрать только через год или даже больше. Думали, что все погибло, но оказалось, что образцы выжили. Все это также эволюционная теория в прикладном аспекте.

М. Б. Конашев: Как Вы сами себя определяете: верующий, неверующий, атеист, буддист?

Л. Я. Боркин: Я ученый-атеист. У меня даже нет сомнения в этом.

М. Б. Конашев: И реклама религии, ее экспансия Вас не затрагивает? В том смысле, что убеждения не меняются?

Л. Я. Боркин: Нет, я воспринимаю религию как некое интересное и важное, исторически обусловленное явление мировой культуры. Но не как сакральное знание. Библия... Я Библию, кстати, прочитал довольно рано, когда был еще советским студентом, и когда она фактически была запрещена. И когда людей наказывали за то, что какой-нибудь западный турист совал им Евангелие или еще что-то. Моя тетка была врач-фтизиатр,

и к ней в больницу имени Мечникова, а она лечила туберкулез, попал священник. А лечение туберкулеза — процесс длительный. Когда священник узнал, что меня интересует история религии, то дал мне почитать Библию, изданную до революции, в начале XX века, «кирпич» такой, и я одолел больше тысячи страниц с большим интересом.

М. Б. Конашев: Священник с Вами беседовал?

Л. Я. Боркин: Нет, он находился в больнице. У меня теперь и дома есть Евангелие. Есть и Коран, есть и буддийские тексты. Все это очень интересно с точки зрения понимания того, как складывалась ситуация, если мы говорим о христианстве и исламе, на Ближнем Востоке. А если мы говорим о буддизме, то в Восточной и Центральной Азии. Это разные цивилизации. То есть это очень интересно с точки зрения истории цивилизаций. Но проблема бога, на мой взгляд, ненаучна в том смысле, что это проблема, которую сами люди создали в довольно давние времена. Естественно, это были, как сейчас можно сказать, темные времена, когда господствовало мифологическое сознание. Сейчас серьезно обсуждать то, что люди когда-то придумали, когда вообще почти ничего не знали, ну, это смешно просто. Поэтому это ненаучная проблема, она вне науки. Я иногда слышу религиозные передачи по радио, и они мне очень напоминают лекции по научному коммунизму, который нам преподавали в университете: много общих рассуждений и схоластики.

М. Б. Конашев: А Ваша семья? Бывают религиозные семьи, или такие, где никто не верит, разные.

Л. Я. Боркин: Семья такая... Поскольку ее затронули репрессии, — люди старшего поколения это поймут, — детей не посвящали в историю семьи, чтобы они меньше знали и где-нибудь не ляпнули что-нибудь лишнее.

М. Б. Конашев: Но это не было связано с религией.

Л. Я. Боркин: Моя бабушка (по материнской линии) была этнической полькой, жила в Вильнюсе. Когда началась Первая мировая война, она переехала в Петербург и вышла здесь замуж за русского инженера. А когда после революции одно из первых политических дел было связано с так называемыми белополяками, то моего дедушку посадили, но на год. Потом выпустили. Естественно, бабушка потом боялась всю жизнь, умерла во время блокады. Она была католичка. Мне мать рассказывала, что когда костел закрыли, то она стала ходить в православный храм. И говорила, что бог-то один, мы все христиане, а все остальное — это не столь важные вещи. Но моя мать была уже комсомолкой и неверующей. Другой мой дедушка, по отцовской линии, был настоятелем православного храма

в Раменском. За два поколения до меня люди были верующие, связанные с церковью — одна часть с католической, другая — с православной. Но уже мои родители были атеисты, а я уже атеист абсолютный. Я не получил домашнего религиозного воспитания. Вообще я считаю, что так называемая религиозность — это, как правило, продукт воспитания. В тех семьях, где детей приучали к какой-то религии, у них это осталось, по крайней мере, как семейная традиция. То есть это скорее такая этнокультурная черта. Поэтому все разговоры про откровения и все прочее — это глупость, извините за такое слово. И вообще, на мой взгляд, нынешняя Россия — страна не православная, а суеверная.

М. Б. Конашев: Ну, это-то да.

Л. Я. Боркин: Во многих случаях меня поражало то, что я, будучи атеистом, знаю христианство, Библию лучше, чем так называемые верующие. И то, что наша страна суеверная и языческая, видно по поведению людей. Расцвет шарлатанства, астрологии, магии, лженауки — это все признаки суеверия. Кстати, многие священники также суеверны, потому что они не знают даже основ науки. Это не я сказал. Это сказал ученый секретарь нашей Санкт-Петербургской духовной академии на конференции, посвященной отношению между наукой и религией: «Вера без разума превращается в суеверие», и очень печально, что суеверия бытуют среди православных священников, которые с подозрением относятся к современной науке, часто просто не понимая ее.

М. Б. Конашев: Тогда еще два вопроса коротких. Один связан как раз с этой формулой — вера без разума, или, наоборот, с разумом. На Ваш взгляд, современное увлечение многих из интеллигенции и верой, и религией, в особенности некоторых ученых, — в чем его причины?

Л. Я. Боркин: А я особой увлеченности, честно говоря, не вижу. Ну, во-первых, интеллигенция всегда заигрывала...

М. Б. Конашев: Все же об этом пишут. Даже в «Вестнике Академии наук» статья была, где и Павлова упоминали, и Эйнштейна, и некоторых современных ученых, того же Л. И. Корочкина... Может быть, этого и нет на самом деле. Но, по крайней мере, в средствах массовой информации это подается так, что многие ученые, в том числе российские, верят, и так далее, и тому подобное.

Л. Я. Боркин: Нет, здесь разные вещи. Если мы берем девятнадцатый век, то если человек не принадлежал к какой-нибудь конфессии, он мог просто не найти работу. Религия тогда была государственной. Если мы берем советскую власть, то известный факт, что многие люди, которые до революции боролись за свободу науки, когда увидели гонения, которые

осуществляли большевики, в знак протеста стали поддерживать церковь. Петербургский профессор, зоолог В. М. Шимкевич⁷¹¹, например, который всегда насмехался над попами, когда в университете закрыли университетскую церковь, и некоторые профессора стали встречаться дома и регистрировали так называемую домашнюю церковь, то, судя по некоторым сведениям, тоже подписался. Но это был знак протеста против... цензуры и... мракобесия большевиков. У физиолога И. П. Павлова это тоже был протест⁷¹². Это же все знают. Я считаю, что увлечение — это когда люди пытаются как-то понять то, что происходит. Таких людей, интеллектуальных, очень мало. А наша интеллигенция, я могу сказать так... В семидесятые–восемидесятые годы было модно увлекаться восточными религиями, например, буддизмом. А до этого было модно оккультизмом или философией Рерихов увлекаться. Я это называю «интеллектуальным заигрыванием». Людям хочется чего-то нового. А если подходить к этому серьезно, то ничего глубокого в массовом, обывательском сознании нет.

