

Итак, баланс интересов, подчеркнем еще раз, не содержит в себе никаких общественных, то есть общегосударственных целей, отражая всего лишь уровень взаимоограничения материальных интересов. При этом общие цели и общее благо неизбежно будут приноситься в жертву сиюминутным материальным интересам либо одной, либо другой противоборствующей стороны.

Именно это и произошло к концу 1980-х годов, когда государственный план был ликвидирован, а государственные предприятия, получив хозяйственную самостоятельность, стали «проедать» общественный капитал, уменьшив резко перечисления в государственный бюджет.

Литература

1. Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. В пер. М.: Мартис, 1998. С. 7.
2. Олейников А.А. Западный капитализм как общественная патология и система социального расизма, как извращение сути бытия человека (Социокультурная динамика капитализма): Научное издание (Серия: «Евразийский мейнстрим. Русский взгляд. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета бизнеса, 2015. 263 с. URL: www.euroasianmainstream.ru.
3. Фромм Э. Здоровое общество // Фромм Э. Мужчина и женщина. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1998.
4. Катасонов В.Ю. Религия денег. Духовно-религиозные основы капитализма. М.: ИД «Кислород», 2013.
5. Кара-Мурза С.Г. Истмат и проблема восток-запад. М., 2001. С. 44.
6. Фукуяма Ф. Великий разрыв; Пер с англ. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. С. 27.
7. Ноогенная теория неврозов В. Франкла. URL: http://www.psychol-ok.ru/lib/mendelevich/nrotn/nrotn_08.html. (дата обращения: 27.08.2013)
8. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. М.: Прогресс, 1990. С. 54.
9. HIGH SCHOOL ECONOMICS COURSES: TEACHING STRATEGIES / Master Curriculum Guide in Economics. John S. Morton, Chair; Stephen G. Buckles, Steven L. Miller, David M. Nelson, Edward C. Prehn. New York: Joint Council on Economic Education, 1985. P. 1, 3.
10. Соловьев В. Философское начало цельного знания. Мн.: Харвест, 1999. С. 627.
11. Бердяев Н.А. О духовной буржуазности // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I-VI). М.: Информ-Прогресс, 1992.
12. Блуа Л. Кровь бедняка. М.: Русский путь, 2005. 283 с.
13. Бердяев Н. О Блуа: рыцарь среди мещан // София. 1914. № 6. С. 49-78.
14. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Философское начало цельного знания. Мн.: Харвест, 1999. С. 575.
15. Олейников А.А. Методологические основы адекватности современной экономической теории: критика западного мейнстрима (Методология системного экономико-философского анализа национального хозяйства): Научное издание. (Серия «Евразийский мейнстрим: русский взгляд»). Белгород: ООО «Эпицентр», 2016. 395 с. URL: www.euroasianmainstream.ru.

РОГИНСКАЯ М.А. СОВРЕМЕННЫЕ УЧЕНЫЕ О ДУШЕ: НАРРАТИВЫ «ЗАМЕЩЕНИЯ» И «СОГЛАСОВАНИЯ»

Аннотация. Отправной точкой исследования является распространенное в социологии религии представление о секуляризирующем влиянии науки на общества эпохи модерна, а нередко и постмодерна. В классических теориях секуляризации, как и в новейших теориях десекуляризации, научный прогресс рассматривается как фактор,

соответственно, ослабления или трансформации религии. Однако эти представления лишь изредка сопровождаются подробной аргументацией, подаваясь, в основном, как «очевидное» знание. Автор обращается коротко к их источнику – «нарративу замещения» (религии наукой), сложившемуся в Западной Европе после научной революции и позже, в связи с публикацией эволюционной теории Дарвина. Статья посвящена лишь одному из фрагментов этого нарратива, касающемуся представлений о душе. «Нарратив замещения» применен далее, в качестве инструмента анализа, к современным ученым из Польши и Украины с намерением определить его влияние на научное сообщество в избранных странах Восточной и Центральной Европы. На основании анализа 100 глубинных интервью с физиками и биологами автор приходит к выводу, что влияние «нарратива замещения» действительно существенно для небольшого числа неверующих ученых. В то же время, нарративы религиозных ученых находятся под сильным влиянием культурно-религиозного контекста страны.

Ключевые слова: наука; религия; секуляризация; физики; биологи; глубинные интервью; Польша; Украина.

ROGIŃSKA M.A. MODERN SCIENTISTS ON THE PROBLEM OF SOUL. "SUBSTITUTION" AND "REASSURANCE" NARRATIVES.

Abstract. The starting point of the study is a widespread sociological idea that science exerts significant influence on religious situation in modern and postmodern societies. Both classical secularization and the latest desecularization theories see the scientific progress as a factor of religious weakening or transformation, respectively. However, this thesis rarely becomes a subject of argumentation and is taken most often as an "obvious" knowledge. The author discusses briefly the source of this idea, the "substitution narrative" developed in Western Europe after the scientific revolution and later, in connection with the Charles Darwin's evolutionary theory. The article is devoted to one of the fragments of this narration which concerns the problem of soul. The "substitution narrative" about soul is further applied, as an analysis tool, to the modern scientists from Poland and Ukraine to determine its impact on the scientific community in the selected countries of Eastern and Central Europe. On the base of the 100 in-depth interviews with physicists and biologists the author comes to the conclusion that influence of the Western "substitution narrative" is significant for a small number of non-believers. At the same time, narratives on soul developed by the religious scientists are strongly influenced by the cultural and religious context of their countries.

