

12. Mihajlov A. V. Muzyka v istorii kul'tury // Izbr. Stat'i / Red.-sost. E. I. Chigareva. M.: MGK, 1998. 263 s.
13. Mozhejko M. Makljuen // Vsemirnaja entsiklopedija. Filosofija. M.; Minsk, 2001. 1311 s.
14. Nazajkinskij E. Zvukovoj mir muzyki. M.: Muzyka, 1988. 254 s.
15. Savenko S. I. O novyh predelah muzyki XX stoletija // Perehodnye protsessy 15. v russkoi hudozhestvennoi kul'ture: Novoe i Noveishee vremja. M.: Nauka, 2003. 677 s.
16. Sumbur vmesto muzyki <http://ru.wikisource.org/wiki/>
17. Jembient <http://ru.wikipedia.org/wiki/>
18. Jakobson R. K voprosu o zritel'nyh i sluhovyh znakah // Semiotika i iskusstvometrija. M.: Mir, 1972. S. 82–87.
19. http://art.1001chudo.ru/italy_2948.html
20. <http://ru-jp.org/karatygina01.htm>
21. http://www.theremin.ru/archive/sovok/zhdanov48_1.htm

A. B. Солдатов

РАЗВИТИЕ ИДЕИ МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИИ XVII–XIX веков

В статье анализируются представления европейских ученых, философов и теологов на проблему множественности миров в космическом пространстве, их обитаемости и возможной характеристике их обитателей. Особое внимание уделено проблеме разграничения функций науки и религии в решении вопроса о множественности миров.

Ключевые слова: космическое пространство, множественность миров, наука, религия, теология.

A. Soldatov

The Development of the Idea of the Plurality of the Worlds in the European Philosophy and Theology XVII–XIX centuries

The conceptions of European scientists, philosophers and theologians on the problem of the plurality of the worlds in the universe, their existence and possible characteristics of their inhabitants are analyzed. A special attention is paid to the problem of distinguishing scientific and religious functions in solving the problem concerning the plurality of the worlds.

Keywords: universe, plurality of the worlds, science, religion, theology.

К началу XVII века развитие механистической картины мира, созданной благодаря работам Г. Галилея и И. Ньютона, расширило представление людей о бесконечности Космоса и встал вопрос о возможности жизни в окружающем Землю космическом пространстве. Представление о необъятности звездного космоса, несоизмеримо большем по сравнению с Землей — ойкуменой человечества, создает количественный дисбаланс между физическим универсумом и ничтожностью островка жизни.

Если Космос создан по потребу Человека, то к чему эта расточительная безграничность и пространственная недоступность? Мистическое небо имеет вполне определенный антропоцентрический смысл, физические же просторы внеземного пространства его утрачивают. Чтобы вернуть картине прежний смысл, кажется достаточным и логически оправданным заселить весь звездный космос.

Тот факт, что такое решение не только не снимает трудностей совмещения мифологи-

ческого и физического миропредставлений, но и еще больше противопоставляет их друг другу, до поры оставаясь без внимания. Была у идеи заселения внеземного космоса и почтенная традиция: на протяжении всех средних веков сохранялась память о географических и космогонических гипотезах античности [1, с. 174–176]. В XVIII в. епископ Парижский, опираясь на авторитет теологов столичного университета, официально заявил о совместимости учения о множественности миров с христианским вероучением.

В Новое время эту идею подхватил и развил Бернар Ле Бовье де Фонтенель (1657–1757). Вселенная, по Фонтенелю, состоит из множества миров. Ими могут быть любые космические тела — звезды, планеты, их спутники; все миры обитаемы. Главный аргумент в пользу этого прост до изыщества: «И вы верите, что после того, как природа здесь (на Земле. — *А. В.*) обнаружила свою продуктивность вплоть до избытка, она покажет бесплодность на всех других планетах, не произведя там ничего живого?» Конечно, обитатели других миров весьма отличаются друг от друга и от нас «в силу идеи о бесконечном разнообразии, которое природа должна была проявить в своих созданиях» [17, с. 56]. Эти различия являются функцией расстояния — чем дальше мир от Земли, тем фантастичнее облик его обитателей.