М. Б. Конашев: То есть, несколько утрируя, социальной опасности это не представляет?

Л. Я. Боркин: Нет, социальная опасность есть, если фанатики или эти люди, забыв, что это их личное увлечение, начнут всерьез, извините за выражение, «толкать религию» где-нибудь среди молодежи или необразованной публики, или, не дай бог, будут смешивать религиозность с наукой, если они наукой занимаются. Тогда это опасно. Потому что тогда появляется абракадабра вместо научных статей. Мы это видели на примере член-корреспондента РАН В. К. Жирова, ботаника якобы⁷¹³. Человек написал откровенную чушь, что нужно строить православную систему организмов⁷¹⁴. Я имею отзывы от действительно верующих людей, что это даже с точки зрения теологии глупость.

⁷¹¹ Шимкевич Владимир Михайлович (1858–1923), российский зоолог, эволюционист, академик РАН (1920). О нем см.: *Полянский Ю. И.* Выдающийся русский морфолог-дарвинист // Архив анатомии, гистологии и эмбриологии. 1963. Т. 45. № 12. С. 59–68.

⁷¹² См. например: *Тодес Л.* Павлов и большевики // Вопросы истории естествознания и техники. 1998. № 3. С. 26–59, С. 49; *Зиновьев А., Ортис А. Ф., Кара-Мурза С.* Коммунизм. Еврокоммунизм. Советский строй. М.: ИТРК, 2000. С. 116.

⁷¹³ Жиров Владимир Константинович (1952 г.р.), физиолог растений, директор Полярно-альпийского ботанического сада-института (ПАБСИ) Кольского научного центра РАН, член-корреспондент РАН.

⁷¹⁴ *Жиров В. К.* Человек и биологическое разнообразие: православный взгляд на проблему взаимоотношений // Вестник МГТУ. 2008. Т. 11. № 4. С. 609–626. См. также критику, например: *Оскольский А. А.* Грехопадение ботаники // Троицкий вариант. 2010. 27 апреля. № 52. URL: <http://trv-science.ru/2010/04/27/grexopadenie-botaniki/>; *Савинов А. Б.* Христианский антропоцентризм — методологическая «основа» науки, образования и охраны природы? // В защиту науки. (Бюллетень). 2010. № 7. С. 43–46. URL: <http://www.sabcor.dmls.ru/article/page/34>

Почему это опасно? Потому что простые люди, не понимающие всех этих тонкостей поведения интеллигенции, которые иногда бывают очень странными, искренне считают, что это и есть современные достижения науки.

В этом смысле такие ученые должны понимать, что они выполняют функцию социальной бациллы. Если человек честный, то он должен вести себя ответственно. Если я верующий, то я должен говорить, что есть наука, а что есть моя религиозная точка зрения.

М. Б. Конашев: Ученый может верить?

Л. Я. Боркин: Каждый человек имеет право верить во что угодно.

М. Б. Конашев: Совместимо ли это с научным знанием?

Л. Я. Боркин: Нет. С научным знанием это несовместимо. Но это, как ни странно, подчас совместимо в головах людей. На мой взгляд, это некое раздвоение, проблема психологии. Ее нужно специально изучать. Я не хочу сказать, что это шизофрения. Хотя формально — да. Потому что двойное знание и двойное сознание получается. Есть люди просто лицемерные, которые ведут себя так, и в нашей стране это очень распространенный тип. Такие люди были обычны в советское время: они одно говорили на партсобраниях, потом выходили и говорили все наоборот. Такие же люди есть и сейчас, которые ходят в церковь, крестятся и так далее. Если же говорить об ученых, искренне верующих, то таких я знал, по крайней мере, трех — все связаны с генетикой: профессор Л. И. Корочкин⁷¹⁵; Ю. М. Алтухов⁷¹⁶, который академиком стал и в конце жизни, когда заболел, даже принял православие, и этим в пропагандистских целях активно пользуются сейчас некоторые церковники; профессор Л. З. Кайданов⁷¹⁷. С Алтуховым и Кайдановым я лично был знаком, а с Корочкиным не был. Могу сказать про Кайданова. Он никогда не путал свои личные убеждения и науку, никогда не кликушествовал, никогда о своей вере публично не вешал и с трибуны никого не призывал.

М. Б. Конашев: А из молодых, современных есть такие?

Л. Я. Боркин: Есть наш общий знакомый, который в Вашем институте работает, он считает себя православным. Есть в Ботаническом институте

⁷¹⁵ О Л. И. Корочкине см.: Памяти Леонида Ивановича Корочкина (16.04.1935–19.08.2006) // Генетика. 2006. Т. 42. № 12. С. 1743–1744.

⁷¹⁶ О Ю. М. Алтухове см.: Памяти Юрия Петровича Алтухова // Генетика. 2007. Т. 38. № 1. С. 113.

⁷¹⁷ О Л. З. Кайданове см.: Памяти Леонида Зиновьевича Кайданова (1936–1998) // Генетика. 1998. №. 6. С. 860–862.

Академии наук. Но они, кстати, против клерикализации науки, и как ученые выступают резко против нападок на науку.

М. Б. Конашев: А в университете нашем?