Keywords: science; religion; secularization; physicists; biologists; in-depth interviews; Poland; Ukraine.

Дискуссия о судьбе религии в эпоху (позднего) Модерна неизменно затрагивает тему науки. Научный прогресс и растущий авторитет науки фигурирует в качестве одного из важных, а нередко ключевого фактора не только в теориях секуляризации 60-70 годов прошлого века, но и в новых подходах к религии. Результаты ослабления или трансформации религии усматриваются, например, в изменении картины мира, некогда религиозной, теперь же все более опирающейся на науку (например: Kaufmann 1979, s. 58). Говорится о десакрализации мира вследствие утраты его религиозно-магического понимания – в пользу понимания логического, основанного на причинно-следственных закономерностях (например: Shiner 1967). Среди причин религиозных изменений называется рост грамотности и образованности населения, который усиливает «рациональную веру» в научное знание и заставляет духовенство конкурировать с научными экспертами (например: Inglehart i Norris 2009, s.64-65). В этом же духе, Петр Штомпка пишет, что «расколдовывание» мира связано, в частности, с доминированием разума, науки и эмпирических аргументов (Sztompka 2012, s 372-373). Этот список можно продолжать, включая в него таких пост-секулярных мыслителей, как Юрген Хабермас, для которого наука обладает, ни много ни мало, «социальной монополией на знание о

мире», и именно с наукой религия должна вести диалог, если хочет сохранить для себя место в обществе позднего модерна (Habermas 2002, s. 11).

Несмотря на определенный консенсус относительно роли науки в процессах религиозной трансформации, на удивление редко удается найти в работах социологов хоть сколько-нибудь подробный анализ механизмов этого влияния. Как именно наука «работает» с конкретными религиозными мировоззрениями? В каких именно областях «рациональная вера» в науку становится конкуренткой религиозного образа мира? Наконец, действительно ли наука имеет столь мощное негативное влияние на религиозные поиски реального современного человека?

Как нам представляется, обещающее направление поиска ответов на эти вопросы предлагают те эмпирические исследования, которые обращаются к теме религиозности ученого сообщества. Предпосылкой этих – во уже около ста лет ведущихся, в основном, в США, но все еще недостаточных, преимущественно количественных – исследований является убеждение, что ученый испытывает наиболее выраженное влияние науки и поэтому может служить прекрасной «лабораторией» ее взаимодействия с частной религиозностью (см. библиографию в конце статьи). Именно это направление будет использовано в нашем анализе, материалом которого станут 100 глубинных интервью с физиками и биологами Польши и Украины.

«Унаследованный нарратив»

Несомненно, приближенность убеждения о секуляризирующем действии науки, которое представляется в научных трудах в качестве «очевидного знания», является следствием того, что идея об упадке религии в меру прогресса науки родилась не сегодня. Эта идея, как мы знаем, занимала умы основателей социологии и антропологии религии с первых дней существования дисциплин. Свои версии теории секуляризации, в которых рациональность и наука играли ключевую роль, создали Огюст Конт (1830-42; 1936), Джеймс Фрейзер (1890), Макс Вебер (1919-1921) и Эмиль Дюркгейм (1909). Однако и для них эта идея являлась лишь «унаследованным нарративом», складывающимся в Западном обществе со времен научной революции (датируемой обычно второй половиной XVI-концом XVII века), а также под влиянием биологической «революции» Чарльза Дарвина. Именно тогда сформировались основные постулаты нарратива о конфликте науки и религии, касающиеся различных вопросов – начиная с места и цели человека в мире, возможности чудес, до обоснования религиозной морали и бессмертной души. В этой статье мы сосредоточимся лишь на последнем вопросе, реконструируя, прежде всего, основные тезисы сформированного тогда мировоззрения, которое мы назовем «нарративом замещения», по мысли Огюста Конта и его современников, предсказывающих неизбежное в будущем замещение религии наукой.

Первые дебаты о возможности существования души имеют место на фоне открытий Ньютона и утверждения механистического образа мира. Возможно ли существование сверхъестественных явлений и сущностей в мире, где правят жесткая необходимость и причинно-следственные связи? Материалистический ответ на этот вопрос дан в системах таких авторов, как Томас Гоббс, Жюльен де Ламетри для которых существование души – как не подчиняющейся законам механики нематериальная сущность – невозможно и неправдоподобно. Все, что мы принимаем за душу, является функцией материального субстрата человека, христианская же идея души вредна и политически опасна, поскольку порождает религиозные конфликты и гражданское неподчинение. Просвещенческий нарратив о «взрослеющем» человечестве, которое, выражаясь словами Иммануила Канта, имеет теперь «решимость и мужество» пользоваться своим рассудком, выливается в особую этику экзистенциальной отваги во имя истины. Религиозное объяснение сущности человека, вера в бессмертную душу воспринимается как детская сказка, успокаивающая, но ложная (позже это убеждение найдет выражение в марксистской метафоре *Opium des Volkes* и многих социологических теориях религии).