Что же до самой Вселенной в целом, то она, по Фонтенелю, беспредельна, реализуется в бесконечном разнообразии миров, ее порядок и строй установлены раз и навсегда [17, с. 128], тогда как отдельные миры возникают и умирают «вследствие универсального и вечного движения космической материи. Все безмерное количество материи, образующей Вселенную, находится в вечном движении, из которого не исключена полностью ни одна из частей» [17, с. 141]. Земля и Солнце — рядовые миры универсума. Но человеку все же принадлежит в нем особое место — в биокосмическом ас-

пекте Вселенной: «Мы образуем такой странный сплав, что можно подумать, будто мы собраны из множества различных миров» — в нас «в комплексном виде присутствуют все миры» [17, с. 128]. Иначе говоря, в человеке есть все типическое, присущее любому мыслящему созданию, а его разум способен постичь мир во всем его многообразии.

В изысканиях Фонтенеля можно без труда обнаружить массу наивностей, особенно там, где он начинает детализировать. Но не будем к нему излишне строги: рассуждая о том, что находится по ту сторону горизонта научных знаний, трудно удержаться от мифопоэтики! «Какие разнообразные фантазии созданы по этому поводу, — писал известный французский астроном К. Фламарион, — какими странными существами мечтатели наделяли различные миры нашей Солнечной системы! Одни пользовались образцами древней мифологии или таинственными указаниями астрологии; другие руководились болезненным мышлением или целым рядом сложных систем; третьи, наконец, грезили без всяких систем и оснований и создавали живых существ, каждый по своему вкусу» [15, с. 144]. Все это так, но дело в том, что проблема мироздания — проблема не естественнонаучная, а мировоззренческая. Она антропоцентрична по своему существу и не зависит от того, в состоянии ли наука дать точные и проверенные знания для ее решения. Если их нет, проблема все равно остается и решается в таком случае на уровне мифопоэтики.

В XVII–XIX вв. параметры решения проблемы мироздания определялись следующими тремя положениями.

1. Человек — центр мироздания, его средоточие; законы природы соотносимы с его потребностями и поступками.

2. Центральное отношение мироздания — отношение человека и Бога. «Творение, грехопадение, искупительная жертва Христа, Страшный суд, конец света, вслед за которым кончается существование матери-

ального мира», — все это так или иначе связано с человеком, «вокруг которого разворачивается деятельность Бога» [13, с. 169], как это и фиксировано в Священном Писании.

3. Основной регулятив сообразного с наукой решения проблемы мироздания — так называемый принцип Коперника: процесс образования Солнечной системы типичен для Вселенной и нет никаких оснований для выделения солнца среди множества звезд Галактики (и тем более наблюдаемой области Вселенной), и вообще, «мы не должны, не имея на то оснований, предполагать, что занимаем привилегированное центральное положение во Вселенной» [8, с. 369]. Ну, а раз так, если Земля — «не центр мира, а рядовая планета», если «вокруг Солнца ходит несколько равноценных планет, то и на других могут жить такие же, как мы, люди... Солнце не уникально, оно — рядовая звезда, а каждая звезда — солнце... У этих далеких солнц могут быть и, наверняка, есть свои планеты. И они так же могут быть населены» [9, с. 5]. В свете этого старый аргумент Метродора — считать Землю единственным населенным миром так же нелепо, как утверждать, что на все громадное засеянное поле взошел один-единственный колос, получает дополнительное обоснование в нехитрой формуле: «Подобное рождает подобное».

Но этот вывод противоречил первой посылке проблемы мироздания — принципу антропоцентризма, который составляет смысл всех догматов христианства, в том числе важнейшего в этой религии догмата искупления. Выход из этого может состоять в жестком разграничении функций науки и религии, светских знаний и сакральных представлений. В таком случае становится возможным их бесконфликтное сосуществование: религиозное, как и мифологическое, сознание невосприимчиво к противоречию, и образованный верующий человек с доверием относится к Священной истории, не обращая внимания на все ее расхо-

ждения со светской историей. Но это означает одновременное существование двух картин мироздания — светской и религиозной. Для преодоления расхождения между ними в рассматриваемую эпоху получают распространение направления интеллектуального поиска с обязательным соблюдением по меньшей мере двух установок. Во-первых, вся схема должна исходить из известных законов природы и не может выходить за пределы того, что допускается ими. Во-вторых, в окончательном виде картина мироздания должна быть вполне христианской и не должна противоречить Священному Писанию в истолковании одного из подразделений христианства (католицизма, кальвинизма, лютеранства, православия и т. д.).