Л. Я. Боркин: Нет, ну... мало ли людей, извините, со странностями. Вопрос о том, почему появляются образованные люди, люди науки, с таким устройством психики, — это интересный вопрос. Как может в голове укладываться принятие рациональной научной точки зрения и в то же время вера в нечто высшее? Академик Раушенбах был такой⁷¹⁸, который работал на космос. Понимаете, это очень важно понять. Кстати, к вере в высший порядок или некий Абсолют нередко склонны люди теоретического склада ума типа математиков, физиков-теоретиков, философы. Или технического, и для них естественна идея конструктора. А вот когда это появляется у биологов, которые знают, что все находится в эволюционном развитии, и это доказано, — вот это странно. Но забавно, что эта вещь, скажем так, проявляется и среди генетиков. Здесь есть, правда, одно культурное влияние. Насколько мне известно, в советское время вокруг отца Меня⁷¹⁹ собиралась довольно интеллектуальная жаждающая, московская публика, в том числе и генетики. Но я бы сказал так, что это был... такой свежий воздух в затхлой атмосфере эпохи Брежнева. Тогда людям надоело постоянное вранье, а тут вдруг стали по-человечески обсуждать некие моральные аспекты. Кстати, отца Меня наша официальная церковь недолюбливала.

М. Б. Конашев: Последний вопрос. Есть несколько моделей взаимоотношения науки и религии. Не буду перечислять, Вам они известны. С Вашей точки зрения, какая модель имеет место быть в настоящее время, какая в идеале должна быть, и какая в перспективе будет?

⁷¹⁸ Раушенбах Борис Викторович (1915—2001), российский советский физик-механик, один из основоположников российской космонавтики, академик АН СССР, академик РАН, лауреат Ленинской премии (1960). О нем см.: Раушенбах Борис Викторович (1915 — 2001) [Биография] // URL: <http://www.biograph.ru/bank/raushenbah.htm>. См. также: Раушенбах Б. В. Логика Троичности // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 63—70.; Раушенбах Б. В. Праздные мысли: Очерки. Ст. Воспоминания; [Сост. и лит. запись кн. — Инны Сергеевой]. М.: Гареева; Аграф, 2003.

⁷¹⁹ Мень Александр Владимирович (1935 — 1990), российский богослов, историк. О нем см.: Аман Ив. Отец Александр Мень: «Люди ждут Слова»; авторизованный пер. с фр. Н. В. Гарской. М.: Центр книги ВГБИЛ, 2009; Илюшенко В. И. Отец Александр Мень: жизнь, смерть, бессмертие. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Центр книги ВГБИЛ, 2010; Масленникова З. А. Жизнь отца Александра Меня. М.: Присельс; Русслит, 1995; Двадцать лет без отца Александра. И с ним: [сборник / предисл., сост.: Е. Ю. Гениева; отв. ред.: Е. Б. Рашковский]. М.: Центр книги Рудомино, 2010. См. также: Мень А. В. О себе...: воспоминания, интервью, беседы, письма. М.: Жизнь с Богом, 2007; Его же. Почему нам трудно поверить в Бога?: [беседы и ответы на вопросы]. М.: Жизнь с Богом, 2008.

Л. Я. Боркин: Этот вопрос можно рассмотреть с точки зрения истории. Изначально наука, в лице своих институций, академий и университетов, возникла из неких интеллектуальных бесед в духовной среде. Где-то в конце Средневековья, при переходе к эпохе Возрождения. Потому что другой тогда просто не было, а наиболее образованные люди были связаны с церковью, монастырями.

М. Б. Конашев: Кстати, это один из аргументов теологов, что вся наука из теологии вышла.

Л. Я. Боркин: Ну и что? А химия вышла из алхимии. Но ведь никто же сейчас алхимией всерьез не занимается. Это, кстати, доказательство их догматизма. Вся история развития взаимоотношений науки и теологии, начиная с тринадцатого века, если мы берем некие уже организованные структуры, проходила по следующей аналогии: вот появился ребенок, он растет, его сначала опекает мать-религия, но, взрослея, он все более становится независимым. Но наука стала фактически независимой от религии только в девятнадцатом веке. Во второй половине. Почему называется восемнадцатый век эпохой Просвещения? Потому что светское образование стало появляться, свободомыслие. Но поскольку везде религия была государственной, то, если человек был вольнодумцем, практически действовал запрет на профессию. Люди подвергались гонениям.

М. Б. Конашев: Получали «волчий паспорт», выражаясь советским языком.

Л. Я. Боркин: Сейчас почему-то церковники об этом не говорят, но раньше сомневающихся людей фактически или духовно, или даже физически просто уничтожали. Когда возникли современные социальные структуры, что в частности связано с уважением прав людей, с уважением их мнения, с признанием права на свободомыслие, свободы веры и так далее, и когда наука нужна была для развития общества — не надо забывать, хотя сейчас марксизм и не в моде...

М. Б. Конашев: Ну, это не только в марксизме, давно уже в западной социологии признано.

Л. Я. Боркин: ...что освобождению науки от религии во многом содействовала необходимость новых технологий и научной мысли для развития общества. Почему-то об этом теперь не говорят. То есть, условно говоря, когда буржуазия сформировалась и реальный капитализм, то без науки уже было никуда. Тогда и появилась реальная свобода науки, и последние сто пятьдесят лет наука стала свободной, хотя отдельные вольнодумцы были и ранее. Итак, первая стадия: рождение в недрах

религии. Вторая: постепенное освобождение, начиная с эпохи Возрождения, особенно в течение восемнадцатого века до второй половины девятнадцатого, когда происходил процесс формирования независимости науки. Третья: последние сто—сто пятьдесят лет, когда наука стала абсолютно независимой. Более того, в сознании образованных людей наука стала постепенно вытеснять религию. Однако, поскольку церковь за прошедшие столетия глубоко укоренилась в обществе и обслуживала власть, имеет политическое влияние и мощный аппарат, в том числе организационный и финансовый, — о чем не надо забывать, — то, конечно, она не могла этого терпеть и пыталась науку контролировать. Но сейчас наука находится в таком состоянии, когда церковь уже никогда ее контролировать не сможет. В образованном обществе сейчас начинается угасание религии. В Западной Европе закрываются церкви. Людям это просто не надо. Поскольку нет потока прихожан, а церковь там изолирована от государства, у нее подчас просто не хватает средств. Во многих западных странах церкви превращаются в некие социальные структуры. Они служат обществу, стараются помочь обездоленным людям, но не как сакральные, не как имеющие религиозный статус. И некоторые священники это понимают.

М. Б. Конашев: То есть происходит секуляризация церкви?