Материалистическая антропология находит все больше сторонников в XIX веке вследствие развития научной психологии и физиологии, а также на фоне публикации работ эволюционистов, таких как *Vestiges of the Natural History of Creation* Роберта Чамберса (1844), который провозглашает, что разум формируется не божественным образом, а как природный феномен. Этим устраняется метафизический характер разума, а библейский дуализм физического и духовного сводится, как замечает историк, лишь к «терминологической погрешности» (Smith 2004, с.82). Чарльз Дарвин прямо не выступает против существования души, но выдвигает влиятельный тезис об эволюционном происхождении сознания и самой веры в сверхъестественное. Против концепции души как нематериальной бессмертной сущности, образа и подобия Бога, играет также помещение человека в один ряд с высшими млекопитающими, появляется тема заурадности человека в мире животных. Все эти дебаты ведутся на фоне агрессивной борьбы за автономизацию науки (Джон Дрейпер, Эндрю Вайт), в ходе которой сторонники Дарвина (Томас Хаксли, Джон Тиндаль) вводят в обиход слово «эпифеномен» как определение сознания и подчеркивают необходимость материалистического подхода к психологии.

Не имея возможности углубляться в исторические детали формирования материалистического и секулярного представления о человеке, сформулируем основные тезисы сформированного в XVII-XIX веках – «идеального», в веберовском смысле – **«нарратива замещения» о душе**. Согласно «нарративу замещения»: природа управляется незыблемыми законами, которые исключают душу как отдельную, нематериальную сущность; человек – существо материальное, одно из развитых животных; бессмертная душа не существует, а значит, бессмысленна христианская эсхатология; вера в душу и другие внеприродные (в том числе сверхъестественные) сущности и явления – результат эволюционного развития; «духовная жизнь» (любовь, совесть, свободная воля, эстетическое чувство, религиозные переживания) являются лишь эпифеноменами мозговой деятельности и институционализируются под воздействием окружающей среды (в том числе культурной и социальной).

Уже в XVII-XIX веках формируются религиозные нарративы, призванные защитить традиционное христианское мировоззрение, объясняя, что научные открытия ему не угрожают – назовем их **«нарративы согласования»**. Мы выделим три из них. Первый использует, первоначально христианский, а в эпоху научной революции картезианский **дуализм души и тела**, благодаря которому телесность можно исследовать при помощи науки (во времена Декарта – механистической), в то время как нематериальная, мыслящая душа изымается из области исследования и соответственно из области, подверженной «угрозе» науки. Второй вводит понятие **«высшего материализма»**, утверждая, что душа является материальной сущностью, однако речь идет о какой-то высшей, еще неизученной материи. Эта сущность может исследоваться наукой, и когда-нибудь наука докажет правильность христианской антропологии. Наконец, **«силовая»** или **«энергетическая»** концепция, также стремящаяся к определенной унификации природы и духа, близкая, в частности, европейскому Романтизму, видит природу как оживленное и одухотворенное начало. Здесь душа – это «сила» или «энергия», которая является проявлением невидимой энергии, царящей во вселенной. Такая постановка вопроса также не исключает душу из сферы научных изысканий.

Нужно обратить внимание на то, что этот унаследованный «нарратив замещения» – явление изначально западноевропейское. Рассмотрим, в какой форме секулярный «нарратив замещения» и три религиозные «нарратива согласования» присутствуют в мировоззрении ученого сообщества стран Центральной и Восточной Европы – Польши и Украины.

Коротко о методологии

Предметом исследования станет популяция ученых (физиков и биологов), аффилированных в исследовательских институтах польской и украинских академий наук. Выбор наук – физики и биологии – обусловлен их фундаментальным характером, а также историческим влиянием на теологическую и философскую дискуссию о взаимоотношении науки и религии. В целевую выборку вошли 100 ученых (25 физиков и 25 биологов в каждой стране), с которыми были проведены слабо структурированные глубинные интервью. Все респонденты занимались в момент контакта эмпирическими исследованиями, что позволило рассматривать науку не только как социальный институт и совокупность знаний, но и как методологию. В интервью затрагивались взгляды ученых на отношения религии и науки, а также обширный спектр вопросов, связанных с темой сверхъестественного. Именно в таком контексте задавался вопрос о душе.

Польские и украинские неверующие ученые

Ввиду ограниченного объема статьи нет возможности привести полную типологию религиозных мировоззрений польских и украинских ученых. Заметим только, что, в интересующем нас аспекте, наиболее четкая граница проходит в обеих выборках между верующими разных типов и неверующими.

В украинской выборке оказалось восемь респондентов, называющих себя атеистами (еще один представлял последовательную агностическую аргументацию), в то время как в польской неверующих было в два раза больше, хотя лишь 8 называли себя атеистами. 10 польских респондентов говорили о себе как об агностиках, что, впрочем, не отражалось на практическом измерении их веры. Как выразился один из респондентов: «определение агностик – это изящное определение атеиста» (неверующий профессор биологии).