Известны два варианта такого подхода — картезианский и ньютоновский. В первом — утверждался закономерный характер становления множественности миров, восстанавливалась в научных правах демокритовская идея вихрей в качестве механизма мироздания, а во втором — доказывалось, что только допущение в бесконечном пространстве множественности миров, каждый из которых является самостоятельным центром гравитации, раскрывает возможность самого существования Вселенной.* При этом Р. Декарт с отменной казуистичностью обосновал совместимость своего подхода со Священным Писанием: «Хотя с точки зрения нравственной мысль о том, что все создано Богом ради нас, и благочестива», но «было бы святотатственной дерзостью сводить цели Бога к человеку и его благу, равно как и вообще пытаться постичь его цели» [6, с. 263]. В этих словах — весь Декарт, осторожный и осмотрительный. Сложнее ситуация с ньютоновским вариантом решения проблемы мироздания.

С одной стороны, И. Ньютон — блестящий естествоиспытатель, для которого заниматься наукой означало «спрашивать в качестве последней инстанции опыт, не выдвигать никаких теорий, прежде чем они

будут испытаны на опыте, и никогда не опираться в науке на что-либо иное» [11, с. 54]. И в то же время он был глубоко и искренне верующим человеком, для которого его комментарии к Апокалипсису значили больше, чем все достижения в области физики. Сам он жил в атмосфере, пронизанной идеями единства макро- и микрокосмоса, управления Вселенной волей Бога. «Божественное возмездие казалось современникам Парацельса и Ньютона более реальным, чем ядерная катастрофа XX века» [19, с. 15]. В отличие от Декарта, он искал не консенсуса между наукой и религией, а полного абсолютного согласования без каких-либо компромиссов с той или с другой стороны. По словам историка Ф. Мэньюзла, «чем тщательнее анализируются теологические, алхимические, хронологические и мифологические труды Ньютона в их целостности, тем более очевидным представляется, что в моменты наивысшего взлета он видел себя в роли интерпретатора Божьей воли в ее действовании, живущим в канун исполнения времен» [19, с. 23].

Существенной чертой ньютоновской картины мироздания является то, что И. Ньютон разделяет абсолютное и относительное пространство и время, наделяя при этом абсолютное пространство и время атрибутами, принадлежащими в теологии только Богу (вечность, вездесущность, неизменность, бесконечность и т. д.). Таким образом, абсолютное пространство оказывается связано с бытием, а не с материей, как у Декарта. Оно относится к божественной первооснове мира, а не к «тварному» миру. Материя же наделяется гравитацией — свойством, мыслимым Ньютоном как нечто нематериальное, как своего рода божественный регулятор мироздания. Если у Декарта была непреодолимая лакуна между Богом и материальным миром, то в концепции Ньютона ее больше нет. В результате в картине Ньютона, как и у Декарта, есть многомирность (даже Солнце он полагает заселенным!), но его мироздание лишено иной истории, кро-

ме Священной (Впрочем, благие устремления Ньютона не освободили его от обвинений в ереси (см.: *Jorland G. La science dans la philosophie. Paris, 1981. P. 359*).

Большую роль в разработке концепции мироздания сыграл И. Кант. Он был ярким сторонником Ньютона, но Ньютон работал в иной интеллектуальной среде, чем континентально-европейская: для Англии были характерны традиции номинализма и эмпиризма, для остальной Европы — реализм и рационализм. Возвращенное на островной почве ньютоновство быстро завоевало популярность в Европе, но не находило адекватного обобщения и обоснования в континентальной философии. Это, в частности, касалось понятия бесконечности и связанной с нею идеи множества миров. Дело в том, что хотя идея божественного всемогущества и не влечет за собой непосредственно идеи бесконечности, но она реформирует ее, отождествляя бесконечность с совершенством и, следовательно, включая в определение Божества. Противоположность между Богом и творением в век схоластики начинает мыслиться как противоположность бесконечного и конечного. Следовательно, идея бесконечной Вселенной, т. е. бесконечности сотворения мира, становится несовместимой с идеей Творца. В этом «стояла великая проблема метафизики XVII века» [18, с. 353].