Л. Я. Боркин: Да, в какой-то мере, в связи с тем, что в церкви мало кто ходит. В нашей стране, если убрать риторику «о православной России», истинно религиозных людей, то есть тех, кто регулярно посещает церковь, не больше пяти процентов, как признают сами некоторые священники. Но в частных беседах, разумеется.

М. Б. Конашев: Иначе говоря, даже в так называемой «деревне» — я имею в виду не только деревню как таковую, но и «окраинные» города...

Л. Я. Боркин: Простой пример, статистика милицейская. В Москве, где 11 миллионов жителей, всего 200 или 300 тысяч человек пришло на главный праздник православия, на Рождество⁷²⁰. Для людей это такой ритуальный, я бы сказал так, «этнографический» праздник, как Новый год (праздник, кстати, изначально языческий). А то, что народ любит крестики носить, но при этом вести себя совсем не по-христиански или пост женщины частично соблюдают — ну, многие из них его соблюдают как диету. Печально, но люди даже не понимают, что на самом деле такое отношение — издевательство над религией. И когда женщины молодые соревнуются, у кого крест подороже и из металла поблагороднее сделан, это

⁷²⁰ См.: Количество православных в России. URL: <http://www.nashgorod.ru/forum/viewtopic.php?f=86&t=280742>

кошунство на самом деле. Поэтому я думаю, что сейчас в образованном обществе происходит отмирание религии как общая тенденция. Я не говорю про нынешнее массовое умопомрачение в нашей стране — это временный сдвиг. На это надо смотреть с точки зрения истории. У нас церковь снова связана с государством, это такая государственная политика. Но это, на самом деле, идеология, а не религия. Раньше был «марксизм», который к истинному марксизму никакого отношения не имел, а сейчас такая же «религия». Если же брать в общем масштабе, то, конечно, в рамках европейской цивилизации религия сокращается, как шагреновая кожа. Все больше и больше. Наука, конечно, будет расширяться, потому что без нее уже жить невозможно, и единственное, что может спасти религию, — это признание достижений науки, встраивание новых научных концепций в свои догматические представления, отказ от наиболее косных взглядов и буквальных толкований священных текстов, что успешно делает католическая и протестантская церковь, и постепенное превращение религии в некий институт социальной психологии. Для людей, которые нуждаются в постоянной внешней поддержке.

**Интервью Сергея Георгиевича Инге-Вечтомова,
доктора биологических наук, академика РАН,
зав. кафедрой генетики и селекции СПбГУ,
директора Санкт-Петербургского филиала
Института общей генетики им. Н. И. Вавилова РАН**

М. Б. Конашев: Хотелось бы узнать о Вашем отношении к религии.

С. Г. Инге-Вечтомов: Если Вы хотите спросить, есть ли бог, то мой стандартный ответ — к сожалению, его нет.

М. Б. Конашев: Вы верующий, неверующий, как Вы сами определяете?

С. Г. Инге-Вечтомов: Отвечаю: моя вера — атеизм.

М. Б. Конашев: Ваша вера, которую Вы сами определили как атеизм, она Вам помогает, или, может быть, мешает в Вашей профессиональной деятельности?

С. Г. Инге-Вечтомов: Она меня отрезвляет.

М. Б. Конашев: Каким образом?

С. Г. Инге-Вечтомов: Она говорит о том, что не на кого свалить собственную ответственность.

М. Б. Конашев: В том числе в Ваших исследованиях?

С. Г. Инге-Вечтомов: Ну, естественно.

М. Б. Конашев: Эволюционная теория — она, опять же, помогает Вам в Ваших исследованиях в каком-то смысле? Вы ею руководствуетесь? И если руководствуетесь, то в каком именно?

С. Г. Инге-Вечтомов: Абсолютно в том смысле, о каком говорил Фео-досий Добржанский: ни одно исследование в биологии не имеет смысла вне связи с эволюционной теорией. Это — символ веры, если мы гово-рим о вере.

М. Б. Конашев: На Ваш взгляд — с учетом того, что происходит в мире и в нашей стране родной, значение эволюционной теории становится больше? Она актуальнее? В том числе для обычных людей? Стоит про-должать учить эволюционной теории? В частности, в средней школе?

С. Г. Инге-Вечтомов: Вы очень о многом спрашиваете и задаете такие простые вопросы, на которые нет простых ответов. С одной стороны, для научной работы, несомненно, возрастает, и вот почему. Во-пер-вых, меня всегда восхищает величие Дарвина. Как он на таком хлипком основании, как понятие «вид», сумел построить такую могучую теорию. Очень хорошо, афористично сказал профессор М. М. Асланян из МГУ⁷²¹: «В наше время вопрос о происхождении видов сменил вопрос о проис-хождении генов». Это совершенно правильно. Потому что пока мы го-ворили о происхождении видов вслед за Дарвином, не определив, что такое вид, до сих пор, это давало массу поводов для критики в кавычках и попыток отрицания теории Дарвина. В этом его и гениальность. Но когда после синтетической теории эволюции люди стали понимать, что генетический материал един в природе, то есть мы все — одна могучая семья, одной генетической организации, вопрос был перенесен в сферу того, как эволюционирует генетический материал, как возникают новые гены. И когда вопрос был поставлен именно так, сразу же эволюцион-ная теория стала обладать сиюминутной предсказательной силой. То есть она стала действительно теорией, а не просто мировоззрением, точ-кой зрения. Я имею в виду возникновение так называемой нейтралист-ской теории, хотя на самом деле речь идет не о нейтральной эволюции, а о создании полиморфизма. Так что М. Кимура⁷²², с одной стороны,

⁷²¹ Асланян Марлен Мкртичович (1932 г.р.), генетик, профессор кафедры генетики и селекции биологического факультета Московского государственного университета. О нем см.: http://about-msu.ru/history_2003/f2.4.htm

⁷²² Кимура Мото (1924–1994), японский генетик, создатель теории «нейтральной эво-люции». О нем см.: Алтухов Ю. П., Животовский Л. А. Памяти Мото Кимуры (13 ноября

и С. Оно⁷²³, с другой стороны, предложили реальный способ эволюционирования генетического материала. И сразу стало ясно: если это так, то ищи псевдогены. Стали их искать, и нашли. И вообще очень многое стало возможно предсказывать: и дупликации, и все эти дивергенции из уже ранее существовавших генов. Как возникают новые гены? Из старых генов. Какое-то число генов, конечно, возникло сначала, а далее дело в комбинаторике. Поэтому, в конце концов, конечно, будет периодическая система эволюции. Но когда она будет? Когда мы поймем, где эти атомы биологические. Тогда она появится.