Неверующие респонденты из обеих выборок развивают последовательные нарративы замещения. По их мнению, души не существует, а то, что мы принимаем за душу – является эпифеноменом деятельности мозга: «нет души, есть мозг» (неверующий профессор биологии, Польша).

Их основные аргументы лежат в сфере эпистемологии. Душу невозможно доказать, познать естественнонаучными методами. Для неверующих из обеих групп существует только то, что можно эмпирически верифицировать. Причина неверия в душу – именно в области принимаемых учеными эпистемологических предпосылок, которые созвучны с методологическим натурализмом, используемым ими в науке. Это своеобразный замкнутый круг: душа как нематериальная субстанция не может быть исследована наукой, а, следовательно, ее нельзя доказать при помощи научного метода, все же недоказанное отвергается. Польский неверующий профессор биологии прекрасно осознает присутствие такой логики: «Душа как нематериальная сущность – это, в принципе, понятие, в фундаментальном смысле противоречащее биологии. И совершенно ненаучное. Потому что, если сущность совершенно нематериальна, мы не можем, по определению, ее материальным образом исследовать». Похожим образом рассуждает украинский профессор теоретической физики, считающий, что естественнонаучные методы достаточны, чтобы исследовать материальные основы сознания. А «придумывание» чего-то более (равно в области методологии, как и самого предмета исследования) означает «множить сущее без необходимости» (принцип, известный как «бритва Оккама»): «Почему души не может быть? По причине той же «бритвы Оккама». Для того, чтобы функционировала система, высшая сила не нужна».

Даже «неокончательные», «агностические» ответы на вопрос о душе в практике сводятся к отрицательному мнению о ее существовании:

«Я скептик, поэтому я никогда не говорю, что чего-то нет, скорее, что что-то маловероятно (...) Однако нет данных, подтверждающих, что после остановки функций мозга что-то от человеческого сознания остается (...) и наоборот, бесконечное число данных подтверждает, что даже небольшие повреждения мозга приводят к тому, что личность человека совершенно изменяется (...) Для многих людей это вопрос очень

увлекательный, но никто еще не придумал эксперимент, который подтверждал бы существование души» (неверующий профессор биологии, Польша).

Гораздо чаще, чем физики, неверующие биологи из обеих стран говорят о физиологических механизмах функционирования сознания: «наш мозг действует не в сердце, а в нервной ткани, и от ее физического, биологического состояния зависит наша “психе”» (неверующий профессор биологии, Польша).

Появляется и вопрос адаптационной обусловленности сознания: «смысл биологический [сознания] какой? Приспособиться, оставить потомство, способное выжить, приспособливаться (неверующая аспирантка биологии, Украина).

В связи с вопросом о душе выражается уверенность в окончательности смерти. «Душа у человека есть, пока он жив, но пропадает в момент смерти» (неверующий профессор астрофизики, Польша);

«У меня здесь взгляды, скорее, пессимистические. Хотелось бы, чтобы было что-то еще. В буддизме, в каждой религии, человек стремиться к преодолению смерти. Я считаю, что скорее шансов мало. Думаю, человек – система очень сложная. Редукционизм мне не свойственен. Человек – существо духовное в том смысле, что это настолько сложная система. Но в момент смерти, боюсь, ничего не остается. Мне это не особо нравится, но... Где все эти души помещались бы, ведь человечество существует миллионы лет» (неверующий профессор физики, Польша).

Поднимается просвещенческая тема «взрослости» неверия и «детскости» веры: «это детские сказки», «ты понимаешь, что если примешь [идею души], то станешь дураком... понимаешь, что этого не может быть» (неверующий профессор физики, Украина).

Оба «нарратива замещения» (украинский и польский) целостно повторяют западноевропейский. Однако лишь в польской выборке наблюдается некоторое влияние христианского контекста, которое приводит к периферической эрозии нерелигиозного нарратива. Ученые не утверждают веры в христианские истины, а скорее задают вопросы. Основываются они на опыте и собственных размышлениях, в том числе научных, которые делают нарратив замещения менее убедительным в таких вопросах как: возможность свободной воли; происхождение сознания, появление вселенной из ничего; невероятность смерти. Таких сомнений в украинской выборке нет.

Польские «нарративы согласования»

Религиозные типы украинских и польских ученых значительно различаются. В польской выборке они довольно однородны: 25 респондентов считают себя католиками и отличаются лишь степенью готовности последовательно принимать все догматы Церкви. 5 ученых говорило о возможной «иной религии», которая была бы им ближе, не определяясь, впрочем, какая это могла бы быть религия. Еще 2 респондентов нельзя отнести ни к верующим, ни к неверующим. Что касается украинской выборки, то религиозные мировоззрения здесь разнообразны, в основном, не связаны с институциональной религией или связаны с ней только ритуально. Большинство (26) ученых имеют «слабое» религиозное мировоззрение, характеризующееся низким или нулевым уровнем религиозной практики, среди них много таких, кто представление о божественном выводит из науки. Только 8 человек принадлежат к «сильному» типу, имея проработанное религиозное мировоззрение, принадлежа к институциональной религии или религиозной общине. Среди них 2 протестанта, 1 свидетель Иеговы, воцерковленные православные, а также члены псевдонаучной секты, которую, вероятно, следует отнести к движению Нью Эйдж.