Кант переводит этот спор в иную плоскость: нам известна лишь малая часть природы, которая по своим размерам «только атом по сравнению с тем, что остается скрытым за пределами доступного нам кругозора» [7, с. 211], и в силу его невообразимой огромности спор о размерах бесполезен, а любое доказательство сомнительно. Реальная бесконечность Вселенной состоит в том, что «природа украшает вечность разнообразием явлений»; существует множество миров, каждый из которых — смертен, «но в противовес этому и в других местах Вселенная будет создавать иные миры», возрождаясь как птица феникс из пепла

вечно юной [7, с. 211–216]. При этом происходит не просто реставрация отдельных частей мироздания, но и его развитие, которое и является ключом к согласованию науки и Священного Писания: природа в своем развитии «непрестанно расширяет сферу божественного откровения, дабы и вечность, и все пространство наполнить ее чудесами» [7, с. 216]. Первейшими из таких чудес являются жизнь и разум. Проблемы их возникновения выходят за пределы возможностей познания и могут быть связаны с идеями сотворения (из ничего).

Особое место в работе И. Канта «Всеобщая естественная история и история неба» занимает глава, посвященная «опыту сравнения обитателей различных планет». При всей ее умозрительности здесь высказаны три весьма здравых идеи. Во-первых, пути эволюции планет многообразны и не обязательно приводят к одним и тем же результатам. Во-вторых, в силу одновременности формирования миров и разнообразия путей их эволюции нет оснований утверждать всеобщую заселенность звездного космоса. В-третьих, по той же самой причине населенные миры возникают одновременно. Тем самым намечаются определенные регулятивы, позволяющие разграничить формальную возможность существования иных населенных миров во Вселенной и реальную обоснованность убеждения в ее вненаселенности. Но представляется, что подобная научная осторожность Канта мало повлияла на дальнейшую эволюцию идеи «внеземных цивилизаций».

Тем не менее в развитии идеи множественности миров к середине XIX в. выявляются два любопытных аспекта. Первый из них связан в наибольшей степени с именем П. С. Лапласа. Он — горячий сторонник идеи многонаселенности звездного космоса. Наша звезда — Солнце — «не только воздействует на планеты, вынуждая их обращаться вокруг себя, но и изливает на них свой свет и тепло. Ее благотворное воздействие позволяет животным и растениям возникать и

распространяться на поверхности Земли, и по аналогии нам следует думать, что те же самые явления должна она порождать и на других планетах, ибо противоестественно было бы предположить, что материал, плодородность которого, как мы видим, развивается столь многими путями, оказался бы бесплодным на большой планете, вроде Юпитера... Человек, созданный для температур, благоприятствующих ему на Земле, по-видимому, не мог бы жить на прочих планетах, но разве не должно существовать бесконечного количества иных форм, подходящих для всевозможных температур, царящих на других телах?» [10, с. 310–311]. Но в этом своем высказывании Лаплас отнюдь не оригинален: по справедливому замечанию Б. А. Воронцова-Вельяминова, «убежденность во множественности обитаемых миров стала едва ли не символом нового оптимистического естествознания» [2, с. 155].

Но для нас интерес к учению Лапласа — в ином. Ньютон, исследовав Солнечную систему, сделал два далеко идущих вывода: во-первых, упорядоченное движение этой системы не может быть следствием естественных, физических причин и, во-вторых, предоставленная самой себе, действию заключенных в ней физических сил, Солнечная система крайне неустойчива, и ее сохранение необъяснимо иначе, как действием Бога. Эти выводы Ньютона не подвергались сомнению. Лаплас на основе строгих математических расчетов доказал ошибку Ньютона в отношении сбалансированности Солнечной системы: она оказалась чрезвычайно высокой, обеспечивающей миллиарды лет существования без изменений. Более того, Лаплас разработал математическую модель, объясняющую, как под действием естественных, физических сил могла возникнуть такая система. В дальнейшем было построено множество более совершенных математических моделей подобного процесса, но путь к ним открыл именно Лаплас**.

Таким образом, в лице Лапласа ньютоновская механика окончательно объединила мир земных и небесных явлений и достигла такого совершенства физико-математической модели, что «в конце концов поверила в совершенство созданного ею мира и перестала нуждаться в Боге. Не нуждалась она и в человеке» [18, с. 323], при всей своей пристрастности к идее населенного космоса. Таким образом, наука XVIII века опрокинула преграды, которые разделяли небеса и землю, объединила и унифицировала Вселенную. Она сделала это, заменив мир качеств и чувственных восприятий другим миром — миром количества, овеществленной геометрии, миром, в котором для всего есть место, но нет места для человека. Так, мир науки — реальный мир — удалился и совершенно отдалился от мира человека [14, с. 115–120].