М. Б. Конашев: То есть, если я правильно понял, Вам ближе, наверное, позиция Р. Докинза. Он как раз об отборе генов говорит.

С. Г. Инге-Вечтомов: Не скажу, что позиция Р. Докинза мне ближе... Потому что Р. Докинз ошибался в своей книжке предпоследней «Бог как иллюзия» в двух местах. Он говорил, что нужно заменить случайность на закономерность. Это идиотское выражение, простите меня, потому что случайное распределение есть закономерность. Против этого противопоставления случайности и закономерности возражал еще Т. Морган⁷²⁴. И второе. Докинз считает, что селекционизм приложим везде. Не надо абсолютизировать это. Потому что, если возьмем ту же самую эпигенетику, там несколько иные механизмы работают. И ламаркистская составляющая в теории эволюции еще найдет свое место.

М. Б. Конашев: Теперь все-таки вернемся к школе и к широкой публике. Для обычного, простого гражданина, который, может быть, уже и забыл все, чему его учили в школе, эволюционная теория имеет какой-то смысл? Мировоззренческий, какой-то иной?

С. Г. Инге-Вечтомов: Она должна иметь смысл, потому что эволюция всегда лучше революции. Хотя даже тот же самый Томас Кун пишет

1924—13 ноября 1994). // Генетика. 1995. № 5. С. 732; Moto Kimura. URL: http://www.peoples.ru/science/biology/moto_kimura/ См. также: *Кимура М.* Молекулярная эволюция: теория нейтральности. М.: Мир, 1985.

⁷²³ Оно Сусуму (1928—2000), американский генетик и эволюционист. О нем см.: *Beutler E. Susumu Ohno* // Biographical Memoirs of the National Academy of Sciences (USA). 2002. V. 81. P. 2—13; *Holmquist G. P. Susumu Ohno left us January 13, 2000, at the age of 71* // Cytogenetics and Cell Genetics. 2000. V. 88. P. 171—172; *Wolf U. Susumu Ohno* // Cytogenetics and Cell Genetics. 1998. V. 80. P. 8—11. См. также: *Оно С.* Генотипические механизмы прогрессивной эволюции. М.: Мир, 1973.

⁷²⁴ Морган Томас Хант (1866—1945), зоолог, эмбриолог, генетик, один из создателей хромосомной теории наследственности. См. подробнее: *Музрукова Е. Б.* Т. Х. Морган и генетика. Научная программа школы Т. Х. Моргана в контексте развития биологии XX столетия. М.: Изд. дом «Грааль», 2002; *Allen G. E. Morgan, Thomas Hunt* // Dictionary of Scientific Biography. N. Y.: Scribner, 1974. V. 9. P. 515—526; *Allen G. E. Thomas Hunt Morgan: The Man and His Science.* Princeton: Princeton University Press, 1978.

в «Структуре научных революций»⁷²⁵ о революциях, но там на самом деле это как раз эволюционный процесс, который сопровождается некоторыми кризисами, что вполне естественно. Это не революции. Они имеют консервативную составляющую, на которой все растет. Революции бывают только у псевдоученых, которые на основе собственных открытий отрицают все, что было сделано до них.

М. Б. Конашев: В связи с этим по поводу ученых. На Ваш взгляд, чем вызвано увлечение некоторых ученых религией или, как раньше классик писал, богостроительством и богоискательством?

С. Г. Инге-Вечтомов: Вы знаете, ответ непростой. Я преклоняюсь перед мужеством таких людей, как Ф. Г. Добржанский, Н. В. Тимофеев-Ресовский⁷²⁶, которые пытались примирить иррациональное и рациональное. Потому что религия — это тоже отражение эволюции нашей культуры. И книга, будь то Библия, Ветхий Завет, Новый Завет, наверное, Талмуд тоже — это некое эмпирическое обобщение человеческого опыта, не основанное на научном методе. Но поскольку это так называемый здравый смысл, в английском понимании, *horse sense*⁷²⁷. Поэтому Земля не круглая, а плоская, поэтому Солнце вращается вокруг Земли, а не наоборот. Вот отсюда возникают многие заблуждения. Но в морально-этическом плане эти исторические документы, в общем, дают очень многое. И в чем я согласен с церковниками нашими, что кризис не экономический. Кризис, прежде всего, моральный. Наша страна это показывает лучше всего.

М. Б. Конашев: Но современные-то ученые, они же знают, что Земля круглая, в чем их интерес, чем они вдохновляются?

С. Г. Инге-Вечтомов: Ну, Вы меня спрашиваете!

М. Б. Конашев: А Вы не знаете?

С. Г. Инге-Вечтомов: Я не знаю. Я полагаю, что есть какой-то некий набор стандартов, как в египетском искусстве. Все же знают, что человек не

⁷²⁵ Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.

⁷²⁶ Николай Владимирович Тимофеев-Ресовский (1900–1981), генетик, радиобиолог, один из создателей «синтетической теории эволюции». О нем см.: Иванов В. И., Ляпунова Н. А., Богданов Ю. Ф. Сто лет со дня рождения Николая Владимировича Тимофеева-Ресовского // Генетика. 2000. № 10. С. 1417–1424; Черешнев В. А., Большаков В. Н., Чеботина М. Я. «Я родился русским и не вижу никаких средств изменить этот факт». К 100-летию со дня рождения Н. В. Тимофеева-Ресовского // Вестник РАН. 2000. Т. 70. № 8. С. 731–735; Левина Е. С. Вавилов, Лысенко, Тимофеев-Ресовский. Биология в СССР: история и историография М.: АИРО–XX, 1995; Николай Владимирович Тимофеев-Ресовский / Отв. ред. акад. Б. С. Соколов. М.: Памятники исторической мысли, 2002.

⁷²⁷ Простой, практический, грубоватый здравый смысл (англ., разг.).

может быть одновременно в профиль и анфас. Но он изображен именно так. Некоторые каноны позволяют, наверное, лучше управлять человеческими массами. Религия — это на самом деле тоже способ управления людьми.