Стратегии «согласования» в польской и украинской выборке сильно отличаются.

Польские верующие ученые, в основном, стараются исключить душу из области научного исследования, постулируя дуализм души и тела. Для этого используются две основные стратегии:

а) доверие церковной традиции (вместо аргументации). Эту стратегию принимают, в основном, ученые, называющие себя последовательными католиками. По их мнению, душа есть, а то, как она связана с телом, сознанием, мозгом, лежит вне пределов их размышления. Они верят, потому что так говорит Церковь:

«...это значит принимать душу в пакете с другими правдами веры... нет смысла детально анализировать душу, где она входит и выходит, тут влетает, там вылетает» (профессор биологии, последовательный католик);

«о том, что душа бессмертна, говорят апостолы, и это нас обязывает, это нам дано для веры» (профессор астрофизики, последовательный католик)

б) нематериальный характер души, вынесение ее за скобки научного исследования: «естественными науками этого нельзя объяснить, потому что образ и подобие Божие не может быть определено в рамках естественных наук» (профессор астрофизики, последовательный католик); «это точно не субстанция, не может быть субстанцией, потому что душа нематериальна» (профессор физики, «другая религия»)

Польские ученые хорошо понимают, что многие явления, трактуемые некогда как проявления души или – метафизически понимаемой – личности сегодня хорошо исследованы или, как уже хорошо видно, будут исследованы в будущем. Таковы некоторые нейробиологические принципы действия сознания, эмоции, память и даже механизмы принятия решений. Такие явления польские верующие ученые относят к материальному субстрату в человеке, к не-душе. Все то, что в человеке относится к сфере исследуемого, отдается польскими верующим учеными «на откуп» науке, а душа, следовательно, «изгоняется» из этой сферы.

Душа – это не мозг: «Мы транскрибируем потенциалы мозга, но не транскрибируем душу» (профессор теоретической физики, последовательный католик);

«Я немного читал о мозге и понимаю, что это очень сложная структура, что мы только некоторые фрагменты мозга понимаем, что часть мозга, скажем, в кавычках «неактивна», не используется. Мозг человека эволюционно сформировался как сложная структура, но попытка ответа на вопрос [о душе] – это как бороться с ветряными мельницами. Ну мы видим, что на какой-то раздражитель наш мозг реагирует. Но это, не душа человеческая... Она, с одной стороны, конечно, некая сущность, которая существует. Но как эта сущность, скажем, реализуется, как она существует? С этим у меня никогда не было проблемы – с так сказать локализацией человеческой души» (профессор физики, последовательный католик).

Душа – это также не сознание: «для меня не проблема – верить в душу. Это две непересекающиеся вещи. Бессмертная душа и сознание – это вещи совершенно разные» (профессор астрофизики, католик).

Вот почему душа описывается как тайна, не подлежащая исследованию: «Душа, по моим ощущениям, это, прежде всего, какая-то тайна. Это то, что мы получили от Бога, это что-то, что не человеческой рукой сделано. Она и есть, как мне кажется, тем глубинным атрибутом человеческой природы, который каждый из нас индивидуально получил от Бога. И это также атрибут бессмертия души. Я думаю, хотя никогда не пытался это определить, что это как раз такая эманация, частичка Бога в нас. Определенный дар. Если мы называем себя детьми Бога, то тот факт, что у нас есть душа – это дар от Него. Эманация части Бога в том смысле, что участие в части Его природы» (профессор физики, последовательный католик)

Так же, как в случае польского «нарратива замещения», размываемого на периферии религиозным нарративом, польские религиозные нарративы подвержены эрозии со стороны «нарратива замещения». Она проходит почти по всем их узловым моментам и присуща как тем католикам, которые допускают свободную интерпретацию вероучения, так и, реже, последовательным католикам. В числе таких моментов: зависимость бессмертной души от материального мозга; возможность воскресения в теле;

возможность свободной воли ввиду природного детерминизма; эволюционное объяснение происхождения веры.

Так, профессор астрофизики, последовательный католик, хорошо знакомый с католической теологией, в которой наличие свободной воли человека является одной из ключевых идей, замечает, что согласование такой свободы с изучаемым им натуральным порядком, основанном на безусловных законах, трудно: «Да, говорится о сознании, о свободной воле. Я бы сказал, что тут я вижу наибольшую проблему. Может, не столько проблему, сколько вопрос, требующий объяснения. Потому что если свободная воля существует – а ведь каждый, если его спросить, есть ли у него свободная воля, то скажет: да, я же выбираю между добром и злом – то мне кажется, что места для свободной воли в естественных науках нельзя найти. Что же касается сознания, то тут я просто не знаю».

Эрозия, снова-таки, проявляется не в отказе от религиозных истин, а в сомнении, возвращающихся вопросах.