Второй аспект проблемы населенного космоса демонстрируют А. Уоллес и К. Фламарион. В работе «Место человека во Вселенной» английский естествоиспытатель А. Уоллес взвешенно оценивает аргументы «за» и «против» идеи множественности миров. Его окончательный вывод суров: «Есть веские основания думать, что человек — единственный и наивысший продукт этой обширной Вселенной» [12, с. 276]. Что касается противоположной точки зрения, то, во-первых, нет ни одного эмпирического свидетельства множественности миров, и, во-вторых, теоретические обоснования крайне слабы и не способны поколебать мнения, что «никакое другое Солнце не имеет обитаемых планет» [12, с. 285]. Возникновение жизни и разума не противоречит законам природы, но требует стечения таких обстоятельств, которые даже в единственном случае могут сложиться только в силу «чудовищной обширности» материальной Вселенной [12, с. 286]. Отсюда Уоллес заключает, что в полном соответствии со Священным Писанием допустимо считать человека целью мироздания, а положение Земли и Солнечной системы — центральным в нем.

В отличие от скептика Уоллеса, К. Фламарион — горячий приверженец любых «идеальных стремлений человечества», приходящих в противоречие с «позитивной наукой» [16, с. 3]. Он — поэтически восторженный сторонник идеи множественности миров, и для него патетическая фраза о единственном колесе на все засеянное поле перевешивает любые «позитивные» сомнения. Принимая современные ему астрономические и физические представления об устройстве звездного космоса, он пылко повторяет высказанную некогда Плутархом мысль о том, что любое небесное тело было бы создано напрасно, если бы оно не приносило никаких плодов, и «никакие человеческие племена не могли найти на ней пристанища, чтобы там родиться и питаться». Более того, он даже высказывает идею о том, что, возможно, «все человечества, населяющие разные планеты, составляют одну общую, связанную цепь мыслящих существ... Во всей Вселенной человечества не остаются на той же ступени развития; они поднимаются все выше, они создают среди звездных миров бесконечное своеобразие» [15, с. 337]. И все же окончательный вывод Фламариона пессимистичен: согласовав, казалось бы, идею множественности миров с современной ему наукой, он вынужден признать несовместимость ее с христианским вероучением и объявить эту идею греховной, подрывающей веру.

Для нас в данном случае не столь важно, населен ли космос на самом деле. Важнее иное: идея множественности миров, обоснованная как «весьма возможное» следствие господствовавшей ньютоновской науки, отражающая к тому же общее умонастроение эпохи, оказывается несогласуемой с вероучением. Дальнейшее развитие ее в этом направлении было возможно только на пути все большего отхода от христианского догмата, что мы и находим на рубеже веков у французского ученого Ф. Д'Альба в его книге «Два новых мира».

Основной тезис концепции Д'Альба: «...уменьшив наш масштаб в определенное, измеримое число раз, мы найдем новую вселенную, построенную по образцу, сходному с нашей Вселенной, увеличив же масштаб в соответственном размере, мы также найдем другую, аналогичную вселенную» [5, с. 1]. При всей наивности этой концепции, если оценивать ее с высоты знаний XXI века, она не казалась такой в начале XX века, когда воображение людей было захвачено планетарной моделью атома, разработанной Резерфордом по аналогии с Солнечной системой. Эта же аналогия лежала и в основе концепции пространственной и масштабной бесконечности Вселенной: «...атомы и молекулы разреженного газа являются для обитателей инфрамира чем-то сходным с тем, что наше звездное небо является для нас» [5, с. 52]. В равной степени «наша млечная система, по всей вероятности, есть супра-организм». [5, с. 99]. Единство такого наделенного жизнью и одушевленного универсума определялось некоей Мировой Душой, и сама смерть существа любого масштаба в таком случае — не более чем возвращение индивидуальной души в ее лоно [5, с. 115]. Конечно, эта пангилозоистская и пантеистическая картина знаменовала собой полный разрыв с христианской традицией***.

В XIX веке идея населенности звездного космоса разрабатывалась и в ином направлении, имеющем внехристианские истоки и потому менее жестко связанном с требованиями христианского вероучения. Вместе с тем оно не было стеснено и ограничениями, налагаемыми наукой. Естественнонаучные трудности при решении проблемы множественности миров снимались принятием тезиса: разум есть космическое чудо и, как всякое чудо, не нуждается ни в каких особых материальных условиях: не они породили жизнь и разум. Религиозные же ограничения со стороны официального догмата преодолевались ссылкой на некие тайные учения Востока, доступные лишь посвященным.