М. Б. Конашев: Тогда приведу афоризм, который я услышал на одной конференции. Выступавший на ней астроном (не буду называть его фамилию) сказал, что есть такая присказка. Когда ученые долго взбирались на гору и наконец-то на нее взобрались, там их встретил теолог и сказал: «Вот вы наконец-то пришли к тому, что нам давно было известно».

С. Г. Инге-Вечтомов: Некоторые думают, что когда есть некий свод законов, то дальше искать ничего не надо. Но мы-то знаем, будучи материалистами, что мир непознаваем как итог, что он познаваем в процессе. Известно сравнение нашего знания с шаром: его поверхность нарастает, и точек соприкосновения с неизвестным всегда гораздо больше, чем того, что мы уже выяснили. Правда, еще нужно сопоставить закономерности роста объема шара и его поверхности.

М. Б. Конашев: Последний вопрос. На Ваш взгляд, возможно ли какое-то сосуществование в современном мире религии и науки, и какая тут должна быть, в том числе — в нашем российском обществе модель, и какова тенденция? К чему мы должны стремиться?

С. Г. Инге-Вечтомов: Поскольку они есть, то это сосуществование неизбежно.

М. Б. Конашев: Тогда какие должны быть правила взаимоотношений?

С. Г. Инге-Вечтомов: Правила моральные. Которые та же религия формулирует. Прежде всего — честность. Что делается у наших церковников? Мы знаем, что в предыдущие семьдесят лет, и особенно в последний период этого семидесятилетия, церковь активно сотрудничала с государством. И мы прекрасно знаем, что огромный процент священников (по некоторым оценкам это десятки процентов) были сотрудниками Комитета государственной безопасности⁷²⁸. Так вот, прежде чем ставить вопрос о морали, о том, что, например, нужен суд над коммунистической партией, нужно начать с себя. Покайтесь сначала, потом будем с вами разговаривать.

⁷²⁸ См. например: Русская православная церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Составитель Г. Штриккер. М.: Пропилеи, 1995. С. 408–413. Один из документов, иллюстрирующий этот факт, см.: *Шкаровский М. В.* Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 годах. От «перемирия» к новой войне. СПб.: Изд. объединение ДЕАН+АДИА–М, 1995. С. 140–165.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Адамс Д. 119
Азимов А. (Азимов И.) 168
Айяла Ф. 148—150
Аладин Н. В. 4, 167—175
Александр Д. Р. 98, 102, 128, 129
Александровский В. 28
Алексий II 157
Алпатов В. В. 30
Алтухов Ю. П. 186, 191
Арон Р. 80
Аруэ М.-К. 45
Асланян М. М. 191
- Бабосов Е. М. 56
Барло Н. 23
Бельговский М. Л. 30
Бенедикт XVI 145
Бергсон А. 47, 48
Бернанос Ж. 60
Блауберг И. 48
Богданов Н. Н. 27
Богданов Ю. Ф. 193
Богословский М. М. 2
Бозигер Э. (Бозижер Э.) 33
Боркин Л. Я. 4, 15, 176—180, 182—189
Брежнев Л. И. 187
Брейль А. 47, 49
Брэдбери Р. 63
Брэдли Ч. 22
Буль М. 44, 49
Буш Дж. У. 138
Бызов Л. 7, 8
Быюикан Д. 61
- Вавилов Н. И. 25, 30, 190, 193
Вайнер О. С. 48
Вандель А. 58
Вашенко А. В. 168
Веджвуд Э. (Дарвин Э.) 12
Вейтзель Р. 134
Вернадский В. И. 9, 30, 48
Виальтон Л. 53
Вилбер К. 104
Войнарская С. В. (Добржанская С. В.) 27
- Волков Ю. Г. 152
Вольтер 45, 129
Воронцов Н. Н. 24, 50, 92
Вэньчжун П. 49
- Галл Я. М. 2, 5, 11, 24, 29, 68, 69, 92
Ганди М. 108
Гараджа В. И. 151, 156, 158, 159
Гароди Р. 65
Гаузе Г. Ф. 147
Гегель Г. В. Ф. 81, 112
Гейзенберг В. 52
Геккель Э. 52
Гексли Т. — см.: Хаксли Т.
Геффдинг Г. 22
Гизелин М. 143
Гитлер А. 43, 108, 133, 172
Грей А. 11, 15, 17
Грене П. 56
Гриббин Дж. 143
Грин Г. 129
Гулд Ст. Дж. 2, 3, 92—115, 143, 144, 147, 149, 150, 164
Гурев Г. А. 10, 16
- да Кунья Б. 40
Данилевский Н. Я. 21
Данн Л. К. 33, 37
Дарвин А. 11
Дарвин Ф. 23
Дарвин Ч. 3, 5, 8—24, 26, 28, 44, 50, 53, 67—69, 78, 94, 96, 97, 105, 106, 117, 133, 135, 142, 143, 147—149, 164, 165, 168, 169, 177, 179—181, 191
Дарвин Э. — см.: Веджвуд Э.
де Домпье де Орной Б.-А.
(Тейяр де Шарден Б.-А.) 45
Демерец М. 37
Демерец М. А. 37
Деннетт Д. 132
Дентон М. 101, 198
Дешнер К. 123
Джефтер А. 132

- Джефферсон Т. 42
Дмитриев И. С. 113
Добржанский Г. К. 27
Добржанский Ф. Г. 2, 3, 5, 24–43, 51, 53, 58, 59, 61, 63, 69, 70, 93, 106, 113, 142, 147, 148, 164, 191, 193
Докинз Р. 4, 101, 102, 114, 116–149, 161–164, 192
Достоевский Ф. М. 27, 34, 37, 42
Дубин Б. 157
Дубинин Н. П. 30
Дулуман Е. К. 157

Ермоленко М. Т. 50, 57
Еськов К. Ю. 21

Жермен Г. 47
Жильсон Э. 56
Жиров В. К. 185
Журавский А. В. 159

Завадский К. М. 50, 168, 169
Зиновьев А. А. 174, 185

Иванов В. И. 193
Иларион (Алфеев) 57
Инге-Вечтомов С. Г. 4, 190–194
Иннес Дж. Б. 15, 21