Украинские «нарративы согласования»

Самым близким аналогом польского дуалистического нарратива первого типа можно, пожалуй, считать нарратив, который мы назовем «апофатическим». Последовательно его развивают, в основном, воцерковленные православные ученые, однако его остаточные формы мы находим и у других верующих. Если польские ученые говорят о том, что научное исследование материи не угрожает существованию души потому, что так говорит Церковь или же ввиду нематериальности души, то украинские подчеркивают непостижимость, божественность души человека, которую знать человеку не дано и даже не спасительно: «Есть мир, не описываемый словами» (профессор астрофизики, слабый тип веры); «по неопытности вы говорите... я буду исследовать законы духовного мира...потом начинаешь понимать, что это полная глупость... мы не доросли до того, чтобы понимать» (профессор астрофизики, слабый тип веры).

Один из физиков-теоретиков среднего поколения, протестант, развивает продуманный нарратив, в котором мы находим аналог картезианской метафоры тела-корабля, ведомого душой. Вместо судна у физика появляется белорусская машина «БЕЛАЗ»: „я как физик предполагаю, как гипотезу, что душа как раз и управляет биологическим процессом... Вот давайте представим себе «БЕЛАЗ»... «БЕЛАЗ» едет туда, куда управляет водитель, который там сидит... Я предполагаю, что душа как раз и отвечает за управление реальными биологическими процессами». Следует, однако, заметить, что ученый не исключает исследования души физическими методами. Эта последняя особенность необычайно характерна для украинских «нарративов согласования». Душа видится как материальный или глубинно, фундаментально связанный с материей субстрат, и поэтому включается в область компетенции науки. Так, аспирантка астрофизики, глубоко верующая протестантка, основываясь на характерном для протестантизма буквальном прочтении Библии, связывает душу с кровью: «...я сама думаю: где я? Если верить Библии – в крови: «не пей крови, в крови душа». Но кровь-то оmyвает и мозг! Мозг – наш системный диск, в котором есть информация... мне кажется, что вот здесь вот душа включается».

В украинской выборке основными являются не дуалистические нарративы, а «высший материализм» и «энергетический» (и даже «волновой») нарративы:

«душа – это такой материализированный сгусток энергии» (профессор биологии, греко-католик);

«[душа], наверное, есть, потому что есть какой-то закон сохранения [энергии]» (профессор теоретической физики, слабый тип веры);

«это может, на уровне волновых неких вещей» (аспирант астрофизики, глубоко верующая протестантка).

Кроме того, для украинцев характерен нарратив, построенный не на религиозной традиции, а на собственных размышлениях об умерших близких, которые, как кажется респондентам, являются им – во сне или через странные совпадения, знаки:

«Да, я верю [в душу]. И опять же, есть примеры, не научные, из жизни моей и вот этой [моей знакомой] Аллы. У Аллы была квартира на сигнализации. И вот два года подряд, в день ее рождения, когда она выходила и брала на сигнализацию, приезжала милиция. Никто ничего не входил, но сигнализация была нарушена. Она считала, что это душа ее матери». (профессор биологии, слабый тип веры, Украина).

Иногда ученые говорят и о реинкарнации. Эти нарративы, как представляется, не имеют отношения к христианской традиции.

Поскольку украинские религиозные типы очень разнообразны и обычно не отягощены кодифицированным вероучением традиционной религии, трудно говорить об эрозии этих нарративов. Следы «нарратива замещения» видны повсюду, они вплетаются в религиозные мировоззрения, чаще всего, не мешая вере в божественное. Так, украинский профессор астрофизики (слабый тип веры) размышляет о душе не как о нематериальной сущности, а как о черте личности, обусловленной биологически:

«[Что такое душа, личность?] Мы похожи на биологические механизмы, с одной стороны. Потому что мы и есть биологические механизмы. С другой стороны – мы же очень сильно зависим от социума. Мы же живем в социуме, так же как другие животные живут в какой-то экосистеме. Он может передавать наши собственные способности или пороки, создавать благоприятные возможности для развития человека как личности. Но личностные его характеристики все-таки генетически обусловлены, это несомненно».

Другой ученый считает, что никакой души не существует, а человека отличает от животного духовная культура, которая, впрочем, объясняется механизмами адаптации: «человека отличает от животного что? Мысли о будущем, альтруизм? Но альтруизм свойственен также животным. Но вот то же искусство – а религию я как раз отношу к сфере искусства... Религия, скажем, христианская, нужна для того, чтобы меньше было вот этой вот агрессивности» (профессор биологии, слабый тип веры).