К концу XIX века писателями, философами и теологами были преобразованы все мыслимые варианты внеземной жизни — вплоть до разумных растений. Пояс жизни в научно-фантастической Вселенной простирался от Луны — она оставалась пока основной станцией назначения космических путешествий — до далеких звезд [4, с. 70]. В эту область, в конце концов, устремились и теософы — прежде всего за сюжетами, в рамках которых они могли бы популяризовать свои взгляды. В 1886 г. выходит роман М. Корелли «Любовное приключение в двух мирах», в 1904 г. — Ж. Делякра «Вокруг далекой звезды». В те же годы публикуются «Разоблаченная Изиды» и «Тайная Доктрина» Е. П. Блаватской, из которых мы узнаем, что члены Братства Мудрых, следующих заветам и наставлениям Владык Белого Братства, владеют ключами ко всем мирам духов и внеземных цивилизаций. Но внеземные цивилизации — лишь привлекательная для «профанов» дань моде, ибо главной целью остается достижение того места, где «царствует Парангшпанна, абсолютно совершенное понимание Бытия и Небытия, неизменного истинного Существования в духе, даже в то время, когда последний кажется все еще пребывающим в теле, так как каждый член этого места есть Не-Эго, ибо он стал Совершенным Эго. Их пустота самосуца и совершенна — если бы там имелись мирские глаза, чтобы ощутить и воспринять ее, потому что она стала абсолютной; нереальное бытие преобразовалось в необусловленную Реальность, причем реальности этого, нашего мира, исчезли, растворившись в несуществующем воздухе» [3, с. 74–75]. Разумеется, если речь идет о таких «далях», в которых утрачивается человеческое Я, реальное обращается в иллюзию, а иллюзорное занимает его место, в них, конечно, не остается места для неиллюзорных внеземных цивилизаций! Но так не могло продолжаться долго, и вторая половина XX века помирит оккультистов с инопланетянами и заставит отвести почетное место в их воззрениях «пришельцам» и «странникам» из других миров.

ПРИМЕЧАНИЯ

* По мнению Л. Ригера, эта идея была разработана математико-астрономически только к началу нашего столетия (см.: *Ригер Л.* Введение в космологию. М., 1959. С. 71).

** Главным возражением Лапласу было то, что газопылевые кольца неустойчивы и не являются рядовым космическим феноменом. Обнаружение десятков таких колец у тяжелых планет Солнечной системы снимает этот контраргумент (см.: *Силкин Б. И.* В мире множества лун. М., 1982. С. 38–188).

*** См., напр.: *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 264–266.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Введение в философию / Под ред. А. В. Солдатова. СПб.; М., 2007.
2. *Воронцов-Вельяминов Б. А.* Лаплас. М., 1985.
3. Весть Е. П. Блаватской. Л., 1970.
4. *Гаков В.* Четыре путешествия на машине времени (Научная фантастика и ее предвидения). М., 1983.
5. *Д'Альб Ф.* Два новых мира. Одесса, 1911.
6. *Декарт Р.* Начала философии // Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2.
7. *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1963.
8. *Картер Б.* Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология. Теория и наблюдения / Под ред. Я. Б. Зельдовича. М., 1978.
9. *Клушанцев П. В.* Одиноки ли мы во Вселенной? Л., 1981.
10. *Лаплас П.* Изложение системы мира. М., 1982.
11. *Сведберг Т.* Материя. Ее исследования в прошлом и будущем. М., б. г.
12. *Уоллес А.* Место человека во Вселенной. СПб., 1904.
13. *Фесенкова Л. В.* Проблема жизни во вселенной и религия в контексте научной картины мира // Естествознание в борьбе с религиозным мировоззрением / Под ред. М. Д. Ахундова. М., 1988.
14. Философия науки: перспективы развития. СПб., 2010.
15. *Фламарион К.* Множественность населенных миров. М., 1908.
16. *Фламарион К.* Неведомое. Хабаровск, 1991.
17. *Фонтенель Б.* Рассуждения о религии, природе и разуме. М., 1979.
18. *Jorland G.* La science dans la philosophie. Paris, 1981.
19. *Manuel F. E.* The religion of Isaac Newton. Oxford, 1974.
20. *Webster Ch.* From Paracelsus to Newton. Cambridge, 1982.