Каарияйнен К. 7, 159
Кайданов Л. 3. 186
Капица С. П. 152
Карлейль Т. 21
Карпеченко Г. Д. 30
Кауфман Б. П. 37
Кенни Э. 125, 130
Кено К. 55, 62
Керкис А. Ю. 31
Керкис Ю. Я. 30, 31
Кимура М. 191, 192
Кингсли Ч. 21
Климент 22
Ко М. 35
Ко С. 35
Колесник Н. Н. 30
Коллинз Ф. 125, 132
Колчинский Э. И. 27–30, 49, 50, 168, 170
Коначева С. А. 154, 156, 158, 159
Конашев М. Б. 1, 2, 8, 10, 15, 20, 24–30, 44, 57, 61, 69, 78, 92, 93, 96, 102, 106, 107, 114, 116, 118, 144, 147, 148, 151, 167–179, 182–194
Коперник Н. 42
Корнуэлл Дж. 126, 129, 130, 132, 133, 138
Корочкин Л. И. 184, 186
Кочесовых Р. Х. 80
Крик Ф. 143
Кропоткин П. А. 51
Крото Г. 123
Кун Т. 192, 193
Кушакевич С. Е. 28

Лайель Ч. 11–13, 15, 16
Ле Рой Э. 48
Левитский Г. А. 30
Левит М. М. 30
Левонтин Р. 32
Ленин В. И. 43, 133
Лепин Т. К. 30
Лин Э. В. 127, 135
Лисан Э. 46, 48, 49
Лисичкин В. А. 141, 178
Ломакин В. К. 154–156
Лусис Я. Я. 30
Лысенко Т. Д. 53? 81? 193
Лэмб К. 151
Любин В. П. 80
Людовик XI 33
Лютард Хр. 21
Ляпунова Н. А. 193

Мазинг Р. А. 30
Майерс ПЗ. 131, 135
Мэйнард Смит Дж. 100
Майер А. Г. 60
Майр Э. 169
Макграт А. 125
Маритен Ж. 56
Маркс К. 19, 43, 81, 112, 140, 141, 146
Масленникова З. А. 48

- Медведев Н. Н. 27, 30
Медников Б. М. 24
Менкен Г. Л. 134
Мень А. 187
Миллер К. 125
Мирский А. 34, 37
Митрохин Л. Н. 72
Морган Т. Г. 25, 192
Морозов Г. Ф. 181
Мочалов И. И. 48
Муравник Г. Л. 11, 57, 66
- Нагель Т. 137
Назаров В. И. 50, 52, 53
Николс Д. 132
Нильсон Г. 27
Новацио Э. 156
Ньютон И. 180
- Октар А. 134
Оно С. 192
Ор Х. А. — см. также Огг Н. А. 135, 136
Оскольский А. А. 185
Оттавиани А. 56
- Павлов И. П. 9, 184, 185
Пасика В. П. 56
Пасика Н. А. 52
Пауэлл Дж. 32
Пейли У. 12, 130, 142
Перевозчиков И. В. 49
Пий XII 60
Пикок А. 132
Пиночет А. 145
Платинга А. 132, 135
Плаут М. 156
Плужанский Т. 56
Полевой А. В. 29
Полкинггорн Дж. 132
Поппер К. Р. 80, 81
Прокопенко Е. Е. 60, 64, 66
Прометей 3, 81, 89, 91
- Работяжев Н. В. 80
Райков Б. Е. 177
Рассел Б. 42, 56, 107, 108, 145
- Раушенбах Б. В. 187
Рауэлл Б. 21
Рис М. 132
Робинсон М. 130, 133
Роговой А. И. 27
Родс М. 37
Ролс Дж. 138
Рольстон Дж. 46
Ростан Ж. 57, 58
- Савинов А. Б. 185
Садовский Н. А. 43–45, 50, 52
Сальников В. П. 141
Свинберн Р. 130
Селиван Б. Дж. 14
Семенов В. Е. 154
Семенов Ю. И. 49
Симони Ч. 116
Симпсон Дж. Г. 57, 99, 149, 169
Скоп Т. 46
Славин Б. Ф. 81
Солженицын А. И. 172
Соловьев Э. Г. 80
Спиноза Б. 120
Сталин И. В. 43, 133, 139, 172
Станнард Р. 132
Старостин Б. А. 45, 56, 60
Стеббинс Дж. 93
Стефаненко Т. Г. 154
Струговщиков Е. 57, 62, 66
Стэнфорд П. 134
- Тахтаджян А. Л. 11, 117
Тейяр де Шарден П. 2, 5, 43–67, 69, 114, 142, 147, 148, 150, 151, 164
Тейяр де Шарден Э. 45
Тиллих П. 37, 42
Тимофеев-Ресовский Н. В. 193
Тинберген Н. 116
Тихомиров А. А. 21
Томас Л. 123
Топфер А. 123
- Уайлдер-Смит А. Е. 143
Уард К. 130
Уоллес А. Р. 13