Выводы. Как было замечено, и польские, и украинские «нарративы замещения» последовательно повторяют сформированные в западноевропейской интеллектуальной традиции тезисы. Однако спецификой польских неверующих является подверженность секулярного мировоззрения влиянию религиозного нарратива. Такие ученые не верят в божественное, но задают себе вопросы, вызванные противоречием их размышлений и опыта с «нарративом замещения» в таких областях как: свободная воля, сознание, происхождение мира, суть смерти. Что касается религиозных мировоззрений, то в польской группе преобладает католический тип, более или менее последовательный в своей вере, знакомый с целостным христианским вероучением и испытывающий социальное «давление» со стороны доминирующего в стране католицизма. Такие мировоззрения также подлежат эрозии, сомнениям, модификациям в тех самых спорных пунктах, которые содержатся в «нарративе замещения». Таким образом, в польской выборке религиозный и нерелигиозный нарративы, оба целостные, влияют друг на друга и приводят к определенной периферийной эрозии. В свою очередь, основной стратегией «согласования» религиозных ученых, утверждающих возможность бессмертной души в мире, где царят изучаемые наукой закономерности, становится, фактически, изъятие души из области материи. Бессмертная душа нематериальна и не подвержена изучению науки. Благодаря этому разделению наука может «обезопасить» себя от религии, и наоборот.

В отличие от польских неверующих ученых, для украинских характерно отсутствие какой-либо эрозии «нарратива замещения». Украинские атеисты не сомневаются в своих взглядах. Происходит так, возможно, потому, что все сомневающиеся, неустойчивые мировоззрения в Украине принадлежат не к агностическому, как в Польше, а к слабо-религиозному типу, характеризующемуся надеждой, что какая-то божественная реальность все-таки есть. В то время как нарративы неверующих герметичны, этого не скажешь о религиозных нарративах. В области веры границы строго не определены и, соответственно, не могут нарушаться. Украинская выборка богата мировоззрениями слабого типа, где вера выражается лишь в предчувствии, предположении, догадке, но не в

практике. Ученые чувствуют себя весьма свободно в бриколлажном конструировании своих мировоззрений, часть которых больше связана с наукой, чем с религиозной традицией. Что характерно, в украинских религиозных нарративах душа описывается в материальных (энергетических, волновых) категориях. Она не изъята из области научного исследования.

Можно предположить, что все эти различия польских и украинских ученых связаны не только с сильным влиянием на первых из них психофизического дуализма, содержащегося в западнохристианской теологической традиции и делающего натуральным тезис о раздельности души и тела, в то время как влияние православной теологии на вторых весьма слабо. Дело, вероятно, и в ином решении вопроса демаркации. В Польском социуме существуют более четкие границы между наукой и религией, природой и Трансценденцией, материей и духом, сформированы два хорошо организованные нарратива: нерелигиозный и религиозный-католический. В украинском культурном контексте такие границы не сформировались, что приводит к бриколлажной, мозаичной динамике взаимопроникновения религиозных и нерелигиозных элементов. В то же время, слабые границы между духовным и материальным, естественным и сверхъестественным, наукой и религией, а также разными религиозными учениями, в том числе, синкретическими, типа Нью Эйдж, позволяют включить вопрос о душе в область научного исследования. Наука нередко понимается здесь «неортодоксально», открыто, то есть предполагается возможность иного подхода, чем методологический натурализм.

Размышляя о влиятельности западного секулярного нарратива о душе, можно заметить, что в обеих исследуемых странах Центрально-Восточной Европы его наибольшее воздействие мы обнаруживаем среди неверующих ученых, которых, однако, меньшинство. В свою очередь, как мы видели, нарративы религиозных ученых носят следы влияния культурно-исторического контекста своих стран. Различие паттернов влияния науки, считающейся intersubjectivным, интернациональным институтом, на религиозность поляков и украинцев показывает, что общее представление о секуляризующем влиянии науки на веру современного человека слишком упрощено. Более того, преобладающая религиозность ученых в обеих выборках заставляет думать, что в случае Польши и Украины оно преимущественно неверно.

Литература

1. Chambers R. Vestige of the natural history of creation. New York: W. H. Colyer, 1846.
2. Comte A. Cours de philosophie positive (1830-1842). Paris: Librairie Larousse, 1936.
3. Durkheim E. 'L'Efficacité des doctrines morales. *Bulletin de la Société française de philosophie*. 9 (1909): 219-231.
4. Ecklund E., Park J., Sorell K. Scientists Negotiate Boundaries Between Religion and Science. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50(3) (2011): 552-569.
5. Ecklund, E. Science vs. religion: What scientists really think. New York: Oxford University Press, 2010.
6. Ecklund, E., and, Ch. Scheitle. Religion among academic scientists: Distinctions, disciplines, and demographics. *Social Problems* 54 (2007): 289-307.
7. Ecklund, Elaine, and Jerry Z. Park. Conflict between religion and science among academic scientists? *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2009): 276-292.
8. Eiduson, B. Scientists: Their psychological world. New York: Basic Books, 2009.
9. Eiduson, B., and L. Beckman (eds.). Science as a career choice: theoretical and empirical studies. New York: The Russell Sage Foundation, 1973.
10. Elchardus M., and B. Spruyt. The culture of academic disciplines and the sociopolitical attitudes of students: A test of selection and socialization effects. *Social Science Quarterly* 90 (2009): 445-460.