REFERENCES

1. Vvedenie v filosofiju / Pod red. A. V. Soldatova. SPb.; M., 2007.
2. *Vorontsov-Vel'jaminov B. A.* Laplas. M., 1985.
3. Vest' E. P. Blavatskoj L., 1970.
4. *Gakov V.* Chetyre puteshestvija na mashine vremeni. (Nauchnaja fantastika i ee predvidenija). M., 1983.
5. *D'Al'b F.* Dva novyh mira. Odessa, 1911.
6. *Dekart R.* Nachala filosofii // Antologija mirovoj filosofii. M., 1970. T. 2.
7. *Kant I.* Soch.: V 6 t. T. 1. M., 1963.
8. *Karter B.* Sovpadenie bol'shish chisel i antropologicheskij printsip v kosmologii // Kosmologija. Teorija i nabljudenija / Pod red. Ja. B. Zel'dovicha. M., 1978.
9. *Klushantsev P. V.* Odinoki li my vo Vselennoj? L., 1981.
10. *Laplas P.* Izlozhenie sistemy mira. M., 1982.
11. *Svedberg T.* Materija. Ee issledovanija v proshlom i budushchem. M., b. g.
12. *Uolles A.* Mesto cheloveka vo Vselennoj. SPb., 1904.
13. *Fesenkova L. V.* Problema zhizni vo vselennoj i religija v kontekste nauchnoj kartiny mira // Estestvoznanie v bor'be s religioznym mirovozzreniem / Pod red. M. D. Ahundova. M., 1988.
14. Filosofija nauki: perspektivy razvitija. SPb., 2010.
15. *Flammarion K.* Mnozhestvennost' naseleennyh mirov. M., 1908.

16. *Flammarion K.* Nevedomoe. Habarovsk, 1991.
17. *Fontenel' B.* Rassuzhdenija o religii, prirode i razume. M., 1979.
18. *Jorland G.* La science dans la philosophie. Paris, 1981.
19. *Manuel F. E.* The religion of Isaac Newton. Oxford, 1974.
20. *Webster Ch.* From Paracelsus to Newton. Cambridge, 1982.

А. Ю. Григоренко

«СВОЙ — ЧУЖОЙ» В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Статья посвящена анализу сущности религиозной толерантности и интолерантности. Автор исследует социальные, гносеологические и психологические корни религиозной интолерантности, определяет сущность веротерпимости. Главная цель статьи — показать, что только веротерпимость и свобода совести может уберечь современное общество от религиозных конфликтов и войн.

Ключевые слова: толерантность, интолерантность, религиозная свобода, религия, конфессия, вера, церковь, раскол.

A. Grigorenko

«Friend» or «Foe» in the History of Religion

The article analyses religious tolerance and intolerance. The social, cognitive and psychological reasons of religious intolerance are investigated. The main purpose of the paper is to argue that only religious tolerance can protect contemporary society from religious conflicts and wars.

Keywords: tolerance, intolerance, religious liberty, religion, confession, faith, church, schism.

Сегодня многие исследователи считают матрицу «свой — чужой», в которой доминирует различие между людьми и общностями, одной из наиболее фундаментальных в истории человечества, в истории человеческой психики и мышления. Так, заведующий кафедрой международных отношений СПбГУ В. И. Фокин считает, что в основе человеческих отношений лежит именно обнаружение различий (противопоставление «свой — чужой») и что изначальное антропологическое состояние — это чувство страха перед «чужим». Защищая идею изначальной психологической дихотомии «свой — чужой», В. И. Фокин подчёркивает, что позиция изначального различения «свой — чужие» в самоопределении человека базируется на этнографиче-

ских исследованиях, где это различие фиксируется как основа всех традиционных архаических культур [6, с. 283].

Представления о «своих» и «чужих» в архаическом сознании образуют весьма стройную, упорядоченную, со своей внутренней архитектурой систему, которая, особенно в архаическом обществе, выполняет немаловажные функции. А. К. Байбурин, например, считает, что необходимость противостояния «чужому» работает в направлении мобилизации социума [1, с. 183–184].

Некоторые исследователи, в частности, представители этологии, считают, что деление всех особей на «своих» и «чужих» имеет глубокие биологические корни. Крысы, например, отличают «своих» от «чужих»,