- Уоллес А. 13
Уорд Х. 69
Уорэлл Дж. 128
Уотсон Дж. Д. 123
- Фатеев А. В. 80
Фельдман Г. Э. 106
Филиппченко Ю. А. 27, 29, 30
Фиц-Рой Р. 11, 16, 18, 23
Фишер Р. А. 106
Флерова В. А. 47, 48
Флю Э. 135
Фурман Д. Е. 7, 159
- Хайек Ф. А. 80, 81
Хаксли Дж. С. 2, 3, 5, 37, 53, 58, 61, 63,
67–91, 96, 105–107, 117, 118, 120,
144, 145, 147–149, 164, 169, 177
Хаксли Т. 68
Харрис Р. 125, 133
Харрис С. 118, 134
Харун Я. 21
Хилл П. 122
Хиль Э. 170
Хитченс К. 118
Хокинг С. 98
Холдэйн Дж. Б. С. 106
Холт Дж. 135
Хрисанфова Е. Н. 49
Хукер Дж. 20, 165
- Чесноков В. С. 60, 64, 66
Чумакова Т. В. 2, 159
- Шагин Д. В. 172
Шахнович М. М. 159
Шелепин Л. А. 141, 178
Шерин А. 145
Шимкевич В. М. 185
Шмальгаузен И. И. 30
Шпет Г. И. 30
- Эббот Ф. 19
Эйнштейн А. 9, 120, 135, 184
Элдридж Н. 92
Энгельс Ф. 112, 141, 146
- Эндрюс Э. 143
Эплинг К. 34, 37
- Юм Д. 129
- Ястребов И. Б. 62
- Adams M. B. 32
Ariane Sh. 145
Arnould J. 45, 47, 148
Ayala F. J. — см. также: Айяла Ф. 53,
59, 93, 94, 99
- Baker J. R. 68
Barthélemy-Madaule M. 48
Bass T. A. 144
Bearder T. 124
Beckford M. 135
Becquemont D. 54
Behe M. 123
Bell P. 154
Bennett J. H. 106
Bergson A. — см. также: Бергсон А.
47, 48
Berman D. 22
Biema D. V. 125, 144
Birx H. J. 47, 49, 57
Blackmore S. 117
Blanchet B. 55, 58
Boesiger E. — см. также: Безигер Э. 51
Bradbury R. — см. также: Брэдбери Р. 63
Brooke J. H. 23
Browne J. 11, 12, 14, 16–18, 20
Buican D. — см. также: Бьюикан Д.
53–55, 61
Burkowitz P. 124
- Catalano J. 143
Cela-Conde C. J. 53
Charlesworth B. 94
Chittenden M. 145
Clark R. 68
Coe M. — см. также: Ко М.
Coe S. — см. также: Ко С.
Cole J. 131

- Cornwell J. — см. также: Корнуэлл Дж. 127, 129, 130, 132, 133, 138
Coyne J. 143
Crace J. 132
Cuénot C. — см. также: Кено К. 45, 48, 55, 60, 62, 66
da Cunha A. Brito — см. также да Кунья Б. 40
Dagorn R.-É. 47, 63
Dawkins R. — см. также: Докинз Р. 102, 116–119, 123–127, 129–137, 140–145, 163
Delorme A. 50, 53–55, 59–61, 64
Dennett D. C. — см. также: Деннетт Д. 54, 55, 61, 132
Denton M. — см. также: Дентон М. 101
DiMichele W. A. 93, 94
Dobzhansky Th. — см. также: Добржанский Ф. Г. 28–30, 33, 36–38, 41, 43, 51, 53, 58, 59
Duggan G. H. 61
Eagleton T. 120, 128, 129, 131, 134, 137, 140
Easterbrook G. 131
Eldredge N. 92
Ferguson R. 127, 133
Fisher R. A. 106
Garaudy R. — см. также: Гароди Р. 65
Gardner M. 95–97
Gayon J. 54
Geffer A. 132
Gledhill R. 134
Glick Th. F. 45
Goodenough U. 96, 103–105
Gould S. J. — см. также: Гулд Ст. Дж. 92–97, 99, 102–106, 108, 111–113, 115
Grafen A. 124
Hall St. S. 117, 125, 143
Hart D. B. 127
Hattenstone S. 142
Herman D. 123
Holt J. 135
Hossfeld U. 8
Huxley J. — см. также: Хаксли Дж. С. 54, 58, 59, 68–70, 72, 73, 75–81, 83, 84, 86, 88, 89, 131
Huxley T. H. — см. также: Хаксли Т. 68, 70, 149
Jackson B. 95, 96, 102, 105, 113, 114
Jacobson H. 127, 133
Jha A. 132
Kane P. 144
Kay J. 118, 125, 137, 140, 141
Kenny A. 125, 130
Keynes R. 11
Krejci-Papa M. 131
Krimbas Costas B. 32
Land B. — см. также: Лэнд Б. 27
Lande R. 94
Larson E. J. 153
Latourelle R. 67
Lecourt D. 46, 148
Levins R. 99
Levinton J. S. 94
Levit I. 8
Lin E. W. 127, 135
Malik K. 113
Marc H. 145
Maritain J. 56, 61
Martelet G. 64
Maynard Smith J. — см. также: Мэйнард Смит Дж. 100
Mayr E. — см. также: Майр Э. 50, 92
McCarty D. 46
McGarr P. 102
McGrath A. E. 127, 129, 131, 133, 134, 136
McGrath J. C. 127, 129
Medawar P. B. — см. также: Медавер П. 58
Miller J. D. 153

Myers PZ. — см. также: Майерс ПЗ.
124, 126, 127, 131, 135

Nagel T. 119, 128, 134, 136, 138

Nicolas M.-J. 61

Numbers R. L. 148

O'Brien M. 131

Odoyo P. 124

Okamoto S. 153

Olson R. G. 21

Olsson L. 8

Orcel J. 55, 64

Orr H. A. — см. также Ор Х. А. 106,
108, 117, 123, 124, 135, 136, 143

Paley W. 142

Pennock R. T. 148

Peterson M. L. 128

Plantinga A. 132, 134, 135

Pollard N. 116

Provine W. B. 24, 50, 92

Randerson J. 120

Rawls J. 138

Rhodes R. 95, 108, 110

Riazat B. 145

Riddell P. 128, 130

Ridley M. 124

Robinson M. 124, 130, 133

Rostand J. 58

Ruse M. 105, 107, 111

Schopf T. J. M. 92

Scott E. C. 153

Shapley H. 30

Sheahen L. 144

Shermer M. B. 112, 115, 154

Simon C. M. 94

Simonyi Ch. 116

Simpson G. G. — см. также:
Симпсон Дж. Г. 57, 99

Slack G. 144

Slatkin M. 94

Smith A. 119

Smith D. 118

Smulders P. F. 61

Swinburne R. — см. также:
Свинберн Р. 130

Swinford S. 143

Tanner H. 61

Teilhard de Chardin P. — см. также:
Тейяр де Шарден П. 44–48, 50,
53–55, 57–64, 66

Thomas J. M. 92

Tort P. 54

Towers B. 62

Van Arragon R. J. 128

van der Meer Jitse M. 27

Vialleton L. 53

Waite R. 145

Wake D. B. 93

Ward K. 131

Ward H. — см. также: Уорд Х. 69

Weitzel R. 134

Wilber K. 104

Wildiers N. M. 58

Williams W. C. 68, 149

Witham L. A. 148, 153

Worrall J. 128

Wright R. 98, 99, 100