11. Erenc J., Religijność i tolerancja. Stosunek do wiary pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego, *Przegląd Religioznawczy* 3 (2010):121–142.
12. Erenc, J. Religijność i tolerancja. Stosunek do wiary pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego. *Przegląd Religioznawczy*, 3(2010): 123-143.
13. Evans John H., Evans Michael S. *Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative*. „Annual Review of Sociology” 34 (2008): 87–105.
14. Finkelstein, M. *The American academic profession: A synthesis of social scientific inquiry since World War II*. Columbus: Ohio State University Press, 1984.
15. Frazer J. *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, New York, London, Macmillan and co, 1890.
16. Gołąb, A. Poglądy wierzących i niewierzących naukowców na to, jakie cechy przypisuje Bogu większości Polaków. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica*, 6(1) (2014): 144-162.
17. Habermas J. Wierzyć i wiedzieć. *Znak*. 568 (2012): 8–21.
18. Hoge, D. *Commitment on campus: Changes in religion and values over five decades*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
19. Hoge, D., and L. Keeter. Determinants of college teachers’ religious beliefs and participation. *Journal for the Scientific Study of Religion* 15 (1976): 221-235.
20. Holahan, C., and R. Sears. *The gifted group in later maturity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
21. Hollinger, D. *Science, Jews, and secular culture: Studies in mid-twentieth century American intellectual history*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
22. Inglehart R., Norris P. *Wzbierająca fala. Równouprawnienie płci a zmiana kulturowa na świecie*, Warszawa 2009.
23. internetowa: <http://www.pewforum.org/2009/11/05/scientists-and-belief/>
24. Kaufmann F.-X. *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg: 1979.
25. Keysar, A. and B. Kosmin. *Worldviews and opinions of scientists: India 2007-08 Summary Report*. Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Hartford, CT, 2008.
26. Kosmin, Barry, and Ariela Keysar. *American religious identification survey (ARIS 2008) Summary Report*. Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society & Culture, 2009.
27. Larson, Edward J., and Larry Witham. Leading scientists still reject God. *Nature* 394 (1998): 313.
28. Larson, Edward J., and Larry Witham. Scientists are still keeping the faith. *Nature* 386 (1997): 435-436. <http://dx.doi.org/10.1038/386435a0>
29. Lee, J. Religion and college attendance: Change among students. *The Review of Higher Education* 25 (2002): 369-384.
30. Lehman E., D. Shriver. Academic discipline as predictive of faculty religiosity. *Social Forces* 47 (2) (1972): 171-182.
31. Lehman E., Shriver D., *Academic discipline as predictive of faculty religiosity*, „Social Forces” 1968, nr 47, s. 171–182.
32. Lehman, E. Academic discipline and faculty religiosity in secular and church-related colleges. *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (1974): 205-220.
33. Lehman, E. The scholarly perspective and religious commitment. *Sociological Analysis* 33 (1972): 199-216.
34. Lehman, E., and D. Shriver, Jr. Academic discipline as predictive of faculty religiosity. *Social Forces* 47 (1968): 171-182.
35. Lehman, H.C., and P.A. Witty. Scientific eminence and church membership, *Scientific Monthly* 33 (1931): 544-549.
36. Lenski, G. *The religious factor*. New York: Doubleday, 1963.

37. Leuba, J. The belief in God and immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study. Boston: Sherman, French & Co., 1916.
38. Leuba, James. Religious beliefs of American scientists. *Harper's Magazine* 169 (1934): 292-300.
39. Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych*, Kraków: Nomos, 2000.
40. Maranto R., R.E. Redding, and F. M. Hess (eds.), *The Politically Correct University: Problems, Scope, and Reforms*. Washington D.C.: The AEI Press, 2009.
41. Masci, D. (2009). *Religion and science in the United States. Scientists and belief*. Strona.
42. Mixon, S., L. Lyon, and M. Beaty. Making Sense of a „Religious” University: Faculty Adaptations and Opinions at Brigham Young, Baylor, Notre Dame, and Boston College. *Review of Religious Research* 43/4 (2002): 326–348.
43. Mixon, S., L. Lyon, and M. Beaty. Secularization and national universities: The effect of religious identity on academic reputation. *Journal of Higher Education* 75(2004): 400-419.
44. Rigney D., and Th. Hoffman. Is American Catholicism anti-intellectual? *Journal for the Scientific Study of Religion* 32 (1993): 211-222.
45. Roe, A. The making of a scientist. New York: Dodd, Mead, 1952.
46. Shiner L. The Meaning of Secularization. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, 2 (1967): 207-220.
47. Smith R. The Physiology of the Will: Mind, Body, and Psychology in the Periodical Literature, 1855–1875/ Cantor G., Shuttleworth S. Science Serialized. Representations of the Sciences in Nineteenth-Century Periodicals. Cambridge: 2004.
48. Stark R. On the Incompatibility of Religion and Science: A Survey of American Graduate Students. *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/1: 3–20.
49. Stark R., Iannaccone L., Finke R. Rationality and the „Religious Mind”. *Economic Inquiry*, XXXVI (1998): 373–389.
50. Sztompka P. *Socjologia*, Kraków: Znak, 2012.
51. Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-II*, Tübingen 1919- 1921.
52. Wilson B. Secularization: The Inherited Model/ Ph. Hammond. The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion, Berkeley: 1985, p.9-